



REPÚBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA.
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES.
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN.
CONSEJO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO.
DIVISION DE POSTGRADO.
MAESTRÍA EN ESTUDIOS SOCIALES Y CULTURALES DE LOS ANDES.

EL IMAGINARIO SOCIOCULTURAL RELIGIOSO ARTÍSTICO DE LOS ANDES MERIDEÑOS.

Entre 1558 y 1586 del proceso de conquista y colonización de la Provincia de Mérida.

www.bdigital.ula.ve

UNION

Por:

Prof. M.Sc. Luis Alfonso Rodríguez Carrero.

Tutora: Prof. M.Sc. Luz Peñalver.

Trabajo de Grado presentado como Requisito Parcial
para obtener el Grado de
MAGISTER SCIENTIAE en
Estudios Sociales y Culturales de los Andes.



MÉRIDA, FEBRERO DE 2013.

Dedicatoria:
Para aquellos quienes creen en la existencia de un Ser Superior
quien transfiere a su vez su santidad a otros seres,
en este caso al género humano,
vínculo que hace surgir un imaginario sociocultural
manifiesto en la unión indisoluble entre la religión y el arte.

AGRADECIMIENTOS

Todo proyecto emprendido, ya sea desde el ámbito profesional o personal, implica metas y para alcanzar éstas se necesita de la fe y del acompañamiento de personas e instituciones que están formando parte de esa realidad. Así, aparecen las metas académicas, propósito alcanzado con el presente Trabajo de Grado, proyecto obtenido gracias al apoyo de la tutora, Profesora Luz Peñalver, al igual que a todos los profesores que han integrado parte de mi profesionalización, en esta oportunidad a los profesores de la maestría, quienes se han esmerado porque este postgrado propicie resultados de alto nivel, promovidos por la Profesora Nelly Velázquez, coordinadora de la maestría, la Profesora Luz Pargas y Profesor Amado Moreno, equipo *sine qua non*, quienes desde sus distintos enfoques pero con una mirada trasdisciplinaria ampliaron mi espectro de acercamiento al sujeto y objeto de la sociedad y la cultura.

Igualmente tengo el deber de agradecer a la Universidad de Los Andes, al *Programa de Formación de Personal de Relevo* (PFPR), conocido como PLAN II, adscrito al Vicerrectorado Académico; a la Facultad de Arte, instancias que me han permitido formarme como investigador y profesor. Y en esta oportunidad al jurado evaluador, quienes con su aporte y sustentación oportuna consolidan mi propósito.

Desde el ámbito familiar agradezco a mis padres: Luis Gonzalo y Flor Celina, a mis hermanos: José y Carmen Elena, a mis sobrinas: Andrea y Stefany, a mi abuela Edilia, al Padre Argenis Zambrano, formador incansable, a Felina Zapata, al resto de mi familia, a mis compañeros de estudio y a mis amigos.

INDICE GENERAL

Resumen	
Introducción.....	x
CAPITULO I	
La imagen, el imaginario y la imaginación en las Ciencias Sociales, la Religión y el Arte	13
1.Imagen.....	14
1.1. Imaginario.....	16
1.3.Imaginario social.....	18
1.3.1. Restricciones externas.....	20
1.3.2. Restricciones internas.....	21
1.3.3. Restricciones históricas.....	21
1.3.4. Restricciones intrínsecas.....	21
1.4. Imaginación.....	23
1.4.1. Imaginación segunda.....	25
1.4.2. Imaginación primera.....	25
1.5. Imaginario cultural.....	28
1.5.1. Partes del imaginario.....	30
1.5.1.1. Imaginario como continente.....	30
1.5.1.2. Imaginario como contenido.....	31
1.5.2. Modos de ser del imaginario.....	33
1.5.2.1. Magma.....	34
1.5.2.2. Sincronicidad.....	35
1.5.2.3. Circularidad.....	36
1.5.2.4. Religiosidad.....	37

1.6. Imaginario religioso.....	40
1.6. 1. Imaginario en la religión.....	44
1.6.1.1. Animismo.....	46
1.6.1.2. Naturalismo.....	46
1.6.1.3. Totemismo.....	47
1.6.2. Imaginario religioso católico.....	49
1.6.2.1. Culto de adoración o culto trádico.....	49
1.6.2.2. Culto de veneración.....	52
1.6.2.2.1. Culto dúlico.....	52
1.6.2.2.2. Culto hiperdúlico.....	54
1.7. Imaginario en el Arte.....	56
1.7.1. Imaginario en el arte religioso católico.....	57
1.7.1.1. Imaginario simbólico.....	59
1.7.1.2. Imaginario narrativo.....	60
1.7.1.3. Imaginario cultural.....	61

CAPÍTULO II

Imaginario sociocultural de los Andes merideños: en el proceso de conquista y colonización de los pueblos 1558-1586.....	65
2. El imaginario sociocultural religioso de los Andes merideños: un acercamiento a lo intangible a través de lo tangible.....	66
2.1.El imaginario como desacralizador y sacralizador de espacios en el apoderamiento de la religión católica en el Nuevo Mundo y manifiesto en los Andes merideños.....	68
2.1.1. Los espacios y su sacralización en los Andes merideños durante la conquista y colonización (1558-1586).....	75
2.1.1.1. Fundación de la ciudad y su adscripción al Corregimiento de Tunja (1558-1607).....	78
2.1.1.2. Los Primeros conatos de fundación de Pueblos de Indios por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo (1586).....	81

2.1.1.2. Los Primeros conatos de fundación de Pueblos de Indios por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo, 1586.....	83
2.1.1.3. El Imaginario religioso-católico de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida para el año de 1586.....	89
2.2. Mirada retrospectiva del imaginario sociocultural religioso oficial de los Andes merideños en los inicios de la conquista y colonización, 1558-1586.....	99
2.2.1. El arte religioso católico oficial en el imaginario de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, 1558-1586.....	100
2.2.2. Aproximaciones a los significados del imaginario religioso católico en los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, 1586	103
2.2.3. Activación de las partes y modos de ser del imaginario cultural en los Pueblos de Indios en la Provincia de Mérida, 1586.....	108
2.2.4. El imaginario social como campo de creación de instituciones y significaciones en los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, 1586 ...	110
Conclusiones.....	114
Referencias bibliográficas.....	117

ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro N° 01: Imaginario: inventado y desplazado.....	19
Cuadro N° 02: Imaginario social: campo de creación.....	25
Cuadro N° 03: Imaginación: segunda y primera.....	30
Cuadro N° 04: Imaginario Cultural: partes y modos de ser.....	41
Cuadro N° 05: Imaginario Religioso, en la Religión y en la Religión Católica.....	50
Cuadro N° 06: Imaginario Cultural, según la liturgia y la teología pastoral católica.....	57
Cuadro N° 07: Imaginario religioso católico: un sistema de organización en el espacio y el uso.....	66
Cuadro N° 08: Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, 1586.....	86
Cuadro N° 09: Toponimia de los Pueblos de Indios de la Provincia Mérida en 1586 y su imaginario religioso católico.....	93
Cuadro N° 10: Inventario de los Pueblos de Indios de 1586, con su población, sacramentos católicos y prácticas indígenas.	109

RESUMEN

El acercamiento al imaginario sociocultural religioso artístico de los Andes merideños, durante los años de 1558 y 1586, como etapa inicial del proceso de conquista y colonización, que tiene sus inicios con la fundación de la Ciudad de Mérida el 9 de octubre de 1558 hasta la fundación de los Pueblos de Indios por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo la Provincia de Mérida en el año de 1586, busca mostrar, a través del enfoque histórico- antropo-sociológico y artístico, los medios creativos de expresión de esas primeras sociedades que forman parte de la identidad latinoamericana, donde converge la religión y el arte en el ser y actuar tanto social como cultural de los modos de vida referenciados en el período señalado, yendo de este modo, de las expresiones tangibles y físicas, a las manifestaciones intangibles e imatéricas, que son referidas por las memorias filogenéticas de los pueblos de encuentro, tanto dominantes como dominados, en este caso los conquistadores europeos y los indígenas del lugar, en quienes convergen el imaginario y consolidan la metamorfosis, que se manifiesta en los objetos de culto, los lugares designados, los ritos y el lenguaje.

INTRODUCCION

El estudio del imaginario sociocultural religioso artístico de los Andes merideños está circunscrito en esta investigación en un período específico del devenir de la conquista y colonización de la Provincia de Mérida, que comprende entre los años de 1558 hasta 1586, tomando como referencia la fundación de la Ciudad de Mérida por Juan Rodríguez Suárez el 9 de octubre de 1558 hasta el intento de fundación de Pueblos de Indios por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo, en los meses de enero a julio del año de 1586.

El territorio que se conoce durante esa etapa como Provincia de Mérida y en el cual tiene lugar la conformación de la primera política fundacional de Pueblos de Indios para agrupar los habitantes autóctonos, pertenece civil y administrativamente al Corregimiento de Tunja, que a su vez está inscrito a la Real Audiencia de Santafé de Bogotá del Virreinato de Perú. En cuanto a lo eclesiástico, la Provincia de Mérida cuenta desde sus orígenes con una Iglesia Parroquial, que surge a partir de fundación de la Ciudad de Mérida, y con el traslado autorizado de Juan Maldonado al comendador Martín López el 6 de mayo de 1559, obtiene la titularidad de Iglesia Mayor adscrita a la Arquidiócesis de Santafé de Bogotá. A partir de estos hechos históricos y con la fundación de los Pueblos de Indios se amplía la participación de la iglesia, haciéndose presente el clero regular, específicamente las órdenes religiosas de los dominicos, los agustinos y los franciscanos, quienes tenían la responsabilidad de adoctrinar a los nuevos profesos.

El contexto histórico en el cual se desenvuelve la Provincia de Mérida en el período que se señala, permite incursionar en nuestro problema de investigación, el encuentro sociocultural que se suscita entre los dos grupos: el europeo y el indígena, y donde se presenta como punto vinculante el imaginario religioso y artístico, manifestaciones éstas que comparten ambas culturas desde tiempos inmemoriales con enfoques distintos pero un mismo fin, haciéndose parte de su patrimonio filogenético, y que en esta primera etapa de conquista y colonización, por su condición creativa y magmática, crean el proceso de metamorfosis.

Ahora bien, para acercarnos al proceso sociocultural religioso- artístico de ese primer contacto entre lo europeo y lo indígena en los Andes merideños a lo largo y ancho de la geografía que comprendía la Provincia de Mérida para el año de 1586, nos planteamos una investigación histórico-documental, con variables cuantitativas y cualitativas, desde un registro retrospectivo, que permiten estructurar tres niveles de acercamiento, un nivel investigativo, un nivel descriptivo y un nivel explicativo.

En el nivel investigativo, se consolida las bases teóricas que soportan la propuesta, sustentadas fundamentalmente sobre los postulados, para el ámbito del imaginario sociocultural, en Cornelius Castoriadis (1998, 1975) y Celso Sánchez Cadequí (1999); y desde el ámbito del imaginario religioso y artístico a partir de las propuestas teóricas de Emile Durkheim (1968), Mircea Eliade (1958), Las Normas Universales sobre el Año Litúrgico (1980), Juan Plazaola (1965) y André Grabar (1998).

En el nivel descriptivo, se revisa las distintas maneras en cómo había sido estudio el tema y la estructura para describir el problema, así, podemos referir como soporte los planteamientos de Milagros Contreras (1971), Amando Moreno (1986), Miguel Montoya (1993), Nelly Velázquez (1995) e Isabel Parada (1998), quienes desde distintos enfoques disciplinarios se han acercado y han descrito el comportamiento de esas dos culturas al momento de esa etapa de la conquista y colonización de la Provincia de Mérida, además de las fuentes primarias, dentro de las que cabe destacar la Colección *Ciudades de Venezuela*, el *Proceso seguido al Capitán Conquistador Juan Rodríguez Xuárez por la Real Audiencia de Santafé de Bogotá*, y las crónicas de Fray Pedro de Aguado y Fray Pedro Simón. Desde esa perspectiva, nos permite apropiarnos del corpus de estudio de manera cuantitativa en cuanto a los Pueblos de Indios fundados por el Juez poblador Bartolomé Gil Naranjo en el año de 1586 y la presencia del imaginario en los mismos.

En el nivel explicativo, nos encontramos con dos fases, la primera responde a la serie de cuadros y gráficos que permiten acercarnos con mayor facilidad a los conceptos expuestos; mientras que, la segunda fase corresponde a la etapa cualitativa del discurso, que busca la correspondencia del imaginario en los cuatro estratos, lo artístico, lo religioso, lo cultural y lo social, exponiendo los nexos entre lo europeo y lo indígena, con el fin de alcanzar el objetivo propuesto, el estudio del imaginario sociocultural religioso artístico que se suscita en los Andes merideños entre los años de 1558 a 1586, dentro del proceso de conquista y colonización de la Provincia de Mérida.

Así, el trabajo se estructura en dos capítulos donde se desarrolla la propuesta.

El primer capítulo, organizado en siete numerales, define de manera categórica el marco teórico-conceptual que regente la propuesta, incidiendo de manera directa sobre la definición del imaginario. De ese modo, se recurre a un arqueo tanto etimológico como de significado del término imagen, propiciado por las distintas disciplinas del saber científico-humanístico, término que a su vez, permite el surgimiento del concepto de imaginario y por ende, del imaginario social y su incidencia en lo intangible; y del imaginario cultural, y la su manifestación en formas materiales.

La concreción del concepto del imaginario sociocultural, permite por tanto, visionar dos realidades: lo intangible, enfocado mayormente al ámbito de lo social o imperceptible visualmente, dirigiéndose con mayor énfasis hacia lo sensorial, siendo el punto central de esa expresión lo religioso; y lo tangible, o proyectado a los objetos de la cultura que satisfacen los gustos estéticos y artísticos de los pueblos, pero que además, son contenedores de las realidades anteriormente manifiestas en el imaginario sociocultural religioso, convirtiéndose el arte en discurso del individuo y la sociedad. En consecuencia, cada uno de esos imaginarios, con un lenguaje propio, se ven vinculados entre sí. El acercamiento planteado a las definiciones del imaginario permite consolidar las bases para asimilar el sujeto y objeto de estudio, en este caso, el imaginario y quienes lo viven en la Mérida de la conquista e inicio de la colonia.

El segundo capítulo se divide en dos partes, la primera, enfocada a la revisión histórica e historiográfica que envuelve la comprensión del imaginario sociocultural religioso de los Andes merideños, en el período comprendido entre 1558 y 1586, definiéndose un tiempo y espacio preciso, el momento de la llegada de los europeos a estas tierras.

La segunda parte de este mismo capítulo, por su parte, se centra en el análisis antro-sociológico y artístico propiamente de la concepción del imaginario posicionado en los Andes merideños en el período señalado, a partir de los postulados definidos en el primer capítulo. De ese modo, se propone un análisis en retrospectiva del imaginario, con cuatro pasos fundamentales, revisando desde lo tangible o el objeto artístico en su función y uso, por su carácter de pérdida total, hasta alcanzar el acercamiento a los arquetipos sociales definidos y establecidos, en sus procesos de metamorfosis. Desde ese ámbito, se concreta la propuesta de estudio, abriendo la posibilidad para ampliar este discurso a otros momentos históricos.

www.bdigital.ula.ve

CAPÍTULO I

La imagen, el imaginario y la imaginación
en las Ciencias Sociales, la Religión y el Arte

1. Imagen.

Aunque el término pareciera ser conocido por todos, tiene distintas significaciones e incidencias según sea la disciplina y el enfoque que se plantee. Así, para adentrarnos y comprender la inserción de éste en las Ciencias Sociales, la Religión y el Arte, se debe comenzar con un acercamiento etimológico de la palabra. Según Acaso (2006), este término tiene doble significación en su origen:

...proviene de la palabra griega *eikon*, que se define como <representación visual que posee cierta similitud o semejanza con el objeto al que representa>. Más tarde aparece la raíz latina *imago*, que se define como <figura, sombra o imitación>. Mientras que del primer vocablo se deriva el término castellano *representar*, del segundo deriva *imitar* (pp. 35,37).

www.bdigital.ula.ve

Desde este punto de vista, la noción que orienta el término imagen remite continuamente tanto a lo intangible como a lo tangible, en consecuencia a la producción referencial creada por el hombre en el devenir de la humanidad. De este modo, Roca (2004), expone que, la imagen es:

...una construcción que significa, que expresa, que comunica, y que, por tanto, debe ser interpretada. Como resultado de la creación humana, la imagen responde tanto a capacidades innatas del individuo como a capacidades aprendidas socialmente, de ahí la importancia de analizarla por su valor histórico y epistémico (Disponible en: www.razonypalabra.org.mx).

La revisión del término imagen, en cuanto a su relación etimológico-histórica y su incidencia en el campo visual, refiere a otros términos con los cuales se vincula, unos de modo intrínseco desde el origen etimológico y otros por asimilación contextual, generando propuestas teóricas y de definición entre los perfiles en disciplinas vinculadas al estudio del comportamiento social y cultural. Entre los términos de relación etimológica aparecen: *imaginario* e *imaginación*, fuentes que inciden en disciplinas de las Ciencias Sociales, tales como: la Sociología, la Filosofía, la Antropología y la Psicología, y desde las cuales se han planteado acercamientos teóricos acerca del comportamiento humano y su relación con el entorno. Por otra parte, surgen los términos que se han suscitado como de referencia análoga, entre los que destacan: *imaginario artístico*, *representación iconográfica*, *realidad plástica*, formando un corpus de referencia en el estudio del saber artístico, desde la Historia del Arte y la Iconografía.

La aprehensión contextual del término imagen, desde las distintas nociones planteadas por las disciplinas recién mencionadas, nos lleva a una revisión de algunas formas de comprender cada uno de estos contextos desde posturas particulares, contextos a su vez que sirven de cimientos para reforzar más adelante la interpretación del *imaginario cultural católico de los Andes merideños*. De esta manera se comienza por revisar el término imaginario.

1.2. Imaginario.

Comprender ese término implica tener una percepción amplia de la realidad; siendo que es aplicado en distintos ámbitos de la literatura científica, complejizando su interiorización. El interés en esta oportunidad se centra en descifrar la relación del imaginario con las Ciencias Sociales; desde la revisión Psicosociológico-filosófico, la Religión; con un enfoque teológico-litúrgico, y el Arte, desde el planteamiento plástico-iconográfico.

El discernimiento del término *imaginario*, tal como se plantea con el término imagen, debe iniciarse con la formación etimológica de la palabra. Así, *imaginario* que procede de la raíz latina y del verbo *imitare*, conformando en su conjugación como *imaginarius*, remite en la lengua española, según Díaz (1996), al “... efecto de una compleja red de relaciones entre discursos y prácticas sociales” (p.14); que se expresan según Walter, y Solares (s/f), como el estudio de las imágenes, símbolos y mitos impresos en todo tipo de soportes de expresión y que remiten a un enunciado del hombre liberado de la racionalidad que ha existido en todas las épocas.

Este preliminar acercamiento a la significación o aproximación del término *imaginario* lleva a la revisión de los planteamientos nocionales originados desde distintas disciplinas de las Ciencias Sociales, tal como se anuncia anteriormente. De este modo hacemos referencia a lo expuesto por Cornelius Castoriadis (Grecia 1922-Francia 1997), quien desde sus análisis sociales origina una corriente epistémica sobre esta línea de investigación.

1.3. Imaginario social.

El concebirse ese término como tecnicismo en las Ciencias Sociales, tal como lo señalábamos recientemente, se debe a Cornelius Castoriadis, quien interpelando a varias disciplinas postula dicho planteamiento. Sin embargo, el recurrente uso del término lleva a la aplicación, pero no así a la referencia de una definición clara y concisa del mismo, esto debido a que, los elementos que forman la definición de *imaginario social*, para Castoriadis, son parte de un discurso continuo que se crea a partir de otros términos, constituyéndose como complementos y sustentos básicos de soporte.

Para acercarnos al significado generado sobre el imaginario social por Cornelius Castoriadis, revisaremos algunas de las fuentes en las cuales expresa sus postulados, iniciando con el texto de título homónimo *El imaginario social instituyente* (1997), donde manifiesta que, es difícil de asimilar la idea de imaginario social, por responder a un campo de creación social histórica, donde no se puede aprehender tangiblemente para llevarlo a un estudio físico, pero aun más profundo y aparentemente inaceptable es que: “...todo colectivo humano sería una sede tal, que se extendería en un campo de creación englobador, que incluiría los contactos y las interacciones entre los campos particulares pero sin ser reducible a ellos” (p. 2).

Desde este pensamiento sobre lo sociohistórico, Castoriadis (1997), incursiona en dos disciplinas que son base fundamental para su acercamiento: la Filosofía, y la Psicología, ésta última desde el planteamiento freudiano del Psicoanálisis.

La referencia filosófica sobre el imaginario social se genera, según la comprensión de Castoriadis (1997) por el pensamiento; puesto que, éste es esencialmente histórico: debido al encadenamiento, y esencialmente social: porque cada una de sus manifestaciones es un momento del medio social, procede, actúa y lo expresa, sin hacerlo reducible al hecho.

La referencia al Psicoanálisis, por su parte, se origina en encontrar siempre un individuo socializado, que se caracteriza en ser fragmento hablante y caminante de una sociedad y a su vez fragmento total, que encarna de forma efectiva o potencial el núcleo esencial de las instituciones y de las significaciones de la sociedad donde se encuentra. En consecuencia, Castoriadis no encuentra polaridad en el razonamiento individuo y sociedad, esto porque el individuo crea en la sique productos enmarcados en el proceso social y sumidos en el proceso histórico que está sujeto a autoalteraciones.

El planteamiento de Castoriadis desde la comprensión filosófico-psicológica para el imaginario social en el ámbito sociohistórico, es referencia para proponer las restricciones a las que está sometida la sociedad. Castoriadis (1997) refiere que, las restricciones en el imaginario social se dan porque: “*La sociedad es creación, y creación de sí misma autocreación*” (p.4). Vinculando creación con *instituciones*, que refieren al lenguaje, normas, familia, modos de producción, entre otros; y *significaciones*, como la encarnación de tótems, dioses, Dios, polis, entre otros; manifiesta así que ambas representaciones son creaciones ontológicas, por ende *nuevos eidos*.

En cuanto a la autocreación, Castoriadis (1997) refiere que, los elementos que se encuentran en una sociedad son creados por ésta, por tanto es una autoinstitución, sin perder de vista que, cada sociedad particular es una creación específica expuesta a procesos de autoalteración, que en gran medida es imperceptible por producirse de manera libre e inmotivada del colectivo anónimo concernido, pero con la condición de ser creaciones *ex nihilo* o con restricciones. De este modo, para conocer los *ex nihilo* en las creaciones de las instituciones y las significaciones imaginarias sociales, describe cuatro tipos de restricciones: *restricciones externas*, *restricciones internas*, *restricciones históricas*, y *restricciones intrínsecas*.

1.3.1. Restricciones externas.

www.bdigital.ula.ve

Según Castoriadis (1997), responden a las restricciones del estrato natural, esencialmente triviales, pero que recrean siempre y de manera obligatoria una lógica ensídica, que le permite crear un mundo dotado de sentido impuesto a la psique durante un largo y penoso proceso de fabricación del individuo social, correspondiendo así a estas restricciones la funcionalidad de las instituciones, en particular las concernientes a la producción de la vida material y la reproducción sexual.

1.3.2. Restricciones internas.

Para Castoriadis (1997) son aquellas que provienen de la psique socializada, la cual ha abandonado su mundo y tiempo propio, y donde se puede observar que la sociedad construye de la psique lo que *quiera volverla*, llevándola a la poligámica, monógama, pagana, monoteísta, entre otros; siempre y cuando cumpla con la condición de que la institución ofrezca a la psique un sentido para su vida y para su muerte, significación imaginaria social que se cumple mayormente en lo religioso.

1.3.3. Restricciones históricas.

Se enmarcan para Castoriadis (1997) en el ámbito en que ninguna sociedad emerge *in vacuo*, siendo que, en toda sociedad existe, aunque sea de forma fragmentaria, un pasado y una tradición, incidiendo con mayor énfasis en las sociedades arcaicas o tradicionales, donde se intenta reproducir y repetir el pasado de un modo literal, y en otras sociedades la recepción del pasado y la tradición es recreación o también como es llamado por otra disciplinas reinterpretación.

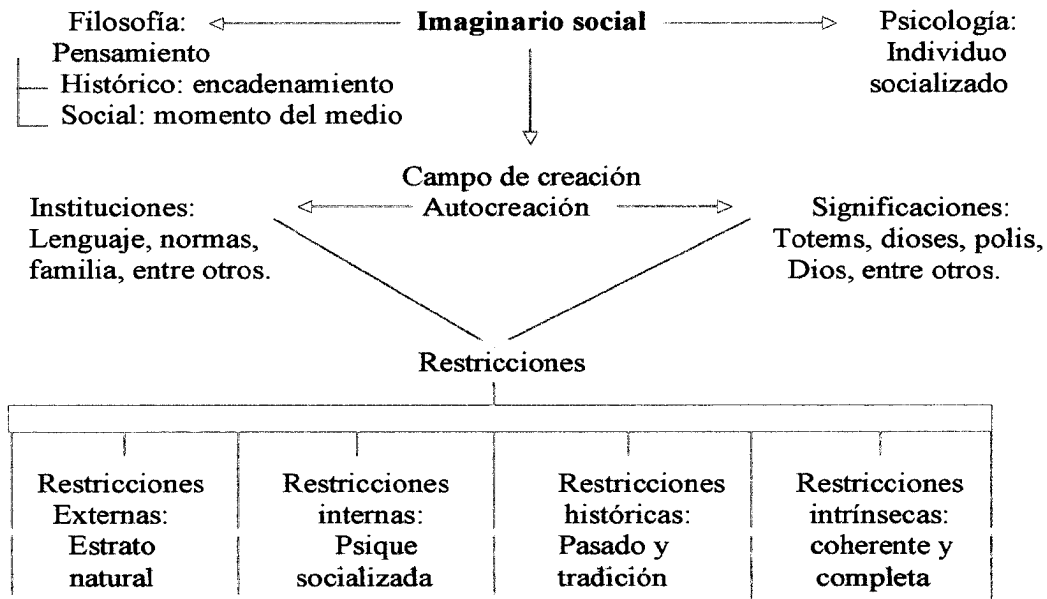
1.3.4. Restricciones intrínsecas.

Consideradas por Castoriadis (1997) como las más interesantes de todas, hace menciones a dos: que deben ser *coherentes* y *completas*. Lo *coherente*, está en relación con las características y los impulsos de la sociedad considerada; así, ésta no excluye de ningún modo las divisiones, las oposiciones y las luchas internas, al igual

que las contradicciones entre la dimensión imaginaria (significados) y la dimensión conjuntista-identitaria (lógica). En lo que refiere a que las instituciones y las significaciones sociales deben ser *completas* donde expresa que, esto es fundamental en las sociedades heterónomas, que se caracterizan por ser sociedades cerradas de significación, implicando que toda pregunta que pueda ser formulada tiene que encontrar una respuesta en el interior del magma de significaciones imaginarias sociales de esa sociedad; sin embargo considera que, la exclusión de estas preguntas está asegurada por una fuente trascendente, la religión.

El pensar del imaginario social para Castoriadis (1998) le lleva a una búsqueda continua y profunda del por qué y cómo esta dimensión se ha dado en el devenir del pensamiento humano, encontrándose con otro término bastante similar por proceder del mismo verbo latino pero con distinto significado, refiriéndonos al término *imaginación* y todas las implicaciones que en éste se encuentran.

Así, para adentrarse Castoriadis (1998) en los alcances que tiene el término *imaginación*, orienta su búsqueda en la historiografía filosófica de la aplicación del concepto y las profundizaciones que se han generado, iniciando con los pensadores griegos hasta el encuentro con otros filósofos que incursionan o han hecho referencia al término en distintos momentos o períodos de la historia, medio a su vez que le permite crear categorías conceptuales orientadas al término *imaginación* desde un enfoque más amplio y complejo proyectado desde la propuesta filosófica planteada (ver: Cuadro N° 02).



www.bdigital.ula.ve

Cuadro N° 02
 Imaginario social: campo de creación, según Castoriadis.
 Realizado por: Luis Alfonso Rodríguez, 2012.

1.4. Imaginación.

Término igualmente de raíz latina que en la lengua de origen se conjuga como *imaginatio- us*, y de muy usual aplicación del idioma español en el lenguaje coloquial para referirse a factores triviales; pero que, repercute con gran significancia en el pensamiento de Castoriadis, aunque es de mencionar que para varios intérpretes o conocedores es tomado con la misma carga semántica que para el término imaginario, problemática originada en algunas oportunidades debido a las traducciones.

Según Castoriadis (1998), distintos filósofos en el devenir histórico han incursionado y creado una corriente de pensamiento acerca del término imaginación, construyendo una historiografía del mismo. En la Grecia Clásica, Aristóteles descubre dos tipos de imaginaciones: la *imaginación trivial*, a la cual Castoriadis la llama imaginación segunda; y la *imaginación radical*, que es llamada imaginación primera. Así, Castoriadis (1998) considera que, esta imaginación primera por la repercusión que tiene queda encubierta hasta Emmanuel Kant (1724-1804), Johann Fichte (1762-1814), Georg Hegel (1770-1831) y Martin Heidegger (1889-1976), quienes asoman la idea pero luego la dejan en el ocultamiento, aunque a este último de los filósofos lo designa como quien enfocó el imaginario radical desde la filosofía, siendo que a los demás los refiere con inclinación a la llamada imaginación segunda, por centrar a la memoria en lo psicológico. Finalmente aparece Maurice Merleau Ponty (1908- 1961), quien mantiene latente la relación imaginación e imaginario. No obstante, esta revisión de las fuentes y sus alcances será el justificativo para proceder Castoriadis a sus planteamientos sobre el reconocimiento de la imaginación.

El planteamiento filosófico que infiere Castoriadis (1998) para la aproximación nocional a la imaginación se proyecta refiriendo que responde a una imaginación radical del sujeto, aunque agrega “...*la imaginación es rebelde a la determinación*” (p.150). Este postulado le confiere a la imaginación no dejarse contener, sujetar, situar, ni formular en una relación clara en correlativo a la sensibilidad y al pensamiento; por tanto, la imaginación tiene como características las dificultades, las aporías, las imposibilidades que estarán siempre presentes.

1.4.1. Imaginación segunda.

Tal como es denominada por Castoriadis (1998) esa imaginación, la sustenta en el Libro III, capítulo 3 de Aristóteles, y refiere al planteamiento aristotélico de las potencias con las cuales el alma juzga, distintas a la sensación y el pensamiento de los postulados de Platón, puesto que, *la sensación de lo sensible* la clasifica de verdadera y de corresponder a todos los animales, mientras que *el pensamiento*, puede ser falso y le pertenece a los seres dotados de logos. Desde esas distinciones, Castoriadis refiere que, la imaginación es un movimiento que no puede darse sin la sensación, inscrita para seres “sentientes” y objetos, quienes pueden fecundar movimientos semejantes a la sensación. En resultado la imaginación es susceptible tanto de verdad como de error, señalando tres tipos de sensaciones:

1. *Sensaciones de los sensibles propios*: siempre verdaderos (Ejemplo: lo blanco, lo negro, etc.).
2. *Sensaciones del objeto*: acompañados de los sensibles propios (Ejemplo: ese objeto blanco es percibido como el hijo de Cleón).
3. *Sensaciones de los comunes*: las posibilidades de error es considerable (Ejemplo: tamaño).

1.4.2. Imaginación primera.

La definición de este intitulado que realiza Castoriadis (1998) está sustentado sobre lo que él define como planteamientos implícitos señalados por Aristóteles en el

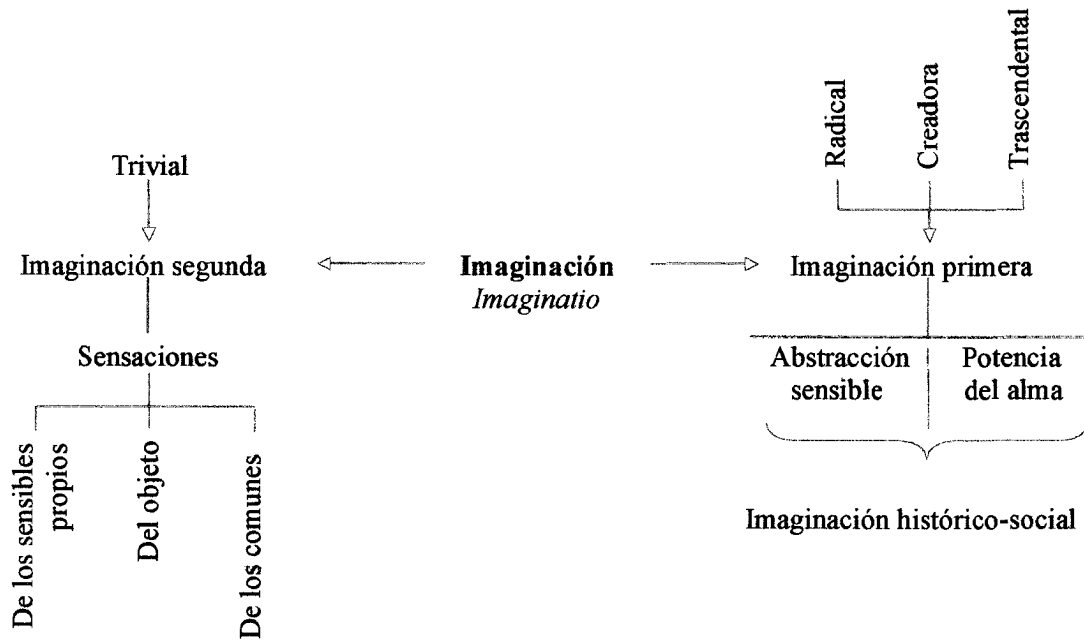
Libro III, capítulos 7 y 8 y luego 9, 10 y 11 sobre el tema y que infiere contenidos diferentes radicalmente a la definición de lo que definíamos imaginación segunda, aunque señala que, su interés se centra en los capítulos 7 y 8, sin descartar los otros capítulos del libro.

A partir de esa fuente nocional Castoriadis (1998) señala que, la imaginación primera es algo que no está bajo nuestro poder, ni tampoco un movimiento engendrado por la sensación en acto, en el resultado siempre hay fantasmas porque siempre imaginamos, siendo un fundamento que explica la frase aristotélica de “el alma nunca piensa sin fantasmas” (Libro III, 7), y a su vez, la ruptura con el convencionalismo de imaginación que se venía forjando. La imaginación que plantea Castoriadis (1998) funciona en esta oportunidad como un sustituto del objeto <materia> y expresa todo aquello que pertenece a la presencia efectiva del objeto; así fantasma e imaginación, según Castoriadis, “...son los que permiten la separación y también la composición, es decir, la síntesis”. (p. 162). En consecuencia la imaginación a la cual hace referencia Aristóteles es la sustentada en una *abstracción sensible* que procura lo inteligible, pero que a su vez, tiene el principio de no estar relacionada con lo verdadero ni lo falso, y borra la distinción entre los entes sensibles e inteligibles, definiendo Castoriadis (1998) imaginación primera como:

...una de las potencias (o poderes) del alma que permiten a ésta conocer y moverse. Pero esto no borra la imposibilidad de fijar una condición ontológica cualquiera a sus obras, es decir lo que ellas son, de sujetarlas a las determinaciones de la forma y de la materia, de la potencia y del acto (p.174).

A pesar de esta definición sobre la imaginación primera, Castoriadis (1998) expresa que, Aristóteles, tal como ocurre posteriormente con Kant en la denominada imaginación trascendental, no reconoce a la imaginación como una fuente de creación, puesto que, para Aristóteles la imaginación debe ser establecida implícitamente, como para Kant explícitamente, debido a que produce lo estable y lo mismo. Por esto, la imaginación, ya sea radical, creadora o trascendental, habrá de ser una simple expresión verbal de la filosofía y el papel que se le reconozca se limitará a dominios que parecen ontológicamente gratuitos, como el arte; en consecuencia esta imaginación sólo es posible según el autor con el descubrimiento de la llamada imaginación históricosocial, de la cual se hacía referencia al definir el llamado *imaginario social*, planteamiento que domina su teoría (ver: Cuadro N° 03).

La conexión que plantea Castoriadis (1998) para conocer el valor manifiesto en el imaginario social y lo que implica su relación con las disciplinas que involucra, evidencia hasta el momento la importancia del sujeto, puesto que revitaliza la condición de accionante y creador, y a su vez, de ser un ente social, y por el contrario es la sociedad como masificadora la que envuelve, sustenta, consolida e *institucionaliza*, usando como medio la familia, el lenguaje, las normativas, entre otras, pero que además se sustenta en las denomina *significaciones*, apareciendo la presencia de Dios, la polis, entre otros arquetipos. Siendo así para Castoriadis el imaginario social como sustento de lo intangible, abriéndose así la posibilidad de una relativización en lo tangible, conduciendo la investigación a la revisión del llamado *imaginario cultural*, tal como lo plantea Celso Sánchez Capdequí.



www.bdigital.ula.ve

Cuadro N° 03
 Imaginación: segunda y primera, según Castoriadis.
 Realizado por: Luis Alfonso Rodríguez, 2012.

1.5. Imaginario cultural.

En las Ciencias Sociales estos dos términos, imaginario y cultural, que aparecen como vinculantes el uno del otro en este momento, han sido muy debatidos, anunciándose anteriormente las distintas acepciones que se pueden dar en cuanto al imaginario, ahora para el término cultura se puede señalar que en la actualidad han llegado a existir, según afirma Magaña (2003), aproximadamente dos mil definiciones sobre el mismo.

Teniendo esta noción de amplitud para concebir los términos, el numeral está orientado en una visión particular, tomando de esta manera las propuestas que plantea Sánchez Capdequí, quien en el libro *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura* (1999), refiere a la definición del imaginario cultural, sin por esto dejar de lado otros autores que hacen referencia al tema, aunque en su mayoría consultados o referidos por Sánchez Capdequí, como compilador teórico que inserta en el texto distintas posturas de autores quienes tratan directamente el imaginario cultural o que desde sus campos teóricos de las disciplinas afines infieren e inciden de manera indirecta en la conformación de esta noción.

La orientación que propone Sánchez Capdequí (1999) para el imaginario cultural parece tener de manera figurada el mismo enfoque planteado por Castoriadis para con el imaginario social, en cuanto que la sociedad es el principal accionante, pero no obstante, el autor para introducir parte del principio de tomar como referente al Occidente en la llamada modernidad, proceso que lo ha llevado, según afirma, a un desencantamiento y ocultamiento de los dioses y lo caracteriza por la autonomización de los aspectos funcionales de la vida económica, científica y política.

Para el desarrollo de este enfoque, Sánchez Capdequí (1999) se sirve, según el mismo expone en la introducción, de los utillajes teóricos propuestos desde la *Sociología* por: Castoriadis, C.; Maffesoli, M.; y Joas, H; desde la *Antropología* por: Durand, G.; Cassirer, E.; Geertz, C.; y Gehlen, A.; desde la *Psicología de la Cultura* por: Jung, C. G.; Neumann, E; y Ortiz-Osés, A. Además de estos autores inscritos en disciplinas específicas hace referencia al reconocido *Círculo de Eranos*, el cual

califica de interdisciplinar y donde figuran de nuevo: Jung, C. G.; Durand, G.; Neumann, E; y aunados a estos, aparecen Eliade, M.; y Campbell. Esta aclaratoria sobre el planteamiento nocional que refiere en el texto Sánchez Capdequí, permite conocer sus intereses y asimismo precisar la estructuración formal, por consiguiente centrar el análisis y reconocimiento de la definición del imaginario cultural, el cual lo ordena en dos partes.

1.5.1. Partes del imaginario cultural.

La introducción a ese término es planteado por Sánchez Capdequí (1999) a partir de la disección en dos partes: como *continente* y como *contenido*.

1.5.1.1. Imaginario como continente.

En esa primera parte, Sánchez Capdequí (1999) plantea, para la comprensión del imaginario cultural como el modo del saber cultural de la especie que remite al pasado vivido, tomando así la frase de Jung, expresa que se puede referir como “... *la historia no escrita del hombre desde tiempo inmemorial*” (p.p. 50-51).

Esa definición refiere así, según Sánchez Capdequí (1999), a la condición de patrimonio filogenético que se manifiesta en el imaginario cultural, situación que propicia, una creación continúa a través del ecumenismo arquetípico-figurativo, y que a su vez, es abordado y comprendido por otros autores, según lo refiere el mismo Sánchez Capdequí, tal es el caso de Bellach, quien se refiere como alusivo de un

sistema cultural condensador de todo cuerpo simbólico de la humanidad; a Maldonado, quien lo circunscribe a la insinuación de una *humanidad inmóvil* que subyace y anima toda creación social; y finalmente a Heidegger, como la sugerencia del *dominio intermedio* desde donde el grupo dialoga con la trascendencia inmanente. Asegurando así que, estas imágenes arquetípicas perviven de forma virtual y sincrónica en el inconsciente colectivo e influyen, retomando la frase de Jung, sobre el pensar, el sentir y el actuar de cada grupo.

1.5.1.2. Imaginario como contenido.

Retomando la frase de ecumenismo arquetípico-figurativo, Sánchez Capdequí (1999), en esta segunda parte de la disección del imaginario cultural menciona algunas definiciones dadas por otros autores en torno al término arquetipo, resaltando las referidas por Jung, como *condensaciones de sentido vivido* que marcan el camino para que la fantasía realice su acción; las referidas por Neumann, E., quien expone que los arquetipos recogen en forma de imágenes de las *vivencias fundamentales del hombre*, o las mencionadas por Ortiz- Osés, quien puntualiza la frase que define a los arquetipos como *eones o tiempos condesados*.

Las designaciones manifestadas acerca del imaginario cultural, le permiten a Sánchez Capdequí (1999) afianzar la frase de *universales concretos*, como los arquetipos de condensaciones aposteriéricas- connatas, y con resonancias semánticas abiertas continuamente a vivencias colectivas futuras, a diferencia de las ideas

platónicas, que son inmunes a la participación imaginativa y creadora de las sociedades. De este modo, plantea el campo social de incidencia del imaginario, llegando a afirmar que: “...*los arquetipos ejemplifican una actitud, cierto modo de ser-situarse frente al mundo...*” (p.55).

Esa aseveración sustenta en la postura de Sánchez Capdequí (1999) que, los arquetipos en las formaciones mitológicas se diseminan, se expresan en las maneras más diversas y se manifiestan en tiempos y espacios distintos, y aunado a eso, se constituyen de un modo <mágico>, pues las imágenes funcionan en el imaginario por metamorfosis, transformación o transustanciación, o sea por medio de desplazamientos (metonimia) y condensaciones (metafóricamente) de la energía. Parafraseando Sánchez Capdequí (1999) de nuevo a algunos autores señala que, según Jung, los arquetipos tienen un doble aspecto simultáneo: son *imagen y emoción*, que para Maffesoli, son *imagen y pasión*, para Otto, *imagen y numen*, o finalmente para Freud, *imagen e ilusión social*; por tanto, no son representaciones heredadas sino posibilidades de representación; siendo que se revisten de atemporalidad y ahistoricidad, cargadas a su vez de dinamismo, subjetividad e impureza, que confluyen en definitiva en la no copia ni reproducción y en el no sometimiento a claves morales, como arquetipos buenos o malos.

La relatividad adjudicada al arquetipo, genera según Sánchez Capdequí (1999), una reacción *a priori* por su naturaleza ambivalente; y de proyección *a posteriori*, siendo que sus contribuciones se consuman simbólicamente en una determinada forma de vida. En esta condición señala dos tipos de imaginarios,

retomando los planteamientos de Jung, donde remite al primero, como el *imaginario de la especie o transhistórico*, y un segundo, llamado *imaginario local o histórico*, que responde a las concreciones sedimentadas que al acumularse conforman ese universo cultural de la especie. En consecuencia, las disecciones del imaginario como continente y contenido es referencia para definir los modos de ser del imaginario cultural en su contexto, planteando cuatro caracteres que se desarrollan a continuación.

1.5.2. Modos de ser del imaginario cultural.

Sánchez Capdequí (1999), reconoce cuatro caracteres en el modo de ser del imaginario cultural, definiéndolos como: magma, sincronicidad, circularidad y religiosidad, aportando en el desarrollo de cada uno de esos indicadores que formulan y postulan los arquetipos. Al referirse al *magma* toma en consideración la originalidad y ocultas; cuando plantea lo *sincrónico*, refiere la condición de potencial y atemporal; al recurrir a lo *circular*, manifiesta su condición cíclica; y por último, en el modo *religioso*, diferencia los estatus de cada término alusivo a la religiosidad, para determinar el factor de patrimonio espiritual heredado, tal como se desarrolla a continuación.

1.5.2.1. Magma.

En toda sociedad fluye un magma originario y soterrado en medio de la estructura sistémico-funcional, tal como lo refiere Castoriadis (1989), medio que le permite a Sánchez Capdequí (1999) expresar que, ese magma se manifiesta luego del encruzamiento, asociación y transformación de una serie de protoimágenes, en las cuales por el proceso de dinamización una de éstas se impone, separándose de las demás y convirtiéndose en una nueva representación del mundo; por tanto, para Sánchez Capdequí, el magma “...refiere a la capacidad de formalización, esquematización e institución de símbolos...” (1999, p.73); pero que, por su condición de abismo es vulnerable a indefinidas y precarias posibilidades de establecer lenguajes, de crear diversas formas de apalabrar el mundo y de instituir horizontes comunes, por el contrario, responde a configuraciones de corta permanencia, retomando así de Balandier, la frase donde revela que el magma es “...una obra colectiva jamás lograda y siempre por continuar” (p.62).

La visión magmática deja de manifiesto que, todo grupo humano en su sistema de organización prefigura un mundo imaginario, rompiendo con la postura occidentalizada de modernidad, tal como lo califican Cornelius Castoriadis (1998) y Sánchez Capdequí (1999), pues, desde esta perspectiva las estructuras racionales y autónomas dominadas por lo lógico-inferencial y lo cuantitativo se ven desplazadas, dando cabida el caos, el abismo, lo irreductible y lo mutable, hasta concretarse y diluirse posteriormente, generando una nueva forma de ver e interpretar el mundo.

1.5.2.2. Sincronicidad.

La internalización del término es apropiado por Sánchez Capdequí (1999) desde los planteamientos de Jung, a quien le adjudica el haber señalado que, lo sincrónico del modo de ser del imaginario cultural está referido por: la solidaridad significativa, lo latente y lo atemporal. Por tanto, estas acciones sugieren en el legado arquetípico una constante relación de sentido y procesos de creación, donde el tiempo cronológico y lineal se rompe, y aparece un horizonte infraestructural de significados vividos por los antepasados, que en palabras de Peat, referido por el mismo Sánchez Capdequí, respondería a los acontecimientos individuales como medio de revelar y expresar la totalidad del universo.

La forma de aprehender Sánchez Capdequí (1999) el imaginario cultural, lo lleva a desplazar el término de *creatio ex nihilo*, planteado por Castoriadis (1997), debido a que éste refiere que, existen una serie de restricciones de tipo externo, interno, histórico e intrínseco, tal como se definieron anteriormente, aportando Sánchez Capdequí que todo proceso de constitución de sentido social, de proyección figurativa y de auto-representación remite a un magma de permanente relación y remisión, preexistiendo por tanto a toda ordenación institucional de la experiencia colectiva; así, la sincronicidad del imaginario se produce por la existencia de un protoorden primordial, que al generarse un acto de creación, ya sea: social, científico, artístico, entre otros; se reactiva; concluyendo que, en estos procesos de creación arquetípica se conjugan las vivencias del grupo y, el principio de orden y estructura.

1.5.2.3. Circularidad.

Para Sánchez Capdequí (1999) el imaginario cultural, en medio de su creatividad, remite a la vuelta y regreso de lo arquetípico, por tanto a un tiempo cíclico y recurrente, el cual se contrapone al tiempo homogéneo y unidireccional, designado por un esquema de fondo, definido como escatológico, donde se persigue una huida hacia adelante, que marca un tiempo irreversible definido por una entidad metafísica, que puede denominarse: Dios, razón, entre otros. Por tanto, en este proceso de circularidad se recurre a un descenso al reino de la metáfora y luego al fusionarse la vivencia grupal con la imagen regenerada asciende hasta la racionalidad, llevando a la fijación y estabilización del arquetipo, que según Benjamin, citado por el mismo Sánchez Capdequí (1999), abre, despeja y descubre nuevos horizontes, y que a su vez, enmarca la *Ontología arcaica*, por responder a un inacabable nacimiento-muerte-regeneración, circunscrito en el simbolismo de las sociedades primitivas y por ende en lo sagrado, deviniendo posibles actualizaciones históricas.

Desde ese enfoque, Sánchez Capdequí (1999), retoma el discurso de Castoriadis (1990), quien señala que, las conexiones naturales e históricas que se producen en el imaginario son ilimitadas e irreductibles, puesto que, el significante supera siempre la vinculación rígida a un significado preciso, sin que por esto se genere una adición, combinación o síntesis de los elementos en el arquetipo naciente, el cual tiene un sentido radicalmente nuevo a lo que le precedía y de lo que se sirve para su configuración.

1.5.2.4. Religiosidad.

Este cuarto modo de ser del imaginario, según el planteamiento de Sánchez Capdequí (1999), remite a la forma cómo el presente histórico responde a sus interrogantes existenciales a través de un pasado básico, con el cual se conecta en la búsqueda de protofiguras evocadoras hasta lograr representarse con una de éstas, llevándolo a afirmar que: “...*bajo toda forma social, por muy secular que una sociedad pueda llegar a ser, pervive un sustrato religioso y primordial en el que anida la unidad y solidaridad del género humano*” (p.83). Ahora bien, el proceso que se genera en el acto de creación social y de recuperación de lo arquetípico, refiriéndose Sánchez Capdequí a Eliade, se pone de manifiesto al hacerse el grupo humano contemporáneo de los dioses, mediante la reactualización del tiempo primordial en que se cumplieron las obras divinas.

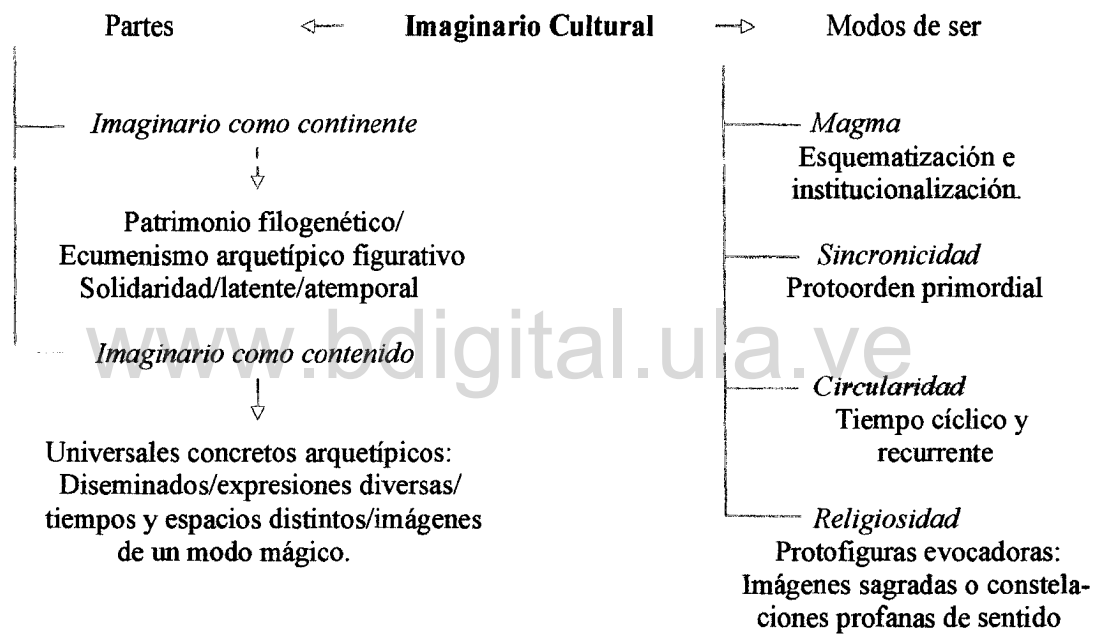
El acercamiento planteado a la religiosidad en el imaginario, como impronta creativa y suscitada a su vez con la humanidad primordial o protohistórica, es referencia para señalar Ortiz Osés, citado igualmente por Sánchez Capdequí (1999), que, en un núcleo todo sentido siempre es religioso, siendo sus posteriores interpretaciones o sentidos los que se secularizan, “presentificándose” en *imágenes sagradas de sentido*, como puede ser el caso de Jesucristo, pero también se pueden hallar en *constelaciones profanas de sentido*, tal como se enuncia en la idea de progreso, entre otras. En consecuencia, el funcionamiento creador del imaginario cultural, es la puesta en escena de los antepasados arquetípicos como vías para

canalizar axiológicamente la intersubjetividad histórica, recreando, recuperando y revitalizando las experiencias filogenéticas.

Dentro de esta experiencia de religiosidad, aparece la definición de lo *religioso*, entendido como aquello que se encuentra separado de la confesionalidad y enfocado a recuperar las pautas arcaicas de representación legadas; a diferencia del concepto de *religiones*, el cual es enfocado desde una segunda acepción, tal como lo plantea Durkheim (1968), refiriendo al sistema solidario de creencias y prácticas piadosas que se unen bajo la estructura de una denominada iglesia; aunque para Sánchez Capdequí (1999), estas experiencias colectivas o iglesias, dentro de las cuales cabe mencionar el cristianismo, son religiosas por principio, siendo que su dimensión explicativa del mundo y su cosmovisión se autoconfiguran y autorepresentan arquetípicamente, recuperando el patrimonio espiritual de la humanidad, y es luego cuando se despliega el proceso de encarnación institucional.

De este modo, el discurso para comprender el imaginario cultural que plantea Sánchez Capdequí (1999), se integra a la visión del imaginario social que se proyecta desde los postulados de Castoriadis (1998, 1975), constituyendo un lenguaje sinérgico entre la imagen, la imaginación y el imaginario como referente de las Ciencias Sociales, específicamente desde la Sociología, la Antropología, la Filosofía y la Psicología, sin desligar otras disciplinas que se ven implícitas; y estableciendo parámetros de análisis para con imaginarios en específicos, por referir en el *imaginario social* sobre la intangibilidad o idea creada por la sociedad, y luego desde el *imaginario cultural* sobre la tangibilidad, por la materialización y diferenciación en

cada grupo étnico, permitiendo así, en la categoría de lo social la referencia religioso-espiritual, enfocado en el caso de estudio desde el catolicismo, y posteriormente, desde el campo cultural en la presencia tangible de estos referentes sociales a través del objeto que surge como arquetipo visual, con sus posibles recreaciones o trasmutaciones (Ver: Cuadro N° 04).



Cuadro N° 04
 Imaginario cultural: partes y modos de ser, según Sánchez Capdequí.
 Realizado por: Luis Alfonso Rodríguez, 2012.

1.6. Imaginario religioso.

La presencia del imaginario religioso circunscrito al imaginario sociohistórico, como categoría constituida y proclive a variables, tiene su fundamento en el género humano por su condición de ente consciente y pensante, pero a su vez creativo y diverso; mostrando un estado interior que se remite a una dimensión superior en pro de instituir una condición y un modo de vida, sujeto a condiciones espacio-temporales, pero siempre en búsqueda de su patrimonio espiritual heredado. De este modo, al referir a Durand, el mismo Sánchez Capdequí (1999), expone que, el hombre en principio es *homo symbolicus*, medio que lo conduce a ubicar un referente de trascendencia y lo lleva a la sacralización y consagración de *homo religiosus*, donde se establece el nexo con las llamadas *imágenes sagradas de sentido* y *constelaciones profanas de sentido*, siendo las constelaciones resultados de las imágenes, tal como se señaló recientemente en el modo de ser religioso del imaginario.

Ahora bien, la forma de comprender el *homo religiosus*, desde los planteamientos fenomenológicos de Eliade (citado por De Sahagun Lucas, 1982), se expresa en dos características de lo sagrado: a.-*ruptura de nivel ontológico* y, b.-*realidad por excelencia*.

- a. *Ruptura del nivel ontológico*: Eliade, según De Sahagun (1982) plantea que, las llamadas realidades hierofánicas se dan en lo intangible a partir de las estructuras espacio-tiempo, y en vivencias personales, dentro de las que cabe

mencionar la mística, o en expresiones tangibles a través de objetos materiales, tales como piedras, obras de arte, entre otros; convirtiéndose estas realidades en sedes de un poder desconocido, sin perder su esencia de origen.

- b. *Realidad por excelencia*, plantea Eliade (citado por De Sahagún Lucas, 1982) que, responde a la manifestación de la nostalgia del ser que padece la persona, llevándolo a convertirse en el centro del mundo y en la fuente misma de la realidad absoluta, abertura que le asegura la comunicación con los dioses. Así, De Sahagún Lucas (1982), señala que, en la estructura espacio-temporal sagrada ocurre algo semejante, puesto que, existe un retorno a los orígenes que permite conectar con la condición en la cual se hallaba el mundo en su nacimiento, “...encontrando de este modo la presencia de los dioses en el mismo acto con el que recupera al mundo en su pureza y frescura originaria” (1982, p. 52).

La afirmación fenomenológica de una ruptura y una realidad expresada en lo sagrado como determinante de la actitud religiosa, tal como lo refiere De Sahagún Lucas (1982), es la conexión para revisar la cualidad psicológica que adopta el hombre frente al escenario de supremacía que irrumpe de pronto en la vida. Otto, citado igualmente por De Sahagún Lucas (1982) refiere a este escenario a partir de tres estados interrelacionados:

- a. *Tremendo*: por el estado de temblor y pavor que se produce en la persona, debido a que experimenta su radical finitud.

- b. *Misterio*, causado por la admiración y asombro, que lo lleva a un sentimiento de fuerte atracción, por un lado, y repulsión por el otro.
- c. *Fascinante*: este último estado de la persona religiosa desde lo sagrado, conforma lo admirable, hecho que lo arrebatara y lo hechiza hasta llegar al éxtasis, pues la divinidad trascendente e inabarcable entra en contacto.

La presencia de estas dos disciplinas: la Fenomenología y la Psicología, tal como lo plantea De Sahagún Lucas (1982), desde los postulados de Mircea Eliade y Rudolf Otto, respectivamente, afianzan las bases para que establezca seis caracteres, que según su planteamiento definen los rasgos esenciales de lo religioso, estos son: *carácter dinámico, carácter emocional, carácter místico, carácter doctrinal, carácter colectivo-ecclesial, y carácter inmanente-trascendente.*

1. *Carácter dinámico*: responde a la actitud que asume la persona con visión a su desarrollo integral, acercándose a la realización de este ideal a través de la integración o incorporación de una concepción del absoluto.
2. *Carácter emocional*: manifiesta la dimensión afectiva del ser humano, donde según De Sahagún Lucas (1982), clasifica este carácter en dos formas de expresión: una negativa, que remite al temor, y la otra positiva, expresada en el amor y confianza.
3. *Carácter místico*: concierne a la dimensión más profunda del ser humano, siendo, perteneciendo y viviendo en función a otro, en consecuencia, se siente fiel colaborador de la presencia que los invade.

4. *Carácter doctrinal*: es el resultado de la fe y la creencia, bases del área dogmática de toda religión, manifiesta en las revelaciones y las tradiciones.
5. *Carácter colectivo-ecclesial*: remite a la condición de revestimiento comunitario que define a la persona religiosa, por estar en continuo vínculo ontológico con sus semejantes, pero además implica el aspecto externo de las estructuras sociales concretas, y el aspecto interno por la forma ecclesial, acordada por el significado de organismo y confraternidad que lo envuelve.
6. *Carácter immanente-trascendente*: es el último de los rasgos esenciales que le atribuye De Sahagún Lucas (1982) a lo religioso, y remite a la forma como la divinidad se hace presente en la conciencia del ser humano, apareciendo así el acto de interpelación divino.

Estos principios que dominan sobre el imaginario religioso y que sirven de fundamentos básicos para la comprensión espiritual desde las distintas concepciones ideológicas y en los cuales, De Sahagún Lucas (1982), enfatiza en los tres primeros caracteres, contribuyen a exponer los perfiles que se forman en un imaginario en la religión, tal como se expone a continuación, pues, cada movimiento espiritual ritualiza y experimenta de distintas maneras la forma de acercarse al concepto de absoluto o de ideal.

1.6.1. Imaginario en la religión.

El planteamiento de un imaginario en la religión lleva a la revisión de las propuestas de Durkheim (1968), para acercarse a las formas elementales de la vida religiosa, quien propone que:

Las necesidades de la existencia nos obligan todos, creyentes e incrédulos, a representarnos de alguna manera esas cosas en medio de las cuales vivimos, sobre las cuales tenemos sin cesar que formular juicios, y que debemos tener en nuestra conducta (pp. 28-29).

Desde esa concepción, la religión se define en función de los caracteres que se encuentran en ella, así para Durkheim (1968), la religión tiene el principio de ser instructiva, con unas nociones que la caracterizan:

1. Sobrenatural o el orden de las cosas, que superan el alcance del entendimiento humano, impuestas por ese mismo ser humano y aceptada por la mayoría.
2. Divinidad, donde la religión no se limita a la idea de dioses o de espíritus, siendo que *“Todas las virtudes religiosas no emanan de personalidades divinas...”* (p. 39).
3. Sistemas de mitos, dogmas, ritos y ceremonias, que forman la relación de las partes en un todo. Así, esas creencias religiosas, según Durkheim (1968), ya sean simples o complejas muestran un carácter común: lo profano y lo sagrado, donde se da la metamorfosis.

El último numeral, desencadena en Durkheim (1968) una profundización en el tema de lo sagrado del imaginario en la religión, donde propone que “...por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una piedra, un árbol, ... una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada” (p. 41). Por tanto, esa conexión, dada por una coordinación y subordinación, crea cierta unidad, donde sus ritos y creencias constituyen una religión, que reconoce la pluralidad de cosas sagradas, aunque hace la salvedad que “...pueden existir grupos de fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión constituida...” (p. 45). Afianzando esta aseveración con la presencia de los cultos agrarios, los cuales, considera que, han sobrevivido en el folklore, y en algunas oportunidades ni siquiera como cultos, sino como una ceremonia o rito particular.

En consecuencia, esa forma de entender Durkheim (1968), el fenómeno religioso, lo lleva a firmar que “Una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias a todos aquéllos que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia...” (p. 49). Ahora bien, esto permite proponer tres concepciones para aproximarse a la religión elemental: el animismo, el naturalismo y el totemismo, puntos referenciales y prácticos de encuentro con la investigación planteada. Estando referido el animismo, a los seres espirituales; el naturalismo, se dirige a las cosas de la naturaleza: fuerzas cósmicas y objetos que pueblan la superficie de la tierra, y finalmente; el totemismo, o referencias al reino animal y vegetal, tal como se puede evidenciar a continuación.

1.6.1.1. Animismo.

La aprehensión de la concepción animista, como referente del imaginario en la religión, tomado del planteamiento de Durkheim (1968), responde a una etapa del desarrollo de la humanidad, donde el sueño se hace el punto focal y aparece la interpretación de esta creencia en el mundo de los espíritus, tal como lo plantea tiene por objeto:

...los seres espirituales, los espíritus, almas, genios, demonios, divinidades propiamente dichas, agentes animados y conscientes como el hombre, pero que sin embargo se distinguen de él por la naturaleza de los poderes que se les atribuyen y, sobre todo, por el carácter particular de que no afectan los sentidos de la misma manera: normalmente no son perceptibles a los ojos humanos (pp. 51-52).

1.6.1.2. Naturalismo.

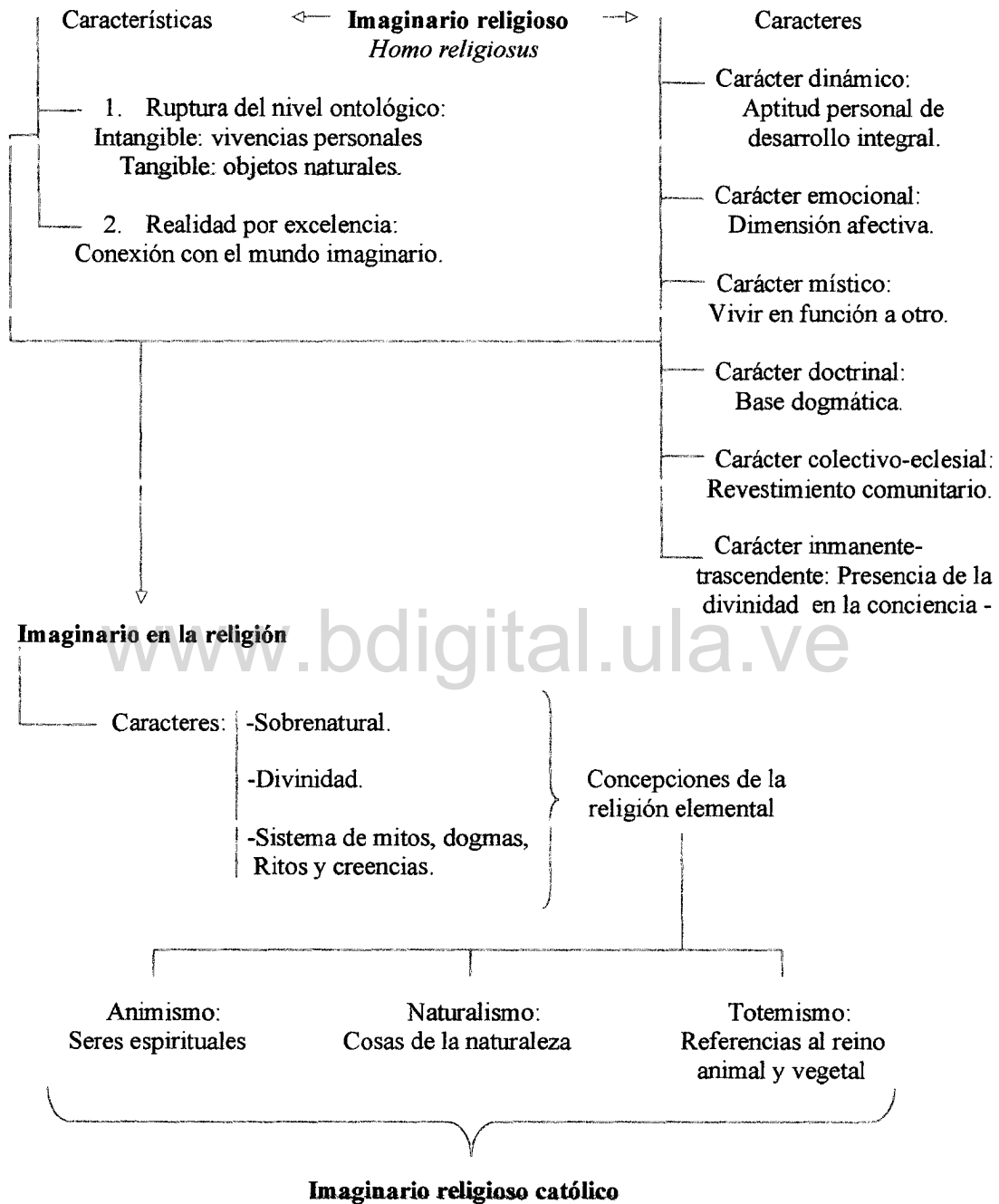
Esta segunda concepción, responde según Durkheim (1968), a la forma de apoderarse el ser humano de las fuerzas cósmicas, donde podemos encontrar los vientos, los ríos, los astros, el cielo, entre otros; o también proyectarlo a los objetos que pueblan el globo terráqueo, entre estas: las plantas, los animales, las rocas, entre otros. Sin embargo, tanto el naturalismo como el animismo, responden a procesos de desarrollo de la cultura humana, porque fueron divinizados, según sus estudios, tardíamente, haciendo de las manifestaciones cósmicas su principal interés.

1.6.1.3. Totemismo.

El aporte de Durkheim (1968) a la sociología y en especial a la sociología de la religión, está en la puesta en uso de esa tercera concepción o manera de encontrarnos con las formas elementales de la vida religiosa, el tótem; mostrando de este modo, la prioridad y precedencia que el culto de los individuos rinde a la propia sociedad, manifestándose el culto a animales y vegetales con los cuales el ser humano se encontraba en igualdad.

La fase de comprensión de la religión elemental expuesta por Durkheim (1968), desde la aproximación a la religión primitiva, nos lleva a acercarnos a la definición del imaginario en la religión, el cual es planteado por Pintó (1996), quien expresa que, luego de observar la historia de las religiones, identifica variaciones de códigos en el devenir y encuentra tres formulaciones específicas: sagrado/profano, salvación/condenación, y a partir de la modernidad, inmanencia/transcendencia.

El interés se centra así en el primer código que plantea Pintó (1996), por el hecho de lo sagrado/profano, y su vínculo con el imaginario religioso católico, pues Pintó refiere que, el código responde al orden cosmológico, donde lo sagrado, prohíbe, reserva y separa de lo profano, que revela lo habitable, común, usual, accesible; haciéndose santificaciones, que se dan por las fiestas y que contribuyen a construir un calendario sagrado, con la condición cíclica y que “...a través de ese código las religiones administran la mundanidad desde una posición legitimadora por la representación de lo numinoso y tremendo” (s/p); (ver: Cuadro N° 05).



Cuadro N° 05
 Imaginario religioso, en la religión y en la religión católica.
 Realizado por: Luis Alfonso Rodríguez, 2012.

1.6.2. Imaginario religioso católico.

La religión católica, retomando el postulado de Durkheim (1968), tiene como principio el animismo, que se constituye sobre la base de una iglesia, que no sólo cree y anuncia, sino que ella misma es expresión del cuerpo de su fundador, Jesucristo, de acuerdo a la doctrina paulina (Ef 1, 22-23). Así, el catolicismo “... *admite, además de la personalidad divina, por otra parte triple al mismo tiempo que una, la Virgen, los ángeles, los santos, las almas de los muertos, etc.*” (Durkheim, 1968, p.44).

El tema que nos concierne, el imaginario religioso católico que se establece desde la institucionalización y su devenir histórico de la iglesia, es reconocido según Rodríguez (2005), por la expresión cultural absoluta que se consolida en dos categorías: el culto de adoración o también denominado culto tríadico, y el culto de veneración a través del culto a los santos y ángeles o culto dúlico, y su prolongación, en el culto de la Virgen María en sus distintas advocaciones o culto hiperdúlico, por ser la gran servidora. Esos cultos absolutos, son susceptibles a lo relativo, según García (1976) y De Pedro (1998), al ser plasmados en los imaginarios iconográficos.

1.6.2.1. Culto de adoración o culto tríadico.

Según Ortega (2002), este culto comprende tres niveles de revelación: el primero ó nivel sacral, el segundo ó nivel de los patriarcas hasta los profetas, y el tercero ó nivel de Cristo hasta siempre. En el nivel sacral, el medio de conexión de Dios con los hombres son los mismos elementos de la naturaleza. El nivel de los

patriarcas hasta los profetas, responde al proceso del desarrollo del culto judío y sus relaciones con el entorno, donde de las prácticas culturales plurifacéticas que se expresaban en el politeísmo reinante se separa Israel. De este modo, la veterotestamentaria se constituye en la fuente de esa revelación, refiriendo la figura de un Dios Padre que acompaña, protege y guía a su pueblo por medio del Espíritu Santo, que mantiene latente la esperanza del Mesías, *“Puede verse entonces, como el Judaísmo, ya como religión monoteísta, expresa su connotación religiosa a través de las prácticas culturales de adoración al Dios, uno y verdadero (Dt 6,4), base del catolicismo y por ende, de la fe en Dios uno y trino”* (Rodríguez, 2005, p. 18).

El tercer nivel, de Cristo hasta siempre, connota la revelación de su unión hipostática Dios-Hombre. Siendo hombre, se convierte en el sujeto de culto a su Padre Celestial, esencialmente en la inmólación y ofrecimiento en la cruz; pero, siendo Dios, se hace acreedor de objeto de culto, luego de la resurrección y ascensión, como el *Kiryos*, el Señor, quien es adorado por la filiación divina y la íntima relación con el Padre (Jn 14,10b).

La Iglesia Católica, para ordenar y estructurar ese culto triádico ha sistematizado, tal como nos lo señala Durkheim (1968), por medios de calendarios cíclicos, la celebración de los misterios de la fe, centrándose en la figura de Jesucristo, el Espíritu Santo y la Santísima Trinidad, quedando exenta la presencia de Dios Padre, pues en palabras del apóstol Pablo, Jesús es la *“imagen del Dios invisible”* (Col 1,15).

Así, podemos encontrar en el catolicismo, referencias a Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo y, Dios uno y trino, tal como se observa a continuación.

- Dios Padre: responde a la persona del principio “fontal” de la divinidad, es decir, la fuente de donde procede las demás personas del misterio trinitario. Esa adoración está exenta del culto relativo por el hecho de la inaccesibilidad al Creador.
- Dios Hijo: segunda persona de la Trinidad, Jesucristo, en quien hay dos naturalezas: la naturaleza humana, que lo hace hombre, y la naturaleza divina, que lo hace Dios; surgiendo en él tres categorías de aprehensión:
 - Dios revelado: refiere la presencia de Jesucristo en las Sagradas Escrituras o en la Tradición apostólica y patristica.
 - Dios aparecido: responde al reconocimiento de la Cristofanía o manifestación de Dios-Hijo ya sea de forma matérica o inmatérica.
 - Dios inspirado: expresión de la fe del pueblo de forma particular, conocida también con el nombre de relevación privada del Dios-Hijo.
- Dios Espíritu Santo: tercera persona de la Trinidad, mayormente como un símbolo de unificación, pero en algunas oportunidades históricas, truncada por herejías que humanizan su condición.
- Dios Trinitario: recapitula las tres personas de la trinidad celestial, y en la cual se han producido variantes al intentar explicar el contenido de este dogma, pero siempre con el propósito de mostrar la unidad de la divinidad.

1.6.2.2. Culto de veneración.

En esa categoría de expresión de fe encontramos, dos niveles de expresión, tal como se anunció anteriormente, el culto dúlico ó culto de veneración a los santos y ángeles, y su proyección a la gran servidora la Virgen María, con el culto hiperdúlico; que se da a las advocaciones, según las revelaciones dogmáticas, gracias a la prolongación de la santidad.

1.6.2.2.1. Culto Dúlico.

Desde el ámbito del culto dúlico surgen prototipos o arquetipos de santidad en el devenir de la Iglesia, según sean las necesidades espirituales, intelectuales o físicas en un espacio y tiempo definido; propiciando cinco categorías, que se sustentan en *Las Normas Universales sobre el Año Litúrgico y sobre el Calendario* (1980); las cuales establecen: Santos Apóstoles y Evangelistas, Santos Mártires, Santos Pastores, Santos Doctores, Santas Vírgenes, Santos y Santas, y Santos Ángeles.

- Santos apóstoles y evangelistas: comprende los catorce hombres¹ que se agrupan luego de la Pascua de Resurrección, de los cuales formaban parte los cuatro evangelistas: Mateo, Marcos, Lucas y Juan.

¹ El Colegio Apostólico conformado por: Pedro, Juan, Santiago, Andrés, Felipe, Tomás, Bartolomé, Mateo, Santiago hijo de Alfeo, Simón el Celote, y Judas el hijo de Santiago, agrega a San Matías como sucesor de Judas Iscariote (Hch 1, 12-26); a San Pablo, después Pentecostés y de su conversión, como apóstol de los gentiles (Hch 9, 1ss); y a Bernabé como *hijo de la Consolación* (Hch 4,36), venerado por la Iglesia como apóstol y santo.

- Santos Mártires: la conforman los confesores que se hace testigos de la fe entregando su vida por el dolor y el sufrimiento causado por otros.
- Santos Pastores de la Iglesia: agrupa a los varones que reciben de la Iglesia el encargo de la triple misión de enseñar, santificar y gobernar al pueblo de Dios, donde están los *Papas, Obispos, Pastores, Fundadores de Iglesias, y Misioneros*.
- Santos Doctores de la Iglesia: refiere a los escritores que fueron designados por la Iglesia con dicho título, debido a la ortodoxia de sus obras, la clarificación de la doctrina y la santidad de sus vidas.
- Santas Vírgenes: Esta categoría congrega a *Las Santas Vírgenes*, que refiere a las mujeres que encontraron en la virtud de la castidad la convicción de vida para el encuentro con Dios; y a las *Santas Vírgenes y Mártires*, apelativo este último que se suscita por la muerte en defensa de este condición de vida.
- Santos y Santas: responde a hombres y mujeres que durante su existencia terrenal alcanzaron la perfección, y la unión con Dios y el prójimo.
- Santos Ángeles: responde a seres espirituales, con misterios específicos para el servicio de Dios y custodia de los humanos. Así, la Angelología judeocristiana divide a los ángeles en tres jerarquías, cada una de éstas integradas por tres coros. La primera incluye a los *serafines, querubines y tronos*. La segunda, a las *dominaciones, potestades y virtudes*. La tercera, los *principados, arcángeles y ángeles*.

1.6.2.2.2. Culto Hiperdúlico.

La referencia cultural expresada a la Virgen María en sus distintas advocaciones, según Ricciardi (1980), se alcanza desde dos planos: el culto y el dogma. El culto, responde al afecto que la comunidad de creyentes impulsada por favores recibidos, según su fe, de necesidades terrenales expresa en ella, surgiendo el denominado culto público, el cual regulariza la institución eclesiástica, y el culto privado, que son manifestaciones de piedad popular; al igual que, las denominadas *mariofanías*, o apariciones que se acompañan de mensajes, figuras, signos y símbolos, que aunque conciernen a las revelaciones personales tienen connotación universal para los adeptos a dicho credo. Por su parte, el dogma, expone verdades de fe, que son inaccesibles a la razón, pero que en principio todo profeso debe aceptar, siendo que, el Magisterio Eclesiástico lo institucionaliza a través de bulas, encíclicas y/o concilios.

La reverencia a la Virgen en la Iglesia católica, muestra cuatro categorías en su devenir histórico, que conforman el imaginario mariano:

- Virgen aparecida: de comprobación incierta, considerada como Mariofanía.
- Virgen dogmática: declaración de fe establecida por la Iglesia, esclareciendo la doctrina.
- Virgen revelada: de origen bíblico, que constituyen la revelación pública.
- Virgen inspirada: expresión del creyente particular, también conocida como revelación privada (ver: Cuadro N° 06).

IMAGINARIO CULTURAL

<i>Imágenes alusivas al Culto Diácono</i>	Imágenes de los Ángeles	Potestades	Principados	Serafines	
		Tronos	Dominaciones	Ángeles	
		Virtudes	Querubines	Arcángeles	
	Imágenes de los Santos	Imágenes de los Santos pastores de la Iglesia	Imágenes de Santos y Santas		
			Imágenes de las Santas vírgenes		
			Imágenes de los Santos Doctores de la Iglesia		
			Misioneros		
			Fundadores de Iglesias		
			Obispos		
			Papas		
	Imágenes de Santos mártires				
	Imágenes de los Santos Apóstoles y Evangelistas				
<i>Imágenes alusivas al Culto Hipervitánico</i>	Imágenes dogmáticas	Reglamentadas por la Iglesia con características uniformes			
	Imágenes aparecidas	Aquellas que tienen un origen incierto y sin comprobar			
	Imágenes inspiradas	Donde el artista plantea con libertad la imagen y el motivo			
<i>Imágenes alusivas al Culto Triádico</i>	Imágenes de la Santísima Trinidad	Trinidad Padre e hijo entronizados con la Paloma volando			
		Trinidad Capasso Patris			
		Trinidad Trono de Gracia			
		Trinidad Paternistas			
		Trinidad Trifacial			
		Trinidad antropomorfa			
	Imágenes de Dios Espíritu Santo				
	Imágenes de Dios Hijo	Imágenes inspiradas			
		Imágenes aparecidas			
		Imágenes reveladas			
Imágenes de Dios Padre					

Cuadro N° 06
 Imaginario cultural, según la liturgia y la teología pastoral católica.
 Realizado por: Luis Alfonso Rodríguez, 2005.

1.7. Imaginario en el Arte.

En el desarrollo del numeral tenemos como propósito mostrar los postulados que se presentan en el imaginario social y que se establecen a través de las instituciones y las significaciones, tal como lo plantea Castoriadis (1998), haciéndose continente del patrimonio filogenético, donde según Sánchez Capdequí (1999) se dan los denominados ecumenismos arquetipo-figurativos, acción de la fantasía y resurgimiento de protoimágenes, a la potencialidad atemporal, al carácter cíclico, y al referente espiritual que toma vida en lo material, dígase en la imagen o icono, que reproduce esa realidad intangible.

En principio, debemos señalar que, el imaginario artístico, es entendido en esta oportunidad desde la postura teórica de Gombrich (1997), quien expone que, una cultura se representa así misma mediante la utilización simbólica de las imágenes, por tanto, las imágenes son objetos culturales de accionar de un tiempo y un espacio, que muestra su carácter polisémico.

De este modo, el acercamiento al imaginario en el arte se da por reunir las distintas expresiones de concepción de la obra, sin limitar esa creación al material, la técnica, el creador, el formato, entre otros, ampliando por ende, ese imaginario a distintas categorías, dentro de las que cabe destacar: las dos más tradicionales y de reconocimiento como obras de arte, la pintura y la escultura, pero proyectada a la estatuaria, la imagen de farol, la talla popular, la imaginería, y en la contemporaneidad a las nuevas tendencias, donde se diversifica la producción del objeto artístico, en su propia creación como en sus materiales y técnicas.

1.7.1. Imaginario en el arte religioso católico.

La forma de concretarse el imaginario socio-cultural en la mayoría de las sociedades es a través de las religiones, donde se plasman de manera tangible las realidades espirituales, surgiendo los objetos de culto, que en definitiva son objetos de la cultura. Así, la religión católica, desde la institucionalidad como iglesia, se influencia de la imagen, según Belting (2009), como parte de su tradición cultural.

El judaísmo, en el cual tiene sus fundamentos el catolicismo, como religión monoteísta y donde nace y crece Jesucristo, práctica una aparente negación de las imágenes, pero en su propio devenir se proyectan signos y símbolos, dentro de los que aparecen Las Tablas de la Ley en el Monte Sinaí (Ex 19); el levantamiento del estandarte en el desierto (Nm 21, 4ss); y los querubines como símbolo de su presencia en el Arca de la Alianza (Ex 25, 18-21), entre otros, que hacen en esa religión anicónica la presencia de imaginarios culturales tangibles.

Ese precedente, más el momento de instauración del catolicismo en la cultura grecorromana, marcó pauta para la conformación de un imaginario artístico que se mantiene en el tiempo, pero que, según Belting (2009), tuvo su mayor fuerza tanto en Occidente como en Oriente en los mil cuatrocientos años que comprende desde finales del mundo clásico hasta los comienzos de la Edad Moderna, abarcando por tanto la referida Edad Media, y que posteriormente a nivel del Nuevo Mundo, según Sebastián (1992), se proyecta durante trescientos años más, que inicia con el período de conquista hasta lo que se definió como el cierre de la colonia iberoamericana, sin por eso descartar la fuerte influencia que se vive aún en la actualidad.

De ese proceder histórico nos encontramos con distintos conatos de imaginarios artísticos, que según Rodríguez (2005), se distinguen por el uso y lugar de éstos, puesto que, el uso determina su condición espiritual a diferencia del lugar que marca la condición social, originándose en ese mismo devenir distintas formas de concebir la imagen por las necesidades que se suscitan. Así, Plazaola (1965) y Grabar (1998), plantean cada uno de ellos tres formas de manifestarse el imaginario religioso católico, tal como se describen a continuación.

Plazaola (1965) plantea tres tipos de imágenes para clasificar el imaginario católico. El primero, refiere a la denominada *imagen de culto*, que considera de tendencia sagrada y se ubica en el altar, por ser el lugar más importante del templo atribuyendo ésta a la figura de Cristo. El segundo tipo, *imagen descriptivo-narrativa*, le asigna la función de exponer hechos y sucesos de los libros sagrados para la instrucción y evangelización. El tercer tipo, *imagen de devoción*, la signa con el carácter personal e instauro en los núcleos familiares o centros sociales, sin competir con la imagen cultural, por tanto, la ubicada en la entrada de los templos, altares secundarios o capillas anexas.

Por su parte, Grabar (1998), dispone del devenir histórico de la Iglesia para mostrar los conatos de la imagen católica, estableciendo, igualmente, tres categorías de reconocimiento de éstas: *imagen signo*, *imagen figurativa* e *imagen narrativa*; categorizando a la *imagen signo*, como aquella que indica uno o dos rasgos destacados de una persona, un acontecimiento o un objeto para identificarlo, siendo la primera en emplearse y teniendo como función informar, advertir y adoctrinar. La

De ese proceder histórico nos encontramos con distintos conatos de imaginarios artísticos, que según Rodríguez (2005), se distinguen por el uso y lugar de éstos, puesto que, el uso determina su condición espiritual a diferencia del lugar que marca la condición social, originándose en ese mismo devenir distintas formas de concebir la imagen por las necesidades que se suscitan. Así, Plazaola (1965) y Grabar (1998), plantean cada uno de ellos tres formas de manifestarse el imaginario religioso católico, tal como se describen a continuación.

Plazaola (1965) plantea tres tipos de imágenes para clasificar el imaginario católico. El primero, refiere a la denominada *imagen de culto*, que considera de tendencia sagrada y se ubica en el altar, por ser el lugar más importante del templo atribuyendo ésta a la figura de Cristo. El segundo tipo, *imagen descriptivo-narrativa*, le asigna la función de exponer hechos y sucesos de los libros sagrados para la instrucción y evangelización. El tercer tipo, *imagen de devoción*, la signa con el carácter personal e instauro en los núcleos familiares o centros sociales, sin competir con la imagen cultural, por tanto, la ubicada en la entrada de los templos, altares secundarios o capillas anexas.

Por su parte, Grabar (1998), dispone del devenir histórico de la Iglesia para mostrar los conatos de la imagen católica, estableciendo, igualmente, tres categorías de reconocimiento de éstas: *imagen signo*, *imagen figurativa* e *imagen narrativa*; categorizando a la *imagen signo*, como aquella que indica uno o dos rasgos destacados de una persona, un acontecimiento o un objeto para identificarlo, siendo la primera en emplearse y teniendo como función informar, advertir y adoctrinar. La

imagen figurativa, responde a la representación propia de personajes del cristianismo, apareciendo en los primeros años del siglo III, y la *imagen narrativa*, se sustenta, según el autor, en representar escenas bíblicas, vida de santos y sucesos de la vida y obra de María.

Desde esos enfoques de reconocimiento del imaginario religioso católico en el arte, propuestos por Plazaola (1965) y Grabar (1998), nos planteamos una revisión y acercamiento para con estas imágenes que crean un discurso según el uso y ubicación, proponiendo, del mismo modo, tres categorías, que comparten algunos de los fundamentos empleados por los autores recién mencionados, siendo éstas: el imaginario simbólico, narrativo y cultural.

1.7.1.1. Imaginario simbólico.

Definimos así a la producción de ideogramas, que acogen tanto símbolos como imágenes convencionales para representar una idea, un acontecimiento o un personaje histórico de la religión; congregando de este modo, dos de las categorías planteadas por Grabar (1998), la imagen signo y la imagen figurativa; al igual que, en Plazaola (1965), la denominada imagen de devoción. Ese imaginario tiene la función propia de identificar a modo de síntesis realidades tanto tangibles como intangibles, y se ubican en lugares, ya sean público-oficial, o de carácter comunitario: sagrado o consagrado; como privado-particular, de un carácter más individual, y supeditados de igual modo a la condición de sagrados o consagrados.

En el lugar público-oficial, en la condición de sagrados, se sitúan las piezas que identifican espacios comunitarios destinados desde el momento de la proyección al culto, tal como puertas de edificios religiosos, y *consagrados*, espacios del entorno cotidiano intervenidos por símbolos católicos, tales como plazas, parques, hospitales, entre otros. Mientras que, el lugar privado-particular, responde al espacio que destina el adepto para identificar las prácticas de culto personal; en la condición de *sagrado*, un ejemplo contundente son la demarcación en el exterior de las capillas particulares, o espacios *consagrados*, dentro de lo secular del hogar algo que identifica la religiosa expresa, ejemplo las placas o símbolos para demarcar la devoción en la fachadas de los hogares, al igual que en un vehículo, entre otros bienes muebles e inmuebles.

1.7.1.2. Imaginario narrativo.

En conciliación con Plazaola (1965) y Grabar (1998), ese imaginario responde a las representaciones *descriptivas* que exponen y explican a través de escenas, sucesos acaecidos en el canon sagrado o en la historia de la Iglesia. Se caracteriza así, ese imaginario, por tener la función de *catequizar*, misión encomendada, según García (1976), y Gombrich (1997) por el Papa Gregorio Magno (540- 604), conocido como el gran divulgador de la pintura para el proceso de enseñanza de la religión, por considerarla el libro de los analfabetos, ya en las postrimerías del siglo VI. De este modo, el imaginario narrativo, puede circunscribirse a lugares público-oficiales, como privado-particulares, ya sean sagrados o consagrados.

El imaginario narrativo público-oficial en los lugares sagrados, cumpliendo su función pedagógica, nos remite de igual manera a los recintos para el culto religioso, pero de igual modo, aparecen representado ese imaginario en espacios consagrados, aunque en un referente más secular, tales son los casos de plazas públicas, edificios gubernamentales o educativos, parques, museos, entre otros. Por su parte, el imaginario narrativo privado-particular, puede ubicarse equivalentemente en espacios sagrados privados, como capillas u oratorios, como en espacios consagrados, tales como los comedores y otros espacios de la intimidad del hogar.

1.7.1.3. Imaginario cultural.

Nos referimos con ese concepto a la producción artística que se configura en torno al culto absoluto de adoración o veneración que se tributa en la Iglesia Católica a seres divinos y terrenales, estos últimos quienes han alcanzado su exposición en los altares. Así, el imaginario cultural artístico centra la atención en la figura o retrato del personaje, donde se recurre en oportunidades a prototipos o caracterizaciones, según descripciones documentales o inspiraciones del creador del objeto cultural, con la finalidad de difundir esos principios en la piedad popular.

La oficialización de ese imaginario en el catolicismo se produce a mediados del siglo IV, cuando obtiene la libertad de culto y luego la declaración de Iglesia oficial del Imperio, por la fuerte influencia de la tradición, convirtiéndose en un medio para reforzar la fe, y más tarde llegando a generar declaraciones conciliares.

Dentro de los concilios que propician el culto a las imágenes están: el II Concilio de Nicea (787), donde según Denzinger (1963), en la sección VII, canon 302, se afirmó “...*han de exponerse las sagradas y santas imágenes...en las santas iglesias...tanto de la imagen del Señor y Dios y Salvador Jesucristo, de la Inmaculada Señora nuestra la santa Madre de Dios, de los preciosos ángeles y de todos varones santos y venerables*” (p.111). Igualmente ocurre en el Concilio de Trento (1545-1563), donde se expresa “...*deben tenerse y conservarse..., las imágenes de Cristo, de la Virgen Madre de Dios y de los otros Santos y tributárseles el debido honor y veneración...*” (Denzinger, 1963, p. 278). Y finalmente, en el Concilio Vaticano II (1959-1965), se reafirma esta doctrina, en la numeral 125, que anuncia los mismos postulados para las imágenes, en cuanto a su exposición al culto público.

www.bdigital.ula.ve

De este modo, resulta débil la propuesta de Plazaola (1965) para la *imagen cultural*, y por ende, para la *imagen de devoción*, pues esa última corresponderá igualmente al plano cultural; debido a que, la imagen que se suscita en la fe del adepto y luego que se acepta en el pueblo creyente pasa a formar parte del orden cultural y de reverencia pública. En consecuencia, este imaginario es muy *sui generi*, haciéndose acreedor de unas particulares expositivas para el culto público-oficial como privado-particular, ya sea en la condición de espacios sagrados o consagrados, que remite según Rodríguez (2005), a las denominadas imágenes devocionales entronizadas e imágenes devocionales procesionales.

Rodríguez (2005), propone que el imaginario cultural público-oficial, en los espacios sagrados, expone imágenes devocionales entronizadas, que reciben esta cualidad por formar parte de las denominadas reliquias con valores históricos, artísticos y/o religiosos, por tanto, exentas de procesiones o exposiciones a climáticos que puedan contribuir con el deterioro de las mismas. En ese espacio encontramos, igualmente, las denominadas imágenes devocionales procesionales, que comparten valores que las califican de bienes culturales, pero éstas están expuestas en mayor contacto con la feligresía, por tanto, forman parte de los rituales litúrgicos comunes y con recorridos fuera del recinto donde se protegen. En cuanto al imaginario cultural privado-particular, Rodríguez (2005), establece los mismos criterios para los espacios sagrados. Así, las imágenes devocionales entronizadas, responden a aquellos objetos que tienen un lugar privilegiado en el entorno familiar, ubicadas en oratorios, fundos o capillas particulares y que reciben culto permanente. Mientras que, las imágenes devocionales procesionales, responden a los actos de fe expresos por devotos a ciertos objetos de culto, a través de recorridos establecidos por devociones propias.

La aproximación al imaginario católico en el arte, planteado a través del imaginario simbólico, narrativo y cultural, como se observa en el cuadro síntesis que se presenta a continuación, permiten acordar el contexto de la producción artística; y a su vez, concretar de manera visual y tangible, los imaginarios socio-culturales que se forman en los estratos de cada grupo humano y que sufren procesos de metamorfosis según el tiempo y lugar, por esa capacidad de transformarse (ver: Cuadro N° 07).

Imaginario religioso católico

Imaginario Religioso Católico	Imaginario Simbólico	Público oficial	Espacio sagrado	Devociones entronizadas
			Espacio secularizado	
	Privado particular	Espacio secularizado		
	Imaginario Narrativo	Público oficial	Espacio sagrado	Devociones Entronizadas
			Espacio secularizado	
	Privado particular	Espacio secularizado		
Imaginario Cultural	Público oficial	Espacio sagrado	Devociones entronizadas	
			Devociones procesionales	
Privado particular	Espacio Sagrado	Devociones entronizadas		
		Devociones procesionales		

Cuadro N° 07

Imaginario religioso católico: un sistema de organización en el espacio y el uso.
 Realizado por: Luis Alfonso Rodríguez, 2012.

www.bdigital.ula.ve

CAPITULO II

El imaginario sociocultural religioso de los Andes merideños
Entre 1558 y 1586 del proceso de conquista y colonización de la Provincia de Mérida

2- El imaginario sociocultural religioso de los Andes merideños: un acercamiento a lo intangible a través de lo tangible.

La comprensión de los conceptos de imagen, imaginario e imaginación desde las Ciencias Sociales, la Religión y el Arte, como propuesta interdisciplinaria para sustentar y consolidar las bases de aprehensión del objeto y sujeto de estudio, el imaginario sociocultural religioso de los Andes merideños, durante la conquista y colonización entre los años de 1558-1586, sustentan el eje de la investigación. Ahora nos corresponde estructurar el proceso de acercamiento.

Para abordar este complejo campo interdisciplinario, nos planteamos dos fases procedimentales.

2.1. En la primera fase se hace énfasis en la referencia del imaginario institucionalizado por la religión católica al momento de encuentro con el Nuevo Mundo, desde la concepción del espacio sacralizado y su presencia en los Andes merideños, incursionando en la revisión histórica de los apoderamientos de los espacios por los arquetipos religiosos y sus expresiones tangibles e intangibles.

2.2. En la segunda fase, se profundiza en el imaginario desde el ámbito de lo artístico, lo religioso, lo cultural y lo social, haciéndose una retrospectiva del ser y actuar del imaginario durante la fundación de los Pueblos de Indios de Mérida en el año de 1586, que tiene como punto de partida la fundación de la Ciudad de Mérida en 1558 hasta la llegada del Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo y el intento fundacional de esos primeros pueblos de indios; sirviéndonos de este modo de los datos cuantitativos históricos y del discurso interpretativo.

2- El imaginario sociocultural religioso de los Andes merideños: un acercamiento a lo intangible a través de lo tangible.

La comprensión de los conceptos de imagen, imaginario e imaginación desde las Ciencias Sociales, la Religión y el Arte, como propuesta interdisciplinaria para sustentar y consolidar las bases de aprehensión del objeto y sujeto de estudio, el imaginario sociocultural religioso de los Andes merideños, durante los inicios de la conquista y colonización entre los años de 1558 y 1586, sustentan el eje de la investigación. Ahora nos corresponde estructurar el proceso de acercamiento.

Para abordar este complejo campo interdisciplinario, nos planteamos dos fases procedimentales.

2.1. En la primera fase se hace énfasis en la referencia del imaginario institucionalizado por la religión católica al momento de encuentro con el Nuevo Mundo, desde la concepción del espacio sacralizado y su presencia en los Andes merideños, incursionando en la revisión histórica de la apropiación de los espacios por los arquetipos religiosos y sus expresiones tangibles e intangibles.

2.2. En la segunda fase, se profundiza en el imaginario desde el ámbito de lo artístico, lo religioso, lo cultural y lo social, haciéndose una retrospectiva del ser y actuar del imaginario durante la fundación de los Pueblos de Indios de Mérida en el año de 1586, que tiene como punto de partida la fundación de la Ciudad de Mérida en 1558 hasta la llegada del Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo y el intento fundacional de esos primeros Pueblos de Indios; sirviéndonos de este modo de los datos cuantitativos históricos y del discurso interpretativo.

2.1. El imaginario como desacralizador y sacralizador en el Nuevo Mundo desde los principios de la religión católica y su expresión en los Andes merideños.

El catolicismo, desde sus inicios, como toda orientación religiosa, parte del principio, tal como lo expone Eliade (1958), de separar espacios y objetos del uso cotidiano, denominados como profanos, aunque estos espacios y/u objetos en los orígenes de la cultura preexistente tengan la concepción de sagrados, y los dedique o destine al nuevo culto.

Así, al estudiar la presencia del catolicismo en el territorio que conocemos en la actualidad como América Latina y que se define por los pueblos de lengua romance, nos encontramos con una unidad preexistente en la ideología indígena, una fragmentación originada por la ruptura y el vuelco a la unidad marcado por la religión católica, que encubre a su vez los referentes del imaginario cultural religioso ya existente.

Por ende, en esta primera fase de acercamiento al imaginario sociocultural religioso, se busca revisar los modos de adjudicación que emplean los europeos para sus poblamientos en el territorio americano sobre las referencias de los territorios concebidos y separados por los pobladores autóctonos, y la demarcando de esos espacios con nuevos significados.

Para posicionarse los europeos en las tierras del Nuevo Mundo desde el ámbito espiritual, ya en el mismo momento de la llegada de Cristóbal Colón (1436-1506), fue concebida la idea que, ellos eran enviados de Dios para la divulgación del mensaje salvífico, tal como se muestra, según Rodríguez (2012), en las cartas enviadas por el Almirante al Rey. Esa percepción hermenéutica de la realidad, manifestada por el desconocimiento o razonamiento intencionado de manipulación de las sagradas Escrituras, lleva a interpretar el discurso religioso hacia el génesis de la veterotestamentaria, aclamando y designado a esas tierras como el paraíso terrenal, en especial en el tercer viaje y la llegada a las costas de la actual Venezuela, tal como es afirmado por Vannini (1992) quien expone que, es revalorada la naturaleza, reflejada en su fauna y flora; al igual que, la calidad humana de los pobladores y el sistema de hábitat.

La penetración del Nuevo Mundo por los europeos se vio ceñida a su vez por los principios religiosos del catolicismo y ese apoderamiento de la fe entró sobre las bases espirituales que estaban preconcebidas en los habitantes del lugar, quienes marcaban y diferenciaban sus territorios con topónimos circundantes a su realidad inmediata, asumiendo muchas veces en ese proceso, según Restrepo y Correa (1997) los principios astronómicos, geométricos, estéticos y ambientales. Así, afirma Zapata (2007) que, la interpretación de esos espacios indígenas definidos y diferenciados por un nombre con significado requiere del conocimiento de la cosmogonía y la cosmología, donde los símbolos representan los dominios ancestrales, y esas relaciones simbólicas, configuran la ritualidad que se trasmite a posteriores generaciones.

Los indígenas, como primeros habitantes, por tanto, en el proceso filogenético del imaginario y el posicionamiento del espacio sacralizado, como medios para desenvolverse en el *modus vivendi*, van marcar los lugares con determinados topónimos, que tal como nos refiere Castoriadis (1998), tiene ese imaginario la particularidad de refrendar un ideario colectivo, forma parte de una memoria y de un desmarcarje en los referentes de bueno o malo, asumiendo solo el propósito de dar respuesta a sus necesidades e inquietudes, que configuran el magma.

En consecuencia, con un evidente campo de creación de instituciones, referido en el lenguaje y las normas; y en las significaciones, por los tótems, las deidades y la polis, pudiéndose abarcar ese referente, tan complejo, desvirtuado y abstracto, tal como se hacía mención anteriormente, desde el momento de posicionamiento de los europeos, quienes encubren y redimensionan tal imaginario a sus necesidades y funciones.

Recurriendo al principio de posicionamiento del espacio por parte de los europeos al momento de irrupción en América, como territorio profano y desconocido, según Salcedo (1966), se pueden encontrar cinco fases para la instauración *in situ* de los poblamientos. Iniciando con la elección del sitio, la toma de posesión, la delimitación de la plaza, la designación del solar de la iglesia, y finalmente, el solar del cabildo y formación de solares para los vecinos.

- a. **Elección del sitio:** según Brewer Carias (1998), en los inicios estuvo marcada esta actividad por la imprecisión, dejándose “...a los descubridores el libre criterio para la elección de los sitios para los pueblos, con solo la recomendación de que se investigase sobre la calidad de la tierra” (p.21). Es

posteriormente que, según Salcedo (1966) se definieron tres formas de selección del asentamiento: poblamientos de asiento, poblamientos de paso, y poblamientos transitorios o circunstanciales, pudiendo esos dos últimos pasar a la condición de estables, y cambiar su estructura físico-poblacional. Sin embargo, según el mismo Salcedo, en esos poblamientos, se instituye como ley la Ordenanza de Poblaciones, dictaminada en 1573, que establece como base fundamental para la consolidación de los espacios los aspectos siguientes: presencia de población indígena numerosa, abundancia de recursos naturales y factores de orden cósmico, que ya venían dando por orden natural, sin prescripción.

- b. La toma de posesión:** para Salcedo (1966), en esa fase se compromete la definición del territorio a apropiarse, haciéndose la práctica en nombre de Dios y del Rey. La toma de posesión genera de este modo unos de los actos de mayor relevancia en la conquista, siendo que, tal como afirma Brewer Carias (1998), esta práctica viene dictaminada por el Código de las Siete Partidas de Alfonso X El Sabio (1221-1284), proyectándose en las capitulaciones o contrato de concesión, que otorga la Corona a los jefes de las expediciones, donde se fijan los derechos que se reserva la Corona, y se asegura la posesión de tierras y la obligación por parte de la expedición descubridora de fundar pueblos en un plazo específico. Además, esa posesión en presencia de españoles e indios permitía, según Salcedo (1966), designar “... *el nombre que ha de tener (la ciudad) y el santo patrono bajo cuya protección se pone la fundación*” (p.52).

- c. **Delimitación de la Plaza:** constituye el punto de partida del trazado del pueblo y la adjudicación de los solares. Según Carlos Martínez, citado por Salcedo (1966), se ubica en ésta la pitoca o rollo, haciéndose un elemento y sitio religioso-práctico empleado ya desde el año de 1536 para ejercer justicia. Brewer Carias (1998) expone que, la plaza cambia de lugar según la erección del poblamiento, puesto que, si es un pueblo de costa la plaza se direcciona hacia le desembarcadero del puerto, mientras que, si el pueblo está situado en tierra adentro la plaza se demarca en el centro del poblado.
- d. **Solar de la Iglesia:** según Guarda, citado por Salcedo (1966), la designación del lugar se transforma en el punto de encuentro espiritual, pero, además, transforma la expresión religiosa del sitio. Para la demarcación del solar se establece un ritual, en principio con la imposición del madero de la cruz, que sacraliza de manera simbólica, y luego, se realiza los rituales de posesión o la celebración de la eucaristía, si se hacen acompañar de algún clérigo. La posesión simbólica lleva a la efectiva del sitio, con la construcción del recinto para el culto, pudiéndose establecer, según Rodríguez (2012), tres tipos de edificios: en los inicios, los denominados templos parroquiales, mayormente asignados a los pueblos de indios, casi de forma paralela, aparecen los denominados templos mayores, que sirven de recinto de fe para los llamados pueblos de blancos, y finalmente, las denominadas sedes catedralicias, que responden mayoritariamente a templos mayores que son elevados de categoría pastoral, pero que conservan su condición estructural; cada uno de estos edificios bajo la protección de una devoción y sus imágenes.

- e. **Solar para el cabildo, y formación de solares para los vecinos:** este último reparto, según Salcedo (1960), responde a la adjudicación de las dependencias para el cabildo y de los nuevos moradores, según sea su condición socio-política y económica; permitiendo de este modo, incorporar una sociedad, en sus distintos rangos y estratos, pero también con sus condicionamientos cultural-religiosos.

Ahora bien, en esas cinco fases de apoderamiento del espacio e instauración de nuevas formas de poblamiento por los conquistadores trajo consigo la presencia del imaginario filogenético de encuentro, puesto que, la ocupación de los europeos, acompañados de la mano de obra africana, y los aborígenes del lugar, marcaron un hito histórico en la expresión intangible y tangible de sus realidades socioculturales religiosas, que se verán manifiestas en los rituales y revelaciones de fe, sacralizando espacios y objetos, como medio de conexión entre lo inmediato y lo trascendente, que marca a su vez instituciones y significaciones, haciendo del lugar, ya desde el punto de partida, un espacio sacralizado, habitado y condicionado, signado por la orientación, las virtudes del lugar, los lugareños y las expresiones de éstos, que se congrega con mayor manifestación en el imaginario religioso católico, y, los lugares y los objetos dispuestos para y el culto.

2.1.1. Los espacios y su sacralización durante los inicios de la conquista y la colonización de la Provincia de Mérida (1558-1586).

Contextualizar los Andes merideños en los inicios del proceso de conquista y colonización implica ubicarnos en la conformación geopolítica de la Provincia de Mérida entre los años 1558 y 1586. Para alcanzar este objetivo recurrimos a los estudios realizados por Contreras (1971), Moreno (1986), Montoya (1993), Velázquez (1995), Parada (1998), y Osorio (2005), quienes estudian los Andes desde distintos enfoques, pero durante el lapso de tiempo señalado.

Contreras (1971), aunque centra su investigación en la visita de los Oidores Juan Modesto de Meller y Diego de Baños y Sotomayor a la Provincia de Mérida entre los años de 1655 y 1657, siendo extemporáneo con el período de estudio, sin embargo, en el apartado *Mérida y sus orígenes*, contextualiza civil, económica y eclesiásticamente la dependencia de este territorio para los años de 1558 a 1607, exponiendo que: “*En lo civil, Mérida dependió de Tunja hasta 1607, fecha en que por Real Cédula del 10 de diciembre de ese año se erigió en Corregimiento...*” (p. 13), seguidamente anuncia que “*En lo económico Mérida dependió del Virreinato de la Nueva Granada hasta el 8 de diciembre de 1776, cuando por Real Cédula de la misma fecha se creó la Intendencia de Ejercito y Real Hacienda de Venezuela*” (p.13). Más adelante, expone que, en lo eclesiástico, Mérida, dependió del Arzobispado de Santa Fe hasta 1777, cuando se erige Obispado de Mérida y se hace sufragánea del Arzobispado de Bogotá.

Moreno (1986), por su parte, aunque su trabajo se centra en el espacio y la sociedad en el estado Mérida, es en el Capítulo II donde introduce con *El poblamiento indígena y las primeras formas de transformación espacial en el periodo de conquista y primeras décadas de colonización, características económicas, sociales y espaciales*, aseverando que, la conquista española es una empresa violenta, que se levanta sobre las ruinas de las manifestaciones culturales de los antepasados. Sin embargo, para comprender los pueblos existentes, se acerca a través de Julio César Salas, Alfredo Jhan y Tulio Febres Cordero, quienes muestran, las comunidades indígenas existentes en el territorio y la ubicación geográfica de las mismas, para plantear la economía sustentada en la agricultura como determinante en los poblamientos.

Montoya (1993), para el acercamiento a esa primera etapa fundacional, intitula uno de los subpuntos: *La evolución político-económica de la Región Andina (1558-1676)*, donde muestra los ideales españoles desde Bogotá para el desarrollo de una agricultura sustentable en las tierras andinas, que consolide una economía familiar, por tanto, las ciudades y pueblos constituidos en estas dependencias territoriales estaban adscritos al Corregimiento de Tunja, que se mantiene hasta 1607 (Ver: Gráfico N° 01), cuando la Ciudad de Mérida es elevada como corregimiento, describiendo el amplio territorio que comprendía tal dependencia civil-administrativa.

Parada (1998), por su parte, quien recurre mayormente a las fuentes primarias, incursiona en el primer intento fundacional de Pueblos de Indios en Mérida en el año de 1586, por Bartolomé Gil Naranjo, como Juez Poblador, haciendo énfasis en los procesos que se suscitaron y las rutas establecidas, pudiendo ubicar los topónimos de los asentamientos, la caracterización en la forma de implantarse, además de datos históricos en cuanto a las fechas de fundación de cada poblado con su respectivo encomendero, y el levantamiento de una cartográfica de las rutas empleadas por los conquistadores para la fundación de dichos pueblos.

Osorio (2005), en su revisión de la conformación colonial merideña entre los años de 1558-1602, estructura su propuesta en seis acercamientos, titulado el IV acercamiento como ideológico, para referirse a los parámetros religioso-católico establecidos en el territorio. De ese modo, muestra la responsabilidad de la religión frente al proceso de conquista, las misiones tanto del encomendero como de doctrinero, la presencia de las cofradías, y lo más interesante en sus aportes es un análisis ampliado de los pueblos fundados por Bartolomé Gil Naranjo para el año de 1586, en el cual refiere a la población existente, y entre esos el número de personas ya profesas por el bautismo y el matrimonio, al igual que la referencia a la poligamia.

Los datos aportados por los investigadores citados anteriormente, permiten incursionar en el desarrollo que consolidó la constitución del territorio de los Andes merideños durante los inicios de la conquista y la colonización de la Provincia de Mérida, desde lo civil, lo económico, lo social y lo eclesiástico, permitiendo incidir en el estudio de los espacios ocupados y separados y sus dependencias administrativas, como ente regido y rector de una ocupación, que a su vez va a

consolidar la presencia e imposición del imaginario sociocultural religioso artístico, en la fundación y constitución de los pueblos de indios que integran la extensión geográfica referida.

Desde esta revisión, es importante igualmente precisar que, Mérida en su dependencia civil, tal como lo afirman Contreras (1971) y Montoya (1986), dependía del Corregimiento de Tunja, desde la fundación como ciudad hasta el año de 1607, cuando se establece como Corregimiento de Mérida, sin embargo adscrita a la Real Audiencia de Santafé y dependiente del Virreinato de Perú.

2.1.1.1. Fundación de la Ciudad de Mérida y su adscripción al Corregimiento de Tunja (1558-1607).

www.bdigital.ula.ve

Para estudiar el proceso de inserción del imaginario católico en el territorio de los Andes merideños durante la conquista y colonización, nos proponemos acercarnos desde la percepción planteada por Montoya (1993), quien afirma que: *“Los Andes pudieron ser, ... la sociedad más libre de todo el proceso de colonia española”* (p.28). Los acontecimientos históricos que envolvieron el poblamiento de Mérida son reflejo de eso, puesto que, la historia fundacional de la ciudad y su adscripción, marca la pauta en la intromisión del imaginario sociocultural religioso.

De ese modo, Febres Cordero (1920), Briceño Perozo (1955), Nucete Sardi (1958), entre otros, sustentándose en Aguado (1987) y Simón (1987), señalan que, la fundación de la ciudad de Mérida tuvo lugar el día 9 de octubre de 1558 en las tierras

del Jamuén, por el Conquistador no autorizado Juan Rodríguez Suárez (1510-1561) y sus acompañantes, en las cercanías de la Laguna de Urao de San Juan de Lagunillas.

En esa fundación de la ciudad de Mérida, el acto de elección del sitio, la toma de posesión y la demarcación de los solares para la iglesia, la casa del cabildo y de los recién pobladores, va a originar además, el posicionamiento del imaginario católico, pues según reza en el documento del *Proceso seguido al Capitán Conquistador Juan Rodríguez Xuárez por la Real Audiencia de Santafé de Bogotá*, en ese precario recinto de culto católico oficial, construido de enramadas y paja, y aunque no se hiciera acompañar de ningún clérigo, expuso un paño pintado de la pasión, algunas imágenes y mantas, y como valor principal nombra a la ciudad, según Gornés MacPherson (1929) y Febres Cordero (1960), bajo la protección de **San Dionisio de Mérida**, por celebrarse su día en el martirologio romano.

El poblamiento no autorizado y corto, va a estar marcado por un primer traslado que va a hacer el mismo conquistador y sus acompañantes, ahora a la punta de la meseta de la actual ciudad, donde se emplazan por segunda vez el 1 de noviembre del mismo año de 1558, adjudicándose las razones del traslado a problemas de insalubridad. Esta segunda ciudad y primer traslado, según Vila (1981), tampoco va a contar, tal como ocurre con el primer poblamiento, con ninguna estructura de pueblo español, de cardo y decumano, pero se conserva el topónimo de Mérida, en referencia a la ciudad de origen del fundador, sin embargo, no aparece la protección de san Dionisio, sino esta vez, se adjudica la protección a **Todos los Santos de Mérida**, por ser referencia cultural la fecha de ese traslado, que de igual modo, será de corta permanencia.

La ciudad de Mérida, por ser una ciudad no autorizada para su fundación, además de los problemas personales entre Juan Rodríguez Suárez y su perseguidor Juan Maldonado (1525-1572), este último quien emplaza un juicio, señalando maltrato a los indios del lugar; propician un segundo traslado, el cual se hace efectivo, según Celis Parra (1997), el 6 de mayo de 1559, por el comendador Martín López, autorizado por Juan Maldonado, quien tenía el derecho de fundar ciudades.

Ese traslado y fundación definitiva en la actual meseta, va a estar signado por dos imaginarios religiosos, debido a que, López, ciñéndose al martirologio romano designa a la ciudad, en un primer momento, con el nombre de **Ranchería de San Juan de Las Nieves de Mérida**, en honor onomástico de San Juan Evangelista; pero, cambia la protección en los primeros días de octubre al regresar Juan Maldonado a la ciudad, recibiendo la protección de **Santiago de Los Caballeros**. El cambio de patronato tiene su razón histórica, pues, Juan Maldonado había intentado fundar una ciudad en Trujillo con ese nombre, el 25 de julio del mismo año, territorio adscrito ya al Tocuyo, razón por la cual tuvo que retroceder.

En esta misma relación, aparece la protección del templo parroquial de este segundo traslado, que tiene su constitución eclesiástica con la presencia del primer sacerdote de la historia eclesiástica merideña, Antón de Escámez, quien acompañaba a Juan Maldonado y regentó durante un largo período su autoridad clerical. Según Febres Cordero (1960) y Chalbaud Zerpa (1997), **San José** fue el patrono designado para la protección del recinto; mientras que, Gornés MacPherson (1929) y Montoya (1993) exponen que, San José era el patrono de la ciudad.

La fundación de la ciudad de Mérida y el reconocimiento del imaginario religioso oficial posicionado por los españoles para los espacios definidos en los pueblos de los blancos, cumple, tal como refiere Vilda (1993) con la “...*frecuencia de poner a la ciudad bajo la advocación de un santo o del Gobernador... O se acude a la ciudad española donde nació el fundador*” (p. 12); quedando así, oficialmente esta ciudad adscrita al Corregimiento de Tunja hasta el año de 1607, y teniendo la particularidad de reunir, desde sus orígenes, el topónimo de la ciudad de origen del conquistador y la devoción de un santo del martirologio, el cual experimentó cambios desde la fundación hasta el último traslado. Pero, además del imaginario oficial con el cual se signan los lugares para el hábitat y el culto de blancos, igualmente va a surgir el imaginario religioso de los Pueblos de Indios.

www.bdigital.ula.ve

2.1.1.2. Los Primeros conatos de fundación de los Pueblos de Indios por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo, 1586.

El establecimiento de los europeos en los confines de Santafé, con la fundación la Ciudad de Mérida o de las Sierras Nevadas, que responde en principio a una ciudad no autorizada, con un primer traslado realizado por el mismo fundador Juan Rodríguez Suarez, y luego refundada como política de poblamiento por Juan Maldonado, proyectó la conformación del entorno sociocultural de sus moradores, pues, comienzan según Osorio (2005), “...*las presiones para poblar a los indios en forma de pueblos de españoles*” (p.164). El primer conato fundacional de Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, por tanto, tuvo lugar con la presencia de Bartolomé Gil Naranjo, juez poblador, en el año de 1586.

Ese proyecto de poblamiento, según Parada (1998) estuvo marcado por el establecimiento de cincuenta (50) Pueblos de Indios que se distribuyen a lo largo y ancho de la geografía que comprende para el momento la Provincia de Mérida, los cuales los organiza en cuatro zonas o comarcas; sin embargo, al zonificar, hace mención de cincuenta y tres (53) pueblos. La primera zona comprende los actuales territorios de Lagunillas, La Sabana y Jají. La segunda zona, los valles de Acequias, Aricagua y La Paz. La tercera zona, abarca desde Mucurubá hasta Apartaderos, y la parte norte alcanza hasta Mucumpis. Finalmente, la cuarta zona, responde al punto referencial de encuentro de las tres anteriores, donde se distingue de manera determinante la presencia de los topónimos indígenas.

En la *primera zona*, Parada (1998) ubica catorce (14) Pueblos de Indios, encontrándose: Estanques, Lagunillas, Mocoño, Jají, Mucumux, Chichuy, Mucurusturu, Nucay, Mucuchungo, Muchufago, Mucusnumpú, Yricuy, Camacay y La Sabana.

En la *segunda zona* refiere veintidós (22) Pueblos de Indios, apareciendo Mucurutú, Mucurufué, Mucujubibu, Mucuruá, Muquigurá, Moconó, Curabare, Mucutate, Mucuesjuque, Capintiz, Muxuxoa, Mucuy, Muquechique, Mucuchay, Muchuetaque, Musnubus, Muchucumba, Mucustunta, Tostos, Mucutacaá, Mucunoque y Muruabaz.

La *tercera zona*, abarcar trece (13) Pueblos de Indios, dentro de los que se encuentran: Mucupiche, Valle de Escaguey, Mucurumote, Mosnachó, Mucujuntá, Mucurubá, Mucuchiz, Murusnonto, Mucumamunga, Mucumpiz, Curachucuta, Mocotapo y Mucuramos.

Finalmente, en la *cuarta zona*, registra tres (03) Pueblos de Indios: Churuu, Chirurí y Noro. Fuera de esta zonificación aparece mencionado el pueblo de de Muchucafán.; haciendo por tanto, la presencia de cincuenta y tres (53) pueblos, tal como se observa en la tabla siguiente (ver: Tabla N° 08), y crea a su vez un desfase numérico para con el planteamiento inicial de la fundación de cincuenta Pueblos de Indios establecidos por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo, en el año de 1586.

www.bdigital.ula.ve

Lugar	Fecha de Fundación
Zona 1 (14 pueblos)	
Estanquez	11-03-1586
Mocoño	16-03-1586
Lagunillas (Solo en texto: p.25, no cartográficamente)	No hace referencia
Jaji	17-04-1586
Muchofago	22-04-1586
Mucuchungo	22-04-1586
Iricuy	18-05-1586
La Sabana	22-05-1586
Mucumux	22-05-1586
Nucay	17-06-1586
Camucay	19-06-1586
Mucusnumpú	20-06-1586
Mucurusturu	21-06-1586
Chichuy	04-07-1586
Zona 2 (22 pueblos)	
Mucuytulagua	15-03-1586
Mucurutú	23-06-1586
Muxuxoa	24-06-1586
Mucurufué	24-06-1586
Mucujubibu	25-06-1586
Mucutacaá	25-06-1586
Tostos	26-06-1586
Muguechique	27-06-1586
Mucustuntá	27-06-1586
Mucurua	11-07-1586
Muchuetaque	11-07-1586
Muquiguará	13-07-1586
Muchucumba	13-07-1586
Musnubus	15-07-1586
Mucunoque	15-07-1586

Lugar	Fecha de Fundación
Muruabaz	21-07-1586
Mucuchay	26-07-1586
Curabare	27-07-1586
Mucutate	28-07-1586
Mucuesjuque	No hace referencia
Capintiz	No hace referencia
Moconó Sólo en texto: p.26, no cartográficamente)	No hace referencia
Zona 3 (13 pueblos)	
Mucuruba	25-03-1586
Mucupiche	26-03-1586
Mucuchiz	27-03-1586
Mucuramos	27-03-1586
Mosnacho	28-03-1586
Mucumpiz	28-04-1586
Curachucuta	29-04-1586
Mocotapo	02-05-1586
Escagüey (Sólo en texto: p.26, no cartográficamente)	No hace referencia
Mucurumote (Sólo en texto: p.26, no cartográficamente)	No hace referencia
Murusnonto	07-05-1586
Mucumamunga	08-05-1586
Mucujuntá	22-07-1586
Zona 4 (03 pueblos)	
Chiruri	28-04-1586
Churuu	04-05-1586
Noro	05-05-1586
Sin zonificación	
Muchucafan (Sólo en cartografía)	No hace referencia

Cuadro N° 08

Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, 1586.

Tomado de; Parada (1998).

Realizado por: Luis Alfonso Rodríguez, 2012.

Así, en el primer conato fundacional de Pueblos de Indios de Mérida, aparece una referencia importante, pues todos los pueblos conservan su toponimia indígena, tal como lo confirma Osorio (2005), quien refiere a la misma cantidad de poblamientos, pero con la particularidad de referir en algunas oportunidades topónimos distintos, tal son los casos de Cuvachuan, Amucay, Muguichique, y Tybigua o Maquytulagua, que no aparecen registrados por Parada (1998), aunque ambos aseveran que los datos son tomados de la fuente primaria, el documento manuscrito y microfilmado de *Ciudades de Venezuela*, que reposa en la Biblioteca Febres Cordero, de la Ciudad de Mérida, sin embargo, al ser consultado el documento varios de estos nombre se repiten en la transcripción, pudiendo ser la causa de tal confusión en el número de pueblos señalados por los autores recién mencionados.

La consideración de las dos referencias bibliográficas, de Parada (1998) y Osorio (2005) se da por ser estos quienes trabajan de manera directa a los Pueblos de Indios que se establecieron en el año de 1586, formando así parte de denominados primeros años de la conquista, sin por esto descartar los aportes realizados por otros autores ya mencionados, como Contreras (1971), quien trabaja de manera minuciosa las Visitas de los Oidores Modesto de Meler y Diego de Baños y Sotomayor a la Provincia de Mérida entre los años de 1655-1657; Moreno (1986), quien incide en la organización del espacio y la sociedad establecida en Mérida desde la llegada de los españoles, pero con énfasis a partir de 1619 hasta bien entrado el siglo XX; y Velázquez (1995), quien se refiere a la economía como base para la consolidación de población indígena en los siglos XVI y XVII en Mérida, entre otros.

2.1.1.3. El Imaginario religioso-católico de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida para el año de 1586

La conquista de los asentamientos indígenas y la misión emprendida por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo en el año de 1586 para organizarlos como Pueblos de Indios, tal como se refiere anteriormente, trajo consigo el establecimiento de treinta y ocho (38) pueblos, que logramos encontrar en el documento fuente *Ciudades de Venezuela*, a lo largo y ancho del territorio que constituía para el momento la Provincia de Mérida.

La revisión de ese documento fuente, ya considerado por Parada (1998) y Osorio (2005), y que narran los hechos de este primer intento de fundación, busca acercarnos a las formas de emplazamientos que se dieron por parte de los conquistadores para la conformación de cada pueblo y por ende, al imaginario religioso-católico implantado, y que tiene dos medios de expresión: lo tangible, manifiesto en los bienes muebles e inmuebles, y lo intangible, las expresiones de fe a estos bienes, pero que además envuelve la atmósfera religiosa preexistente de cada población indígena.

En esa revisión de la fuente primaria, y el registro de los treinta y ocho (38) pueblos en los cuales se da un posicionamiento del espacio físico, encontramos variables en la forma de establecerse esos pueblos, según reza en el documento, que determinan la importancia de los lugares ocupados por los indígenas del lugar.

Para la fundación de esos Pueblos de Indios, el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo se apersonó el mismo, haciéndose acompañar de un escribano y otro grupo de personas, incluyendo un ladino, que sirviera de interlocutor. En ese intento de fundación se instauran cuatro formas de posesión de los lugares para emplazar los poblados, tal como se describe a continuación.

La primera forma de posesión se repite en treinta y dos (32) de los pueblos fundados, siendo ellos: Muchquetaque, Musnubus, Nutubus, Muchucutaque, Mucurufue, Nucay, Muchucumba, Mucuchungo, Mucustunta, Noro, Mucumamunga, Mucumpiz, Mocotopo, Churuux, Tostos, Mucutacaa, Muchucafan, Muchufago, Mucurusturu, Muxuxoa, Mucuruva, Mucuy, Iricuy, Mucusnumpu, Mucunoque, Cumacay, Muruabaz, Mucuramos, Maguechique, Mucuchay, Maguche y La Sabana; sirviendo de ejemplo el presente caso:

En el pueblo de Muchquetaque...fue a una sabana comoda (el Juez Poblador) junto al dicho pueblo y en ella les aseñalo casas en forma de pueblo con calles e plaza en la cual puso arbol de justicia y les aseñalo yglesia a la cual puso por nombre San Pedro y les aseñalo casa para el sacerdote (Colección Ciudades de Venezuela, Rollo N° 3, p. 15).

La primera forma es la más común, con una aparente retórica pre-establecidas. El Juez Poblador escoge el sitio donde se asienta el pueblo, determina la trama y luego asigna las zonas destinadas a las casas y la plaza, y en la plaza coloca el árbol de justicia y al lado de ésta el templo.

La segunda forma empleada por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo para la fundación de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida en el año de 1586, está referida en cuatro (04) de los treinta y ocho (38) pueblos que registramos, siendo estos Mucuchiz, Nutubus, Muschucutaque y Mucufue, y que según el escribano Christoval Perez, tenía la siguiente modalidad:

...esta ordenado en forma de pueblo y les mando que acudan a la dotryna a la yglesia que por merced lesta señalando de el pueblo de **Mucuchiz** llamada San Sevastian juntamente con los yndios de dicho pueblo y hagan la parte della que le cabe y casa para el sacerdote... (p. 9). Y continúa diciendo: ...mando quel dicho Antonio de Aranguren ...dentro de seys meses prymeros siguyentes tenga en la yglesia que por su merced lesta señalada en el pueblo de Mucuchiz llamada San Sevastian juntamente con Garcia de Carvajal y Miguel Trexo **ornamento entero para celebrar el culto dyvino y campanas ymagenes cada una de las parte que les cupyesen...** (Ciudades de Venezuela, Rollo N° 3, p. 11).

De este modo, esa forma es más una especificación del modo de hacer el recinto católico y de qué se debía acompañar, señalando los elementos para el culto desde el punto de vista de los sacramentales, incluyéndose desde las campanas, hasta los medios de evangelización, las imágenes. El detalle de los objetos religiosos a incorporar hace presente por parte del conquistador el conocimiento de los medios para evangelizar, totalmente ajenos, además, para los indígenas del lugar.

La tercera forma que establece el Juez Poblador en este primer intento de fundación de Pueblos de Indios en la Provincia de Mérida para el año de 1586, es la menos referida, apareciendo sólo en los pueblos de Mucumpiz y Curachucuta, la cual es descrita por el escribano de la siguiente manera:

El dicho señor juez en el dicho pueblo de **Mucumpiz** ... se fue a una sabana comoda en una loma y en ella les aseñalo e trazo a los principales al uno llamado don Diego y al otro llamado Muguara pueblo y plaza con sus calles en forma de pueblo y les puso en la dicha plaza arbol de justicia...y les mando que **acudan a una yglesia que su merced trazo en medio deste dicho pueblo y del pueblo de Curachucuta** que a / rezar en ella la qual dicha yglesia su merced mando se hiziese en el dicho aposento...por estar en medio y cerca de los dichos pueblos... e puso por nombre a la dicha yglesia San Felype... (Colección Ciudades de Venezuela, Rollo N° 3; pp. 59-60).

La orden de construir el templo compartido en medio de los dos pueblos es un sistema bastante peculiar, conlleva a la pérdida del sentido organizador de retícula pensado para América, pues uno de los solares principales de los alrededores de la plaza se destinaba al edificio religioso, llevando al incumplimiento de la norma, y con esto lo relativo de las disposiciones que procedían de la Provisión del Rey de España como de las Juntas establecidas en América, dentro de la que encontramos la Junta Eclesiástica de México de 1546, donde se establece, según González (1998) y Salcedo (1966), las primeras disposiciones de poblamiento, por una estructura de damero, con el templo frente a la plaza.

La cuarta y última forma que se emplea para los intentos de fundación de los pueblos de indios en esta provincia, responde a la adecuación del Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo a las disposiciones de los indígenas, tal como se describe en los pueblos de Mucurusturu y Muxuxoa.

En el pueblo de Mucurusturu, el escribano Diego de Paredes, señala que el 21 de julio de 1586, el Juez Poblador luego de hacer el conteo y descripción de los indios del lugar, le encomienda que acompañe al lugar que los moradores quieren para su poblamiento, exponiendo que:

... e yo en cumplimiento de lo que su merced me mando fui a la parte y lugar que **los yndios dixeron quererse poblar en una mesa alta y allí les aseñalo pueblo e plaça e calles e les señale yglesia a donde hagan casas para el sacerdote y hecho esto bolbi los yndios e caciques donde estaba el dicho señor juez y allí por lengua de Christobal yndio de servicio de Hernando Carrasco les mande y dio a entender a los dichos caciques e yndios el modo y manera que an de tener en el dicho pueblo y voluntad de su magestad... (p. 105).**

Aún más contundente es la referencia en el Pueblo de Muxuxoa, donde en fecha 24 de junio de 1586, el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo, funda con la siguiente particularidad:

...sabido **los yndios que ay en el serrillo adonde los dichos yndios están poblados** y allí se le aseñalo junto a una acequia pueblo con calles e plaça y les aseñalo yglesia y casas para el sacerdote...(p. 108).

De ese proceso fundacional de Pueblos de Indios por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo en la Provincia de Mérida para el año de 1586, en cuanto a las formas establecidas para cada pueblo no quedan registros tangibles que muestren la estructura reseñada, ni *in situ*, siendo que se desconoce la ubicación exacta, ni a través de planos, croquis o mapas, tendiendo entre las razones, según Velázquez (1995), Parada (1998) y Osorio (2005), el abandono por parte de los indígenas de los lugares a poblar, la explotación de la mano de obra y disminución de la población autóctona, y la falta de atención de los encomenderos y los evangelizadores, que tal como se reseña posteriormente en las Visita de Beltrán de Guevara, entre los años de 1602 y 1603, referida por Romero (2010) y de Vázquez de Cisneros entre los años de 1619 y 1620, según reza en el Documento *Ciudades de Venezuela*, lleva a una reducción de la cantidad de pueblos de indios en resguardos, donde se establece una administración más consolidada tanto en lo administrativo, como en lo civil y lo religioso.

No obstante, una manera de acercarse a las estructuras de esos pueblos de indios del año de 1586 es por medio de los planos, croquis o levantamientos que se realizados años posteriores en algunos pueblos de indios que toman la figura de pueblo de resguardo, tales son los casos Tibigai (ver: Gráfico N° 03), Lagunillas (ver: Gráfico N° 04), ambos croquis del año de 1602, para el momento de la Visita de Beltrán de Guevara, referidos igualmente por Romero (2010), quien nombra al Capital General Bartolomé Ladrón, para que funde estos pueblos, entre otros, por encontrarse totalmente despoblados y sin ningún registro de iglesia; y, Mucubachy y Mucuño (ver: Gráfico N° 05) del año de 1637.

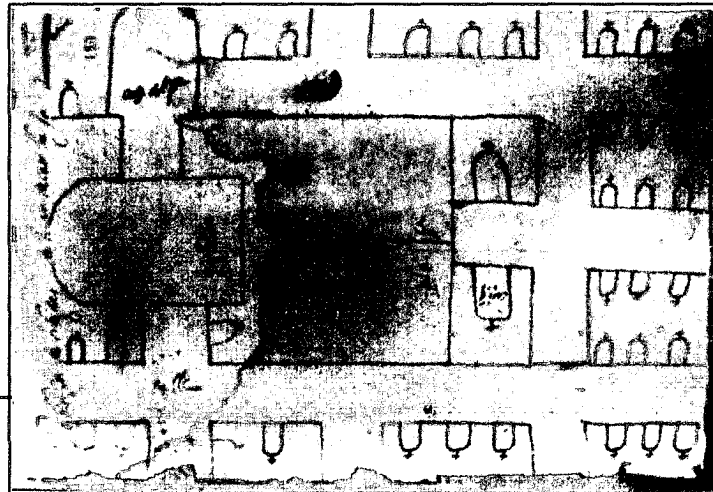


Gráfico N° 03
 Población de Tibigai de Juan de Carvajal, 1602.
 Tomado de: Velázquez (1995).

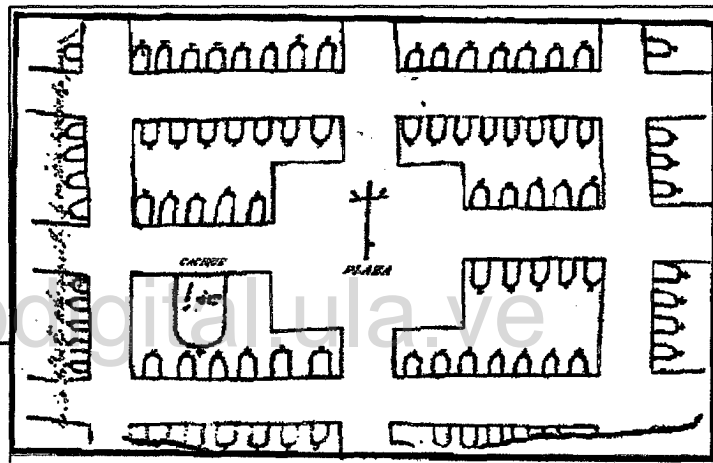


Gráfico N° 04
 Croquis representativo de Lagunillas. 1602.
 Tomado de: Samudio (1997).

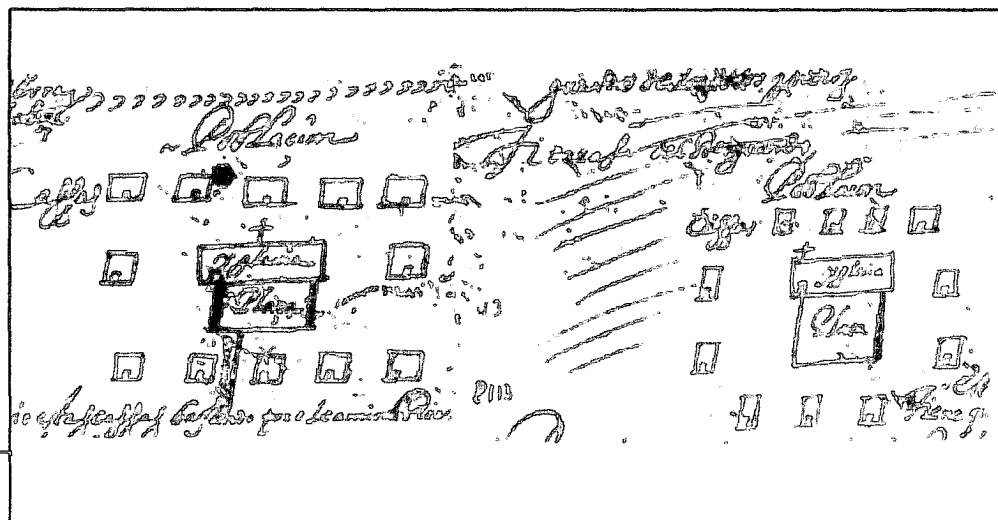


Gráfico N° 05
 Croquis del Pueblo de Mucubachy (El Morro) y Mucuño (Acequias) 1637.
 Tomado de: Samudio (1993).

Después de analizar el registro del intento de fundación de los treinta y ocho (38) Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, llevado a cabo por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo en el año de 1586, donde se establecieron cuatro formas de poblamiento, según se pudo observar para la designación del lugar; ahora nos proponemos estudiar la permanencia de la toponimia indígena en estos pueblos recién fundados como pueblos de indios y la designación en los mismos de un imaginario religioso católico que sirve de protector espiritual tanto del edificio de culto como del pueblo.

Desde esa concepción, en los treinta y ocho (38) Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida fundados entre enero y julio del año de 1586, nos encontramos con la presencia de un imaginario religioso-católico definido para los recintos de culto en veinte y cuatro (24) de estos, los cuales se distribuyen de la manera siguiente:

Para la devoción del Apóstol **Pedro** se destinan seis (06) pueblos, según reza en el documento microfilmado *Ciudades de Venezuela*, encontrando designados los pueblos de Muchetaque (Rollo N° 3, p.5), Mucuchungo (Rollo N° 6, p.43), Noro (Rollo N° 6, p.31), Mucumamunga (Rollo N° 6, p.43), Mucutacaá (Rollo N° 6, p.89) y Mucusnumpu (Rollo N° 6, p.135).

Bajo la devoción de San **Felipe** aparecen registrados cuatro (04) templos, siendo éstos: Murunosto (Rollo N° 3, p.42), Mucumpiz y Curachucuta (Rollo N° 3, pp.59-60) y Tostos (Rollo N° 3, p.64).

Santiago, es otro de los apóstol de Cristo que aparece designado para la protección igualmente de cuatro (04) edificios para el culto, siendo estos: Muchucumba (Rollo N° 6, p.4), Mucustunta (Rollo N° 6, p.153), Mocotapo (Rollo N° 6, p.61), y Muruabaz (Rollo N° 6, p.135). Una devoción bastante compleja de identificar es la de San **Juan**, pues no aparece su calificativo, pero igual tiene tres espacios bajo su protección, siendo Nucay (Rollo N° 3, p.25), Muchucafán (Rollo N° 6, p.92), y Muchufago (Rollo N° 6, p.101). Otros dos apóstoles, con menor presencia en los registrados pero que igualmente se señalan para la protección son: San **Andrés**, para el templo de Mucunoque (Rollo N° 6, p.139), y San **Sebastián**, para el templo de Mucuchiz (Rollo N° 3, p.9).

En la misma secuencia, pero adscritos a otros tiempos históricos del cristianismo aparecen estas tres (03) devociones, San **Miguel Arcángel**, devoción surgida en la veterotestamentaria, adjudicado al templo de Mucuramos (Rollo N° 6, p.161), Santa **Lucía**, personaje de la vida eclesiástica, es nombrada protectora del templo de Iricuy (Rollo N° 6, p.128), y San **Antonio**, del templo de Musnubus (Rollo N° 3, p.21).

Las advocaciones marianas, finalmente va aparecer en el documento fundacional en dos oportunidades; bajo el título de **La Candelaria**, como protectora del templo de Cumacay (Rollo N° 6, pp.156-157); y de la **Inmaculada Concepción**, como protectora del recinto católico del pueblo de La Sabana, concretando de ese modo, el cuadro de devociones y advocaciones religioso-católicas que se establecen de manera impositiva sobre los pobladores autóctonos.

Así, el registro obtenido del documento fuente *Ciudades de Venezuela* de los treinta y ocho (38) Pueblos de Indios fundados por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo de la Provincia de Mérida para el año de 1586, y en el cual se identificaron veinticuatro (24) de esos pueblos con sus respectivas devociones a santos y ángeles ó advocaciones a la Virgen María, con once (11) referentes de distintos personajes de la vida eclesiástica católico, tal como se estudio anteriormente, son muestra del nuevo imaginario emergente en estas tierras, conviviendo dos fuerzas del imaginario sociocultural (Ver cuadro: 09).

Pueblos de Indios establecidos por Bartolomé Gil Naranjo, 1586.		Devociones o advocaciones designadas para los templos.
06	Mchuetaque Mucuchungo Noro Mucumamunga Mucutacaá Mucusnumpu	San Pedro
04	Murusnonto Mucumpiz Curachucuta Tostos	San Felipe
04	Muchucumba Mucustunta Mocotapo Muruabaz	Santiago
03	Nucay Muchucafán Muchufago	San Juan
01	Mucunoque	San Andrés
01	Mucuchiz	San Sebastián
01	Mucuramos	San Miguel
01	Musnubus	San Antonio
01	Irucuy	Santa Lucía
01	Cumacay	La Candelaria
01	La Sabana	Inmaculada Concepción

Cuadro N° 09

Toponimia de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida de 1586 y su imaginario religioso católico.

Realizado por: Luis Alfonso Rodríguez, 2012.

Teniendo definido históricamente el tema y objeto de la investigación, en este caso el imaginario sociocultural religioso católico oficial de los Andes merideños, durante la conquista y colonización de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, entre los años de 1558 y 1586, nos corresponde ahora examinar los medios de inserción y posicionamiento del imaginario en sus cuatro fases: lo artístico, lo religioso, lo cultural y lo social.

2.2. Mirada retrospectiva del imaginario sociocultural religioso oficial de los Andes merideños en los inicios de la conquista y colonización 1558-1586

El desarrollo de este subnumeral, tiene como propósito estudiar la esencia del imaginario religioso católico oficial que se establece en la fundación de cada uno de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida en el año de 1586. Desde ese enfoque proponemos cuatro pasos, desde una revisión en retrospectiva. En el *primer paso*, se analiza el imaginario artístico, desde el uso y función de los objetos religiosos con incidencia artística en el colectivo y en el espacio asignado. El *segundo paso*, tiene como fin interpretar el significado litúrgico dado por los conquistadores al imaginario religioso católico al momento del encuentro con los moradores del lugar. En el *tercer paso*, por su parte, se hace énfasis en la revisión del imaginario como continente y como contenido, y los modos de ser de ese imaginario religioso católico establecido en estos pueblos. Finalmente, el *cuarto paso*, como el estrato más profundo, revisaremos el imaginario social, que pone en conjunción el lenguaje y las instituciones, determinado por presencia de los dos grupos étnicos encontrados.

2.2.1. El arte religioso católico oficial en el imaginario de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, 1586.

Acercarse a la producción artística en las sociedades tradicionales y en especial a las sociedades latinoamericanas, implica la revisión del imaginario en la concepción religiosa, pues, esas sociedades se ven envueltas por los principios de fe ya sean politeístas o monoteístas. Es así que, nos enfocamos en Belting (2009) y Sebastián (1992), quienes proponen, según se expuso en el capítulo anterior, que desde la antigüedad hasta finales de la Edad Media y luego proyectado en los tres siglos de la conquista y la colonia en América, el arte estuvo marcado por el imaginario artístico religioso católico y generando procesos de simbiosis cultural.

La presencia de las múltiples formas de estudiar los procesos creativos en el arte, permiten en esta oportunidad un reconocimiento, tal como lo define Gombrich (1997) de los objetos en la cultura con valor artístico, puesto que, la revisión de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida en el año de 1586, trae dificultades para la valoración de sus bienes culturales tangibles, por la pérdida total de ese patrimonio, quedando sólo escasas referencias manuscritas para el estudio del mismo; no así para el caso de la ciudad de Mérida y su templo parroquial, que según Rodríguez (2012), se pueden señalar referencias de objetos en su uso y función; al igual que para el resto de Venezuela, donde Boulton (1975), reseña desde la procedencia hasta la autoría de algunas de esas obras que llegaron al territorio, y Duarte (2002), por su parte, cataloga el patrimonio hispánico venezolano perdido durante la colonia, en sus distintas expresiones tangibles, que van desde la ebanistería hasta la pintura y la escultura.

En el caso de la Ciudad de Mérida, como ciudad de blancos, desde su fundación el 09 de octubre de 1558, aunque no autorizada para el momento, se estableció una incipiente iglesia, construida de enramadas y paja, en la cual según Rodríguez (2012), ya se registran las primeras manifestaciones artísticas religiosas expuestas para el culto, encontrándose en ella un paño de la pasión, algunas imágenes y mantas, medios que nos permiten acercarnos a los principios religiosos de los conquistadores, y en especial a Juan Rodríguez Suárez, y que seguramente serían reubicados estos bienes de referencia católica en el primer traslado de la ciudad y al nuevo edificio para el culto, que se levantó en los primeros días del mes de noviembre del mismo año.

Con la llegada de Juan Maldonado, se proyecta el segundo traslado y la presencia de un clérigo, quien es el guía espiritual, pero a su vez, este religioso es el encargado de acrecentar la religión en los nuevos profesos y quien motivaría el enriquecimiento del imaginario artístico religioso católico en la ciudad recién establecida, con el fin de tangibilizar la expresión espiritual. Ese segundo traslado llevó a la construcción de un edificio más estable, esa vez construido, según el mismo Rodríguez (2012), en bahareque, barro y paja; y que tendría una permanencia hasta el año de 1591. Ese edificio, como punto centrífugo, desde donde se irradia la fe en la región, y centrípeto, por congregarse todas las expresiones religiosas y ser ente rector de las mismas; reúne la iconografía que forma parte del imaginario artístico religioso del momento, encontrándose entre los bienes reseñados y registrados, una imagen del crucifijo y otra de Nuestra Señora, ambas imágenes en sus altares.

Los datos aportados hasta ahora en la fundación y establecimiento de la ciudad de Mérida, aunque escasos y muy puntuales, en cuanto a la referencia de imágenes religiosas con presencia tangible y artística para el culto en esta primera etapa, de conquista y colonización del territorio, sirven para proyectar, tal como afirma Boulton (1975) que, *“La religión católica fue parte integrante del ser español, de su vida, sus pensamientos y actos”* (p. 18). No obstante, en ese mismo proceso, además nos encontramos con la realidad de que, tal como señala Boulton, *“La imagen sagrada fue, por lo tanto, ... no solo fuente de inspiración sagrada, sino también fuerte escudo protector y arma eficaz de conquista”* (1975, p.22).

Desde esa percepción del imaginario artístico para el uso de la religión en la ciudad de blancos, se proyecta la conformación de los Pueblos de Indios a partir del primer conato emprendido por Bartolomé Gil Naranjo en 1586. Sin embargo, cuando tratamos de ubicar algún registro de las imágenes empleadas para el culto en los treinta y ocho (38) Pueblos de Indios fundados, no existen rastros de las mismas, pero sí de los cultos designados por los españoles para la protección de los templos y por ende para los espacios geográficos definidos en cada poblamiento, abriendo las posibilidades de la presencia de un imaginario tangible, tal como ocurre en el templo parroquial de la ciudad de Mérida. Además, es claro que, todo el imaginario artístico de esta etapa de conquista y colonización es traído de Europa y comúnmente forma parte del denominado imaginario cultural, que se constituye a partir de Constantino, por centrar en la representación en figura del personaje a la cual se le rinde el culto, siendo escasas por tanto el imaginario simbólico y narrativo.

2.2.2. Aproximaciones a los significados del imaginario religioso católico en los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, 1586.

Los resultados arrojados del corpus de las devociones y advocaciones de los templos del primer intento fundacional, hacen evidente la presencia de distintas manifestaciones, enmarcadas en el contexto del *culto dúlico* o dedicados a los santos y a los ángeles, y *culto hiperdúlico* a la Virgen María en sus distintas manifestaciones. Ahora nos corresponde preguntarnos ¿a qué se debe la selección de estas devociones y advocaciones?, la respuesta tal vez la encontramos en el mismo significado que estos personajes celestes tienen en la historia eclesiástica.

Un grupo de seis templos están dedicados a **San Pedro**, quien es el primero de los apóstoles y quien regentaría la iglesia en la misión encomendada por Cristo (Jn 21,15-18), y por analogía responde al protector del nuevo pueblo guiado por la fe cristiana. En segundo lugar, **San Felipe**, que según Leal (1946) es designado para la protección de los templos por ser “... *quien no sólo inspiró en su corazón una ardiente generosa resolución de dejarlo todo por seguir a Cristo, sino el celoso deseo de conquistarle todos los discípulos que pudiese*” (p.16). El tercer lugar, lo ocupa **Santiago**, otro de los apóstoles de Jesús, que según Boulton (1975), fue invocado por los conquistadores “... *para sentirse animosos y seguros de vencer a los aborígenes y someterse a la fe redentora de todos los males*”. (p.22).

En cuarto lugar, con tres templos designados, se encuentra **San Juan Evangelista**, quien “... *exhortaba infatigablemente a los fieles al amor fraterno*” (Sgarbossa y Giovannini, 1996, p. 449); por tanto misión que debían cumplir los

evangelizadores allí encomendados. Los últimos dos apóstoles designados para la protección de estos edificios son: **San Andrés**, quien según Sgarbossa y Giovannini (1996), es: “...*el primero que reclutó discípulos para el maestro... (y) anunció la buena nueva en las regiones bárbaras, la salvaje Sitia, en Rusia meridional*” (p. 416). Y **San Sebastián**, encomendado, según Boulton (1975) en la conquista “...*para preservarse de las flechas de los indios, recordando las saetas de Dioclesiano...*” (p.22).

Otro de los mencionados en la designación de templos es el **Arcángel San Miguel**, que responde a la corte de los Ángeles y quien en las sagradas escrituras “...*baja a la tierra, como fuerte armado para reivindicar el honor despreciado de su Padre y poner los enemigos como escabel de sus pies*” (Leal, 1946, p.902). En la fundación de pueblos se encomienda por tanto, para el mejor control y adoctrinamiento de los recién confesos.

En esa designación de templos igualmente aparecen dos santos del desarrollo histórico de la iglesia, la primera, **Santa Lucía**, perteneciente a la corte de los santos y santas; y luego *San Antonio*, doctor de la iglesia del siglo XIII. La invocación de **Santa Lucía**, responde a que durante su martirio, “...*con la garganta cortada, la joven siguió exhortando a los fieles para que antepusieran los deberes con Dios a los de las criaturas*” (Sgarbossa y Giovannini, 1996, p.432), por ende, estandarte en esta misión emprendida. Y la designación de **San Antonio**, por su parte, se puede encontrar en la lucha que este manifestó en vida contra las herejías.

Las advocaciones marianas o del culto hiperdúlico fueron designadas dos veces en el corpus registrado, en la primera con miras hacia el culto dogmático de la **Inmaculada Concepción**, que según Boulton (1975), está en relación por la condición de “...brindar su protección a los regimientos del Rey” (p.24). La otra designación está contemplada a **Nuestra Señora de la Candelaria**, inspirada tal vez por la frase de Simeón “*Mis ojos han visto Tu Salvación, que Tú has preparado entre la faz de todos los pueblos, luz de las naciones*” (Sgarbossa y Giovannini, 1996, p.43). Pues María, como corredentora del género humano, es participe en la evangelización y salvación de los recién profesos.

El establecer los enlaces entre la vida de los personajes históricos cristianos y el intento de fundación de Pueblos de Indios en la Provincia de Mérida para el año de 1586, nos permite descifrar ciertos códigos, entre estos, primero que, todas las devociones o advocaciones remiten a la promulgación aferrada de la fe, ya sea como grandes defensores o predicadores del evangelio, y entre los santos del culto dúlico en su mayoría destacan mártires por la fe y pertenecientes a los primeros siglos de la iglesia, exceptuando San Antonio y el Arcángel San Miguel, además dentro del culto hiperdúlico, se encuentra una relación directa a las primeras devociones marianas que se instauran dentro de la religiosidad de los pueblos cristianizados en los inicios.

Por consiguiente, afianzando la propuesta de Kubler (1992), quien propone que, la iglesia del viejo continente viendo las vicisitudes que acarreaban desde el punto de vista espiritual, moral, social y cultural, tienden en América a un retorno a la

iglesia primitiva, pues se buscaba una institución distinta de la existente en el Viejo Mundo, que tanto dejaba que desear, afirmando que:

Las ordenes mendicantes: franciscanos, dominicos y agustinos, trazaron los pueblos, construyeron iglesias, gobernaron las comunidades, y educaron a los indios... predicaban la pobreza y el retorno de un estilo de vida similar al de Cristo y sus apóstoles. (Kubler, 1992, p.14).

Así, en esa fundación de pueblos de indios por parte del Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo y la designación de los lugares para el culto a los primeros seguidores de Cristo: apóstoles, evangelistas y mártires de los siglos uno al tercero de la era cristiana, acompañados del Arcángel San Miguel, personaje apocalíptico de las Sagradas Escrituras, y de María bajo las invocaciones proféticas, la mujer pura y casta, La Inmaculada Concepción; y la misionera de las naciones, que iluminaría los senderos de la nueva doctrina, Ntra. Sra. de la Candelaria; hacen explícito el planteamiento de Kubler (1992), del retorno a los ideales de la iglesia primitiva y fundadora, que se tuvo en América, por ende en estas tierras. A partir de esto nos preguntamos ¿quién designa las devociones o advocaciones en esta fundación de pueblos?, encontrándonos con la práctica siguiente:

...En el pueblo de Muchucumba,...el Señor Juez después de haber hecho la dicha cuenta y discusion de los yndios del dicho pueblo...señalo yglesia a la qual puso por nombre Santiago y les aseñalo casas para el sacerdote... (Colección Ciudades de Venezuela, Rollo N° 6, p.4).

La invariante sobre la designación del templo por parte del Juez Poblador, muestra la nula injerencia del clero regular -como institución-, pudiéndose observar anteriormente, en la elección del lugar para el edificio de culto y ahora en la devoción o advocación a designar. Ahora bien, el cuestionamiento del procedimiento de la designación de la devoción o advocación del templo por parte del Juez Poblador está suscrito a los preceptos expresos en las bulas alejandrinas dictaminadas por Alejandro VI entre 1493 y 1501, las cuales le confieren potestad a la Corona para que en América puedan:

Fundar y construir iglesias, monasterios y lugares piadosos y enviar allí a cualesquiera personas eclesiásticas, seculares o regulares aún de las órdenes mendicantes; pero con permiso de sus Superiores y allí... administrar lícita y válidamente los sacramentos (Nicolás V: "Romano Pontífices", citado por: González, 1988, p. 12).

De esta manera el imaginario religioso católico en nuestro entorno, al igual que en el resto de América, permitió consolidar dos ejes de posicionamiento, el primero de forma indirecta, por la referencia histórica de la pervivencia cultural del dominante, donde relaciona los acontecimientos en los cuales se ve inmerso con la referencia inmediata de la iglesia primitiva; y por otra parte, el posicionamiento directo, por adecuar un espacio físico con la intromisión del nuevo culto donde hace partícipe los materiales del entorno, lo figurativo de un imaginario colectivo de la religión, entre otros eventos, que consolidan la aparición de la imagen cristiana, desde el contexto tangible para la práctica ritual absoluta en el acontecer relativo.

2.2.3. Activación de las partes y modos de ser del imaginario cultural en los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, 1586.

La religión católica y la supeditación del imaginario artístico en la Mérida colonial, y en especial durante los inicios de la conquista y colonización del territorio de los confines de la Real Audiencia de Santa Fe de Bogotá del Virreinato de Perú, para el proceso de catequización, constituye un modo de vida cultural en los moradores, tal como ocurre en el resto de América. Aunque, en la concepción de ese imaginario cultural como hecho antro-po-sociológico nos encontramos con matrices más profundas de pensamiento, que retomando a Sánchez Capdequí (1999), se producen en el momento histórico con un ocultamiento de las deidades preexistentes, dándose por tanto una aparente autonomización de los aspectos funcionales de la vida, que se pueden descifrar en dos grandes partes del imaginario: el imaginario como continente y el imaginario como contenido.

El imaginario cultural se hace así acreedor de ser un continente de la historia no escrita del género humano, el cual, según Sánchez Capdequí (1999), tiene sus bases en tiempos inmemoriales y genera un ecumenismo arquetípico-figurativo, influyendo en el pensar, sentir y actuar de cada grupo. Desde ese enfoque, el proceso de conquista y colonización de la Provincia de Mérida, en la etapa inicial que comprende desde 1558 hasta 1586, visto como un microuniverso, es condensador de la memoria cultural religiosa occidental, puesto que, la cultura dominante desliza de su pasado cristiano más remoto, los arquetipos religiosos de los primeros santos de la

iglesia y defensores de la fe católica, al igual que, en la figura de María, como corredentora del género y símbolo matriarcal; que aunado a los referentes culturales existentes de los indígenas del lugar, marcan con la toponimia una simbiosis de fe.

La presencia de ese imaginario, tomando los postulados de Sánchez Capdequí (1999), ahora sirve como contenido para expresar las maneras más diversas de fusión de las imágenes, como metamorfosis, transformaciones o transustanciaciones de las culturas de encuentro, manifiestas a través de la expresión del referente arquetípico-iconográfico, signadas en esta oportunidad por el miedo, el temor y la sugestión, principios fundamentales para el apoderamiento de las mismas.

El comportamiento del imaginario cultural religioso de los Andes merideños como continente y contenido engrana a su vez en los modos de ser de éste, planteando Sánchez Capdequí (1999) cuatro formas de acercamiento: el magma, la sincronicidad, la circularidad y la religiosidad. El magma, como la capacidad de formalizar, esquematizar e instituir los símbolos, es concretado en el corpus de estudio, en los veinticuatro Pueblos de Indios registrados en esta primera etapa fundacional, en los cuales aparecen once figuras de la iglesia, personajes bíblicos e históricos que constituyen una realidad inmediata, que posiblemente se transforma y redimensiona en los años siguientes, tal como se evidencia en la fundación de la ciudad de Mérida; y que a su vez forma parte de esa sincronicidad, por la ruptura del tiempo cronológico y lineal en la aparición del nuevo imaginario, según las necesidades del grupo, conjugándose las vivencias y experiencias.

La circularidad, por su parte, en el imaginario cultural religioso de los Andes meridionales, manifestado en lo artístico, recurre al descenso de la metáfora de las culturas encontradas, para luego fusionar las vivencias grupales con las imágenes a posicionar y su estabilidad en la racionalidad, teniendo un sentido radicalmente desconocido en el contexto del Nuevo Mundo, pero de sujeción al que le precedía, por recordar en el caso del conquistador a la iglesia de los inicios del cristianismo; marcando por tanto, su condición de religiosidad, donde se evocan las protofiguras, siendo esas figuras la “presentificación”, según el mismo Sánchez Capdequí (1999) de imágenes sagradas de sentido, que tal como se veía anteriormente, se encuentran proyectadas en la figura de la santidad de hombres y mujeres, tanto referidos en las sagradas escrituras como de la vida eclesiástica.

www.bdigital.ula.ve

2.2.4. El imaginario social como campo de creación de instituciones y significaciones en los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, 1586.

El estrato más íntimo en el cual se encuentra el imaginario en su condición de instituyente, según Castoriadis (1998), es el aspecto social, pues en ese proceso se consolidan las instituciones y las significaciones, como medio de creación, formalizando en definitiva la autocreación, y permitiendo además que cada sociedad en particular sea una creación específica. El enfoque propuesto, nos permite seleccionar dos tópicos en la comprensión de ese imaginario: el encuentro entre dos lenguajes disímiles en la conformación de la institución, y la definición de la deidad europea y su séquito, por las significaciones.

En lo que refiere al lenguaje como institución, es fundamental entender que, que está constituido por dos medios disimiles, puesto que, cada una de las culturas de esa etapa inicial de conquista y colonización de la Provincia de Mérida para 1586, muestran dos lenguajes, el lenguaje del conquistador como dominante, y el lenguaje indígena, en su diversidad de dialectos, del dominado; transmitiendo en su seno, un modo palpable de pensar y sentir de cada uno, y arrastrando sus memorias filogenéticas particulares que se verán en encuentro.

Así, al revisar el tema del lenguaje, se considera no sólo el oral, sino también el visual, puesto que si es cierto que, la oralidad es la de mayor espectro en ese período histórico, preparándose tantos a los misioneros como a los denominados ladinos, tal como lo afirma Osorio (2005), para esta zona, y lo refrenda Ricard (1991) como práctica en América, quienes sirvieran de interlocutores; también es cierto, que el lenguaje visual y simbólico fue muy importante, ya que, el arte se convierte en el lenguaje de más fácil interpretación, y ambas culturas tienen en su devenir objetos con valores rituales y artísticos, apareciendo en último lugar el lenguaje escrito, siendo los textos los menos empleados para comunicarse con el otro, en principio porque los pueblos originarios no tenían escritura, y luego porque, debían aprender ambos a comunicarse, pero esencialmente debían enseñar el idioma español.

La reflexión planteada lleva al análisis del lenguaje oral y visual; sin embargo, para alcanzar este propósito se recurre a los manuscritos dejados por los conquistadores en el año de 1586, pues de ese período nos queda la toponimia de los pueblos de indios, que era la preexistente, pero en cuanto a los cultos asignados y sus imágenes tangibles sólo se conservan las referencias registradas en el documento de

fundación de los Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida, llevada a cabo por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo.

Parada (1998) y Osorio (2005), registran la toponimia indígena que se conserva, la fecha de fundación y el encomendero asignado en cada Pueblo de Indios para el año de 1586, y en el caso de Osorio, agrega el número de pobladores indígenas en cada fundación, si eran ya profesos del catolicismo por la recepción del sacramento de bautismo, evidenciándose un problema de transcripción en el caso del Pueblo de Mucuruba, donde refiere un número superior de bautizados al número de pobladores; y si habían recibido el sacramento de matrimonio católico o continuaban con las prácticas de la poligamia (ver: Cuadro N° 10); aportando en nuestro caso el reconocimiento del imaginario religioso tangible e intangible a través de los nexos entre el topónimo indígena y las expresiones religioso-católicas designadas para cada templo, que se establecía en los pueblos fundados de ese período inicial de la conquista y colonización de la Provincia de Mérida.

Por tanto, el lenguaje expresado entre los topónimos y los cultos católicos asignados con su imaginario, evidencia el vínculo que se produce entre la cultura europea y la indígena, acontecimiento que no sólo ocurre en Mérida sino en todo América; pues, la designación de los nombres para los pueblos de indios, van a conservar su toponimia de origen, pero acompañado de la protección de seres supraterrrenales que forman parte de la cosmovisión católica, lo que hace partícipe, según los postulados de Durkheim (1968), de las prácticas naturalistas y totemistas o referente a los animales y vegetales de su entorno inmediato indígena, aunadas a las prácticas animistas del catolicismo.

Pueblo	Encomendero	Población	Bautizado	Casado	Poli gamia
Mucuesfuque	Juan Andrés Varela	56	4	0	0
Mucuchís	Antonio de Aranguren	85	27	0	0
Muchetaque	Andrés de Pernía	61	0	0	2
Musnubus	Andrés de Pernía	136	0	0	1
Nucay	Antón Garzon	65	14	2	0
Muchucumba	Francisco Montoya y Andrés Pernía	76	2	0	2
Mucuchungo	Francisco de Villapando	71	71	0	1
Mucustunta	Francisco de Villapando	38	0	0	0
Mucuchís	Miguel de Trejo	179	38	1	0
Noro	Miguel de Trejo	317	0	0	0
Murusnonto	Miguel de Trejo	305	0	0	0
Mucumamungo	Miguel de Trejo	165	0	0	2
Cuva chuan	Gonzalo de Avendaño	140	1	0	2
Mucumpís	Gonzalo de Avendaño	247	4	0	1
Chiruri	Gonzalo de Avendaño	181	0	0	1
Tostós	Gonzalo de Avendaño	51	0	0	2
Mucutacaa	Menor de Alonso de Rueda	106	26	1	1
Mucuchafan	Martín de Surbarán	66	1	0	1
Muchufago	Martín de Surbarán	185	22	1	0
Mucurusturu	Martín de surbarán	73	9	2	1
Muxuxoa	Martín de Surbarán	36	7	0	1
Mucurubá	Martín de Surbarán	41	0	0	1
Mucuy	Marín de Surbarán	118	2	0	1
Iricuy	Menor de Diego de Luna	360	84	4	1
Mucununpu	Andrés de Vergara	140	48	2	4
Mucunoque	Andrés de Vergara	134	12	1	5
Amucay	Andrés de Vergara	200	14	0	2
Muruabaz	Juan Márquez	186	17	3	6
Mucuramos	Antonio de Gaviria	156	21	0	3
Miguechique	Antonio e Gaviria	40	0	0	9
Mucuchay	Antonio de Gaviria	135	3	0	0
Moconoque	Catalina de Barrios	134	2	0	6
Chichuy	Catalina de Barrios	49	31	7	0
Mucurutu	Pedro Machuca	34	8	0	1
Muquiguara	Pedro Machuca	147	0	0	2
Mucupiche	Pedro García de Gaviria	282	115	0	2
Mucujubibu	Pedro García de Gaviria	149	35	0	5
La Sabana	Francisco de Trejo	655	145	41	3
Mucuruba	Pedro Estevan	113	955	0	0
Mucurufue	Andrés de Pernía	84	10	0	8
Mosnacho	Antón Yanez	210	75	0	0
Mucujununta	Antón Yanez	304	4	0	5
Capintiz	Antón Yanez	30	1	0	1
Tybigua-Maquytuluaga	García de Carvajal	86	48	3	0
Muchuchis	García de Carvajal	171	43	0	0
Mucumux	García de carvajal	99	9	0	1
Mo coño	Pablos García	53	27	0	0
Curabare	Pablos García	110	0	0	2
Mucutate	Pablo García	105	0	0	2
Estanques	Juan Andrés Varela	466	46	0	0
Jají	Juan Andrés Varela	162	10	0	3

Cuadro N° 10

Inventario de los Pueblos de Indios de 1586, con su población, sacramentos católicos y prácticas indígenas.

Tomado de: Eduardo Osorio (2005).

CONCLUSIONES

El reconocimiento del imaginario sociocultural religioso artístico de los Andes merideños, estableciendo como punto referencial el proceso de la conquista y colonización de la Provincia de Mérida entre los años de 1558 y 1586, que abarca desde la fundación de la ciudad de Mérida, como ciudad de blancos, hasta la primera fundación de Pueblos de Indios por el Juez poblador Bartolomé Gil Naranjo en 1586, brinda los siguiente aportes:

1. Que el inicio de ese proceso de conquista y colonización, con un devenir de veintiocho años, permitió la presencia del imaginario religioso oficial para el culto católico, signado por lo tangible, que se expresa en el arte; e intangible, por las manifestaciones de rituales y prácticas propias de la religión católica, tal como se registra en las once (11) devociones y advocaciones signadas en veinticuatro (24) de los pueblos identificados con respectivo imaginario.
2. Que ese imaginario religioso católico oficial signado para la protección de los pueblos fundados está identificado por los siguientes personajes de la historia del catolicismo, en cuanto a las devociones aparecen registrados: San Pedro, en seis pueblos; San Felipe y Santiago, en cuatro pueblos; San Juan, en tres pueblos; y, San Andrés, San Sebastián, San Miguel Arcángel, San Antonio y Santa Lucía, cada uno con su respectivo pueblo; mientras que la figura de la Virgen María, va a aparecer en dos pueblos con dos advocaciones: la Inmaculada Concepción y Nuestra Señora de la Candelaria.

3. Que de ese imaginario religioso católico tangible o artístico, que conforma los bienes culturales patrimoniales muebles de la sociedad de aquel proceso histórico no se han encontrado evidencias; sin embargo, si deja un arraigo cultural que tendrá sus frutos en los siglos venideros y que marcará un territorio hasta la actualidad de referencia hacia la creación de objetos de la cultura con incidencia de la temática religiosa.
4. Que el imaginario religioso se caracterizó por la recuperación de los arquetipos de los hombres y mujeres que entregaron la vida en los primeros años de la historia eclesiástica, al igual, que otras figuras de la vetero y novotestamentaria, para el proceso de conquista de nuevos adeptos; siendo así un imaginario de referencia hacia los arquetipos del martirio, la entrega, la sumisión y conversión, reforzando el principio de la religión católica en el culto animista.
5. Que el imaginario religioso indígena va a estar representado por la toponimia de los asentamientos autóctonos, pues los treinta ochos (38) Pueblos de Indios fundados por el Juez Poblador Bartolomé Gil Naranjo en 1586, que se registran en la fuente primaria *Colección Ciudades de Venezuela*, conservan el nombre asignado por los pobladores de origen.
6. Que ese imaginario indígena sustentado en la toponimia, marca la conexión de los moradores autóctonos con las fuerzas naturales, que representan el principio religioso de los cultos totemistas y naturalistas, pues, en estudios

de los significados de los mismo se ha notado el interés por relacionar los nombre de los lugares con aquellas cosas de la naturaleza y referencias al reino animal o vegetal.

7. Que ese imaginario religioso católico introducido por los conquistadores se pone en estrecha conexión con el imaginario indígena ya desde ese primer encuentro se produce un discurso modificado, donde se crea y recrea nuevas instituciones y significaciones, representado por el lenguaje, la religión y el arte, haciendo por tanto presenciar un imaginario sociocultural religioso de metamorfosis.
8. Que el imaginario sociocultural religioso artístico de los Andes merideños, en esa etapa inicial de la conquista y colonización de la Provincia de Mérida, entre los años de 1558 y 1586, es tiempo en el cual se da la confluencia de objetos y sujetos en interacción, puesto que, los moradores autóctonos y los conquistadores europeos, con todos sus rituales y expresiones propias se encuentran por primera vez, haciendo un proceso de creación y autocreación.
9. Que ese imaginario sociocultural religioso artístico establecido en la primera etapa de la conquista y colonización de la Provincia de Mérida, al igual que en el resto de América Latina, va a mostrar transformaciones en su devenir histórico hasta la actualidad, principio fundamental del imaginario, debido a que, responde una memoria filogenética, que lo caracteriza el ecumenismo, la solidaridad y la atemporalidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTOS FUENTES:

AGUADO, Fray Pedro de. (1987). *Recopilación Historial de Venezuela*. Estudio Preliminar de Guillermo Morón. Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

Colección Ciudades de Venezuela. Microfilmado. Biblioteca Nacional Sala Febres Cordero, Mérida- Venezuela. Rollos 1-3-6. (Transcripción realizada por el equipo de Religioso Hermano Nectario María).

ARCHIVO NACIONAL DE BOGOTÁ. *Proceso seguido al Capitán Conquistador Juan Rodríguez Xuárez por la Real Audiencia de Santafé de Bogotá*. 4 tomos. (Transcripción realizada por el Consejo Municipal del Distrito Libertador del Estado Mérida)

SIMÓN, Fray Pedro. (1987). *Noticias Historiales de Venezuela*. Tomo II. Segunda Edición. Colección Fuentes para la Historia Colonial de Venezuela. Caracas: Academia Nacional de la Historia.

IMPRESOS:

Acaso, M. (2006). *El Lenguaje Visual. Arte*. Barcelona, España: Paidós.

Belting, Hans (2009). *Imagen y culto. Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid, España: Akal.

Briceño Perozo, R. (1955). *De los hechos de la conquista durante la fundación de las ciudades venezolanas: Trujillo, Mérida y San Cristóbal*. Mérida: Academia Nacional de la Historia.

Boulton, A. (1975). *Historia de la Pintura en Venezuela. Época Colonial*. (2ª ed.). Caracas, Venezuela: Ernesto Armitano.

Castoriadis, C. (1998). *Los dominios del hombre. La encrucijada del laberinto*. España: Gedisa.

----- (1988). *La institución imaginaria de la sociedad. El imaginario social y la sociedad. Vol. II*. Barcelona, España: Tosquest.

----- (1975). *El imaginario social y la institución. La institución y lo imaginario: primera aproximación*. En: *El Pensamiento de Cornelius Castoriadis*. Vol. 1. Ediciones Proyecto Revolucionario, 2008.

Celis Parra, B. (1997). *Mérida: Ciudad de Águilas*. Vol. 1. Mérida: Universidad de Los Andes.

Chalbaud Zerpa, C. (1997). *Historia de Mérida*. (2ª ed.). Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes.

Contreras, M. (1971). *La visita de los oidores Modesto de Meler y Diego de Baños y Sotomayor a la provincia de Mérida, 1655-1657*. (Trabajo de Grado sin publicar). Mérida: Universidad de Los Andes.

De Sahagun Lucas, J. (1982). *Interpretación del Hecho Religioso. Filosofía y Fenomenología de la Religión*. Salamanca: Sígueme.

De Pedro, A. (1998). *Liturgia. Curso básico para fieles y comunidades*. (2ª ed.). Caracas, Venezuela: San Pablo.

Dezinger, E. (1963). *El Magisterio de la Iglesia*. Barcelona, España: Herder.

Díaz, E. (1996). *La ciencia y el imaginario social*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.

Duarte, C. (2002). *Patrimonio Hispánico Venezolano perdido, con un apéndice sobre el arte de la sastrería*. (Tomo: 254). Caracas, Venezuela: Biblioteca Nacional de la Historia.

Durand, G. (1995). *El hombre religioso y sus símbolos*. En Tratado de antropología de lo sagrado. Coord. Jilien Ries, Madrid.

Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.

Eliade, M. (1958). *Tratado de historia de las religiones*. México: Biblioteca Era.

Febres Cordero, T. (1960). *Procedencia y lengua de los aborígenes de Los Andes Venezolanos*. Bogotá: Talleres de Antares. Ltda.

----- (1920). *Décadas de la historia de Mérida*. Mérida, Venezuela: Tipografía el Lápiz.

----- (2005). *Clave Histórica de Mérida*. Mérida, Venezuela: Vicerrectorado Académico de la Universidad de Los Andes.

García, R. (1976). *Historia de la Iglesia. Tomo II. Edad Media 800-1303*. (4ª ed.). Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Grabar, A. (1998). *Las Vías de la Creación en la Iconografía Cristiana*. Madrid, España: Alianza.

Gombrich, E. (1997). *Gombrich Esencial*. Madrid: Debate.

González, H. (1988). *América 5 Siglos de Evangelización- La liberación de la iglesia venezolana del patronato*. (T:3). Caracas, Venezuela: Paulinas.

Gornés MacPherson, M. (1929). *Venezuela Gráfica*. Vol.2. Caracas: Patria-La Esfera.

Jung, C. (1995). *El hombre y sus símbolos*. Barcelona: Paidós.

----- (1991). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.

Kubler, G. (1992). *Arquitectura Mexicana del Siglo XVI*. (3 ed). México: Fondo de Cultura Económica.

Magaña, J. (2003). "Cosas de la Antropología. Debate en torno al concepto de Cultura". En: *Anuario IX del Instituto de Estudios Indígenas*, IEI-UNACH. México.

Maldonado, L. (1990). *Religiosidad popular*. Madrid, España: Cristiandad.

Montoya, M. (1993). *Evolución Político-Territorial de Mérida (1558-1914)*. Mérida: Universidad de Los Andes.

Moreno, A. (1986). *Espacio y Sociedad en el Estado Mérida*. Mérida: Universidad de Los Andes.

Normas Universales sobre el año litúrgico. Misal Romano. (1980). Madrid, España: Coeditores Litúrgicos.

Nucete Sardi, J. (1958). *Mérida, Vieja Ciudad*. Nº 163. Caracas: Boletín de la Academia Nacional de la Historia.

Leal, J. (1946). *Año Cristiano*. Granada, España: Herder.

Osorio, E. (2005). *Historia de Mérida. Conformación de la sociedad colonial merideña 1558-1602*. Mérida: Universidad de Los Andes.

Otto, R. (1992). *Lo santo*. Madrid: Alianza.

Parada, I. (1998). *Pueblos de Indios de la Provincia de Mérida 1558-1657*. Mérida: Universidad de Los Andes.

Peat, F. D. (1989). *Sincronicidad*. Barcelona, España: Kairós.

Plazaola, J. (1965). *El arte sacro actual*. Madrid, España: Biblioteca de Autores Cristianos.

Programa Nacional de Catastro- Toponimia (2011). Instinto Geográfico de Venezuela Simón Bolívar. Caracas, Venezuela.

Ricard, R. (1991). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ricciardi, R. (1980). *María Madre de la Iglesia*. Caracas, Venezuela: Trípode.

Rodríguez, L. (2012). *El recinto católico de Mérida: de templo parroquial a sede catedralicia (1558-1812)*. (Trabajo de grado sin publicar, para optar al título de Magister en Historia, Teoría y Crítica de la Arquitectura). Mérida: Universidad de Los Andes.

----- (2005). *Las pinturas de caballete de los templos parroquiales de la Arquidiócesis de Mérida. Estudio Interdisciplinario Historia del Arte- Iconografía- Religión*. (Trabajo de grado sin publicar, para optar al título de Licenciado en Letras, mención Historia del Arte). Mérida: Universidad de Los Andes.

Romero, G. (2010). *Los Pueblos de Indios en Nueva Granada*. Granada: Gráficas La Madraza.

Samudio, E. (1997). “Los Pueblos de Indios de Mérida”. En: Revista Edificar, N° 1, p. 44. Mérida, Venezuela.

----- (1993). “Los resguardos indígenas: un patrón de organización en el espacio rural merideño”. Boletín Antropológico, N° 27. Mérida, Venezuela.

Sánchez Capdequí, C. (1999). *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*. Madrid, España: Tecnos-Universidad de Navarra.

Salcedo, J. (1965). *Urbanismo Hispano-americano: siglos XVI, XVII y XVIII*. Colombia: Centro Editorial Javeriano.

Sgarbossa, M., y Giovannini, L. (1996). *Un Santo para cada Día*. (5ª ed.). Bogotá, Colombia: San Pablo.

Sebastián, S. (1992). *Iconografía e Iconología del Arte Novohispano*. (Col. Arte Novohispano, T: 6). Nápoles, Italia: Grupo Azabache.

Vannini, M. (1992). *El tercer viaje de Colón*. En: Revista Nacional de Cultura. N° 284. Caracas, Venezuela.

Velázquez, N. (1995). *Población Indígena y Economía. Mérida siglos XVI y XVII*. Mérida: Universidad de Los Andes.

Vila, P. (1981). *Geografía de Venezuela*. Caracas: Dirección de Cultura y Bellas Artes, Departamento de Publicaciones.

Vilda, C. (1993). *Proceso de la Cultura en Venezuela I (1498-1830)*. (2ªed.). Caracas: Gumilla.

BIBLIOGRAFIA EN LINEA

Brewer Carias, A. (1988). *Poblamiento y orden urbano en la conquista española de América*. (Trabajo presentado en las Jornadas Internacionales sobre Derecho Urbanístico). Universidad de Santiago de Compostela. Disponible en: <http://www.allanbrewercarias.comContent449725d9-f1cb-474b-8ab2-41efb849fea2Content1.1.613.pdf> (Consulta: 2011, Octubre 2).

Castoriadis, C. (1997). *El Imaginario Social Instituyente*. (Revista en línea). Disponible: <http://www.educ.ar>. (Consulta: 2010, Enero 17).

Fressard, O. (2006). *El imaginario social o la potencia de inventar de los pueblos*. Revista en línea. Disponible: <http://www.fundanin.org/fressard.htm> (Consulta: 2009, Diciembre 28).

Pintó (1996). *Una Perspectiva Sociocibernética sobre la Religión: Los Imaginarios Sociales de lo Mundanamente Irrepresentable*. Disponible en: <http://idd00qmm.eresmas.net/articulos/ciberreligion.htm> (Consulta: 2011, Marzo 27).

Restrepo, R.; y Correa, J. (1997). *El desarrollo sostenible en la América Prehispánica*. II Congreso Internacional de Universidades por el Desarrollo Sostenible y el Medio Ambiente. Granada, España. Disponible en: <http://aprendeonline.udea.edu.co/lms/moodle/mod/resource/view.php?inpopup=true&id=7048> (Consulta: 2010, Diciembre 06).

Roca, L. (2004). *La imagen como fuente: una construcción de la Investigación Social*. (Revista en línea). Revista Electrónica especializada en comunicación Disponible: www.razonypalabra.org.mx (Consulta: 2009, Diciembre 18).

Walter, P., y Solares, B. (s/f). *La investigación del imaginario medieval*. (Revista en línea). Fundación Carl Gustav Jung. Disponible: http://www.fcjung.com.es/art_162.html. (Consulta: 2009, Diciembre 30).

Zapata, J. (2007). *Espacio y Territorio Sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena*. Disponible en: <http://www.alberdi.de/ESPACIO%20%20Y%20TERRITORIO%20SAGRADO-Jair,actu,02.06.07.pdf> (Consulta: 2011, Septiembre 21).

www.bdigital.ula.ve