

## INFLUENCIA INDIGENA AMERICANA EN LA MITOLOGIA AFROAMERICANA

JACQUELINE CLARAC DE BRICEÑO\*

Los investigadores que han estudiado a las sociedades llamadas "afroamericanas" han enfatizado su carácter africano, hasta cuando han procurado evitarlo.

Es bien sabido que Herskovits no ha visto en la familia negra sino una supervivencia de formas africanas, incluso en lo que trata de la matrifocalidad, sin jamás preguntarse si ésta no podría también tener, en América, un origen autóctono. Pensemos en Haití, por ejemplo, cuya antigua población era arawak. Sabemos que muchos grupos autóctonos americanos, y especialmente los arawak, justamente, tienen o tuvieron un sistema de parentesco matrilineal, una familia matrilineal (por ejemplo, en la actual Guajira colombiana y venezolana, habitada por un extenso grupo arawak). Así mismo, la familia extendida no es una prerrogativa africana sino que se consigue en la mayoría de los grupos indígenas americanos así como entre la mayoría de los "criollos" latinoamericanos, tengan o no origen africano.

En cuanto a la religión afroamericana, ella es con toda evidencia, según Herskovits, africana. No piensa en la posibilidad también de una influencia "india" en ella.

Franklin Frazier, quien ha criticado la tesis de Herskovits, buscó como se sabe causas socioeconómicas a la situación cultural del negro en América. Ignora también al indio, en su propio continente.

Tampoco Alfred Métraux tiene visión al respecto: Es como si, para él, hubiera unas religiones "indias" por un lado y, por el otro, religiones africanas..

En cuanto a Roger Bastide procuró ser equitativo en este sentido, con su concepto del "sincretismo", y su clasificación de las diferentes culturas negras en América. Sin embargo, hasta cuando reconoce a veces una influencia indígena americana, que él ve sólo como "convergencia" o como "sincretismo", piensa que esto se produce raramente, y únicamente en aquellas regiones donde dominaron los grupos que él denomina "bantú", entendiendo con este término aparentemente todos los grupos que no eran ni fon, ni yoruba, ni fanti-ashanti, y que tenían una religión "animista". Admite una vaga influencia india en lo que trata de la "infraestructura" de ciertos grupos (reconociendo sin embargo que hay pocos estudios al respecto y que las culturas indígenas propiamente americanas están todavía mal conocidas) pero,

en cuanto a las regiones donde dominaron los fon, los yoruba o los fanti-ashanti, parece pensar que la religión es típicamente de origen africano (por ejemplo, en Haití, en Cuba, en Brasil o entre los Bosh de Guyana). Cuando este tipo de religión ha sufrido cambios en América en relación a la religión africana, concibe tales cambios como una "creación" del negro en el Nuevo Continente, o como una influencia de la religión católica, especialmente en Brasil, en Haití y en Cuba. Cuando percibe alguna pequeña influencia "india", como en los rituales del Umbanda o del Candomblé Cabocle, habla de "convergencia" y concibe ésta como un "sincretismo en mosaico", que se da particularmente en los grupos de origen "bantú".

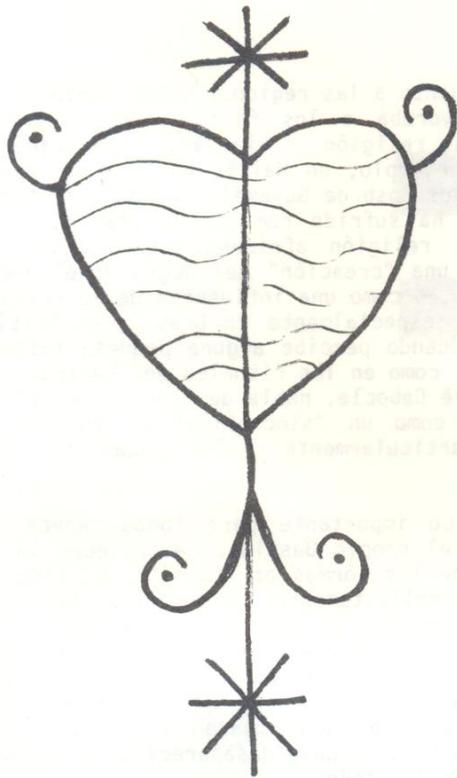
Lo importante para todos parece ser, como dice el propio Bastide, "establecer la continuidad de las formas africanas".. Es como si se pensara implícitamente, ya que nunca se dice explícitamente, que en América, donde hay negros no hay indios. No se piensa que, aunque hayan desaparecido ciertos grupos étnicos autóctonos físicamente (de este caso parece ser Haití el ejemplo más típico) cabe sin embargo la posibilidad de que su cultura no haya desaparecido, o no haya desaparecido del todo.

Todos parecen olvidar en la práctica que Haití, por ejemplo, (la antigua Quisqueya indígena y la Hispaniola a partir de 1492) era poblada por indios Arawak cuya historia y, por supuesto, cuya cultura nos es poco conocida. También desaparecieron los indios caribes de las pequeñas Antillas y, sin embargo, en el habla cotidiana actual de los antillanos hay una clasificación de los tipos físicos, la cual incluye un tipo llamado "neg'karaib" (negro caribe) y, en la tradición oral de dichas Antillas se consigue todavía información acerca de los caribes. No podríamos considerar igualmente que, en el caso de Haití, hubo también al principio de la colonia española cierta mezcla? y ahí donde hubo mezcla biológica hubo forzosamente también mezcla cultural, si es que podemos utilizar este término...

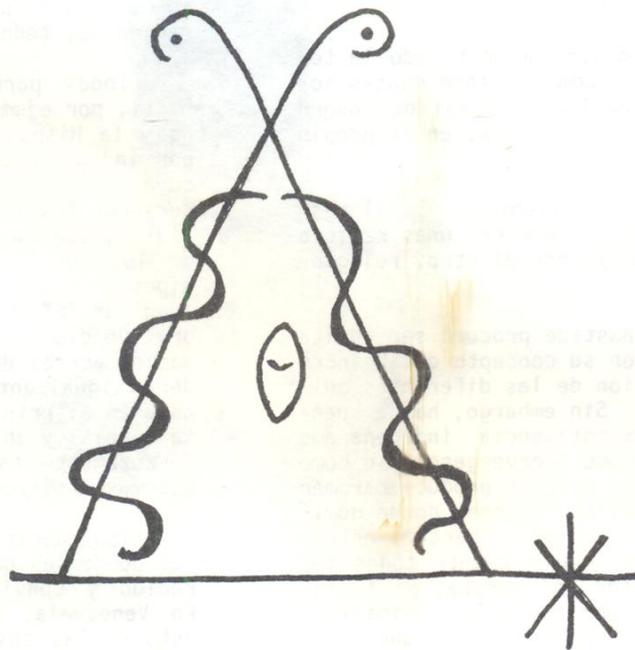
¿Qué decir entonces de las regiones americanas donde las poblaciones "indias" no han desaparecido y conviven con las de origen africano? En Venezuela, por ejemplo, tenemos muestras de esto en las costas del norte así como al sur del Lago de Maracaibo; y lo mismo sucede en Colombia, en Brasil, en la Guyana, en América Central...

En Venezuela los historiadores se han acos-

\* Museo Arqueológico. Universidad de los Andes - Mérida.



Símbolos de Damballah-wèdo y Aidé-wèdo



tumbrado a afirmar que la población era totalmente "hispanizante"; pero pude demostrar ya que esto es falso, específicamente en la Cordillera de Mérida (Andes), donde se han concentrado mis investigaciones desde 1971. Mostré que en la cultura del campesino actual existen fuertes raíces indígenas (autóctonas).

Incluso se produjo un fenómeno inverso entre los investigadores de lo que sucedió en Haití: Se afirmó siempre que en los Andes Venezolanos no hubo nunca esclavos africanos, o negros, a causa "de la altura" y "porque no había ahí un sistema de plantaciones". Sin embargo, con nuestras recientes investigaciones en la Escuela de Historia de Mérida (Univ. de los Andes), sabemos hoy que ambas cosas son falsas: sí hubo esclavos negros en la Cordillera, desde el siglo XVI, hasta en la zona paramera, y sí hubo plantaciones (de cacao, de caña de azúcar, así como "trapiques" o fábricas de azúcar y de ron) en los valles del río Chama (principal río de la Cordillera de Mérida). Pero, en esa región, la población indoandina, más numerosa, terminó por absorber la población de origen africano, mucho más pequeña; de modo que hoy no se pueden percibir en la población actual rasgos físicos de esta integración. Sin embargo, a nivel cultural, y especialmente en los rituales, he mostrado que existen, en la cultura del campesino andino, rasgos que se consideran generalmente típicos de las culturas llamadas "afroamericanas" o "negras".

¿Podríamos considerar la posibilidad de que, inversamente, en Haití por ejemplo, sea la población negra la que haya absorbido a la antigua población indígena de la isla (también desaparecida en guerra contra los españoles), sin que haya desaparecido del todo la cultura de esa población autóctona?...

Llegué a hacer este tipo de reflexión cuando, después de varios años de investigación acerca de los campesinos andinos de origen autóctono y mestizos (Cordillera de Mérida, 1971-82) y después de haber tenido experiencia también en otras regiones venezolanas (como la del Sur del Lago de Maracaibo) me encontré con toda esta complejidad cultural; ésta se me complicó aún más cuando dejé la zona propiamente rural para estudiar además los cambios debidos al urbanismo emergente que ahora afecta a los Andes Venezolanos como al resto del país. Cuando tuve que revisar nuevamente, a causa de la dinámica de mi trabajo en las ciudades, la bibliografía acerca de las culturas americanas de origen afro, el conocimiento que ya yo había adquirido del grupo indoandino venezolano, agregado a los datos de otros antropólogos acerca de otros grupos indoamericanos me llevó a pensar que había habido con toda probabilidad un mayor aporte de los grupos autóctonos a las culturas afroamericanas que lo que se ha dicho hasta el presente.

Siendo la religión el aspecto que más se ha analizado en relación a las influencias llamadas "africanas" citaré algunos ejemplos de lo que encontré en las religiones americanas de ori-

gen africano y que me resultó familiar a causa de mi experiencia con grupos indígenas autóctonos y de lo cual pienso que constituye algo más bien típico de estos últimos grupos.

Consideremos, por ejemplo, una divinidad tan importante en el vodú, la divinidad aparentemente más popular en Haití: hablo del dios-culebra Damballah. Esta divinidad, identificada también con el agua y con el arco-iris, es constituida en Haití por una pareja: Damballah-wedo y Aide-wedo, ambos representados en los frescos de los houmfós mediante dos culebras que beben en un estanque, y mediante el arco-iris. Siendo culebras y divinidades acuáticas habitan en los ríos, las fuentes, y en general todos los puntos de agua. Su carácter sagrado se extiende además a todas las culebras:

"Si vous voyez une couleuvre  
Vous voyez Aida-wedo  
Si vous voyez une couleuvre  
Vous voyez Damballah"(1).

Es curioso que se utilice en Haití el término "culebra" ("kulev" o couleuvre) cuando se debiera decir "serpent", palabra más corriente en francés y más utilizada, por ejemplo, en las vecinas pequeñas Antillas. En español, por lo contrario, se acostumbra utilizar más la palabra "culebra" que la palabra "serpiente", lo que ha podido influenciar su utilización en Haití, no sólo por la cercanía en la misma isla de la República Dominicana (donde se habla español y donde también se practica el vodú) sino porque la misma Haití fue colonia española a principios de la conquista de América, (justamente cuando poblaba todavía dicha isla una población arawak) y luego fue cedida a los franceses en 1697.

Ahora bien, esta pareja divina relacionada con el agua, el arco-iris y las culebras, se consigue en muchas culturas autóctonas americanas (no me atrevería a decir que en todas, aunque lo sospecho). La he conseguido como centro de las creencias y con una elaboración mítica y ritualística (mucho mayor que en el vodú de Haití y de Santo Domingo) en la Cordillera de Mérida (Andes de Venezuela), en su población campesina mestiza (de indio y de español) y, sobre todo, en forma mucho más completa, en su población indígena todavía no mestizada (2) bajo el nombre de "Arco": Arco-Iris macho y hembra, hermano-hermana, marido-mujer, Páramo-Laguna, Arriba-Abajo, etc... procedentes de la Vía Láctea, creadores de la civilización andina, del paisaje andino, de los colores, de las enfermedades y de la muerte (3). También se consiguen tales representaciones y prácticas simbólicas en el pasado indígena andino (Venezuela) según se puede ver en las Crónicas y Archivos (4), se consiguen entre los antiguos Chibchas de Colombia (5), entre los actuales Guajiros (los cuales son justamente, como se sabe, un grupo arawak)(6). Además, bajo la forma de mitos por lo menos se consiguen entre varios grupos amazónicos (7), y los encontré también en las exploraciones que hice al respecto (aunque sin estudiarlos ahí en la forma sistemática como



Mayordomo de La Candelaria, La Parroquia, Mérida.



"Locos" de San Benito. San Rafael de Mucuchfes, Cordillera de Mérida.

los estudié en los Andes) en la población venezolana mestiza de distintas regiones (especialmente en los llanos de Apure y Barinas, así como en los estados Falcón y Zulia).

La forma principal que toma esta pareja para manifestarse a los hombres es la de la culebra (una culebra gigante, que vive en el fondo de las lagunas sagradas, de los ríos y en general en todo punto de agua), extendiéndose el carácter sagrado de esta culebra mítica a todas las culebras, las cuales son llamadas "madre de agua".

Esos dioses acuáticos, que toman muchas apariencias diferentes para manifestarse a los hombres en la Cordillera de Mérida como en la Guajira, pero que al hacerlo conservan su unidad, cambian igualmente de forma en el vodú, pero perdiendo su unidad y manifestándose a través de personajes diferentes. Es decir que lo que viene siendo, en las culturas indígenas, un cambio de formas, se transforma en la religión afroamericana en un cambio de personajes sin verdadera relación entre sí. Así es como tenemos, por ejemplo, además de Damballah, a **Agoué-taroyo** (o Papá Agoué), dios marino que toma la apariencia de "un hermoso mulato con ojos verdes", el cual regala una tabaquera a la mujer a quien quiere ayudar(8).

Recordando al pasar que el tabaco es de origen autóctono en América y que tiene una estrecha relación con lo sagrado en todas las culturas autóctonas, y especialmente en relación al agua, es bueno insistir en el físico de Agoué-taroyo pues es la misma descripción que de sus divinidades acuáticas y del Arco-Iris dan los campesinos andinos: son "catires" (de piel más clara que lo común) con ojos gatos" (ojos gatos = verdes).

Consideremos además a los Simbi-aquellos seres acuáticos que guardan en Haití las fuentes y todos los puntos de agua en general. Todas sus características, igual que las de Damballah, corresponden a las de los Arcos andinos, especialmente en lo que trata del robo de niños por ellos: Escribe Métraux al respecto que "los niños que van a las fuentes a buscar agua se arriesgan --sobre todo si son de cutis claro-- a ser llevados por Simbi al fondo pues hace de ellos sus domésticos"(9). Ahora bien, en los Andes venezolanos, no sólo los niños son llevados por Arca para servirla en el fondo de las lagunas y fuentes, sino que además toda persona, especialmente si es "catira" (de piel clara) corre igualmente el peligro de ser atacada por Arco o por Arca (Arco-Iris macho y hembra) al cruzar un río sin "contras" (protección) o el peligro de enfermarse con la llamada "enfermedad del Arco" al dejarse mojar por el "miao de Arco" (u orina de Arco-Iris). Es decir, una llovizna muy fina y especial), o si cruza un punto de agua "donde vive Arco" (10). Es muy interesante también esta otra correspondencia, a saber: que el Simbi de Haití, lo mismo que la diosa acuática Arca de la Cordillera de Mérida, devuelve después que han pasado los años a los niños robados por ellos, otorgando les el don de clarividencia (11). Además de esto, la Arca andina hace también de ellos "los mejores

médicos que hay", pues ella es la creadora y ama de la medicina, la iniciadora reconocida de los "mojanos" (chamanes) a quienes enseña incluso el "lenguaje de las Aguas y de los Aires" (12), a fin de que puedan mandar a todas las entidades representativas de estos elementos.

Hay también un dios interesante desde mi punto de vista, en Haití, el cual se concibe aparentemente sin relación con Damballah: Quiero hablar del extraño "Loco". Métraux dice de él (13) que es "el espíritu de la vegetación, el protector de los docteurs-feuilles ("médicos-rameros" en los Andes...), el guardián de los santuarios, la personificación de las plantas". Podríamos tal vez ver en el nombre de dicho dios una reminiscencia de un término español similar ("loco", que significa "fou" en francés), recordando que en Haití se habla francés y no español, aunque en esta isla se habló español al principio de la Colonia. Se hará más fácil este acercamiento cuando sabremos que en toda la Cordillera de Mérida existe un ritual al cual se pone el nombre de "Locos", y a veces "Locainas", en el cual los danzantes, revestidos de ramas y de hojas, y pintados, procuran conseguir con su danza loca el favor de los dioses para tener buena cosecha y salud, dos cosas siempre unidas en el pensamiento andino. Dichas danzas se hacen actualmente en la ocasión de las fiestas de ciertos santos (San Isidro, San Rafael, San Benito, la Virgen de la Candelaria) los cuales se han sustituido a los dioses indígenas en su parte positiva; pero antiguamente se realizaba dicho ritual en honor a esos dioses autóctonos (Arco-Iris, o dioses acuáticos y del Páramo), y bailaban entonces los sacerdotes-médicos, o "mojanos"(14).

Otro indicador interesante de una probable influencia indígena americana en el vodú es la percepción de la relación loa-hombre como la de un jinete con su caballo. El caballo, indómito al principio, termina por acostumbrarse a su amo. La explicación que da Métraux de este término(15) es que "la iniciación es una doma que prepara a los fieles para las cabalgatas divinas". Pero ésta no es una explicación como lo quiere Métraux, ya que entonces podemos volver a hacer una pregunta: ¿Por qué es concebida la iniciación como una "cabalgata"?

Consideremos ahora lo que sucede entre las poblaciones autóctonas de América: se conoce bien la enorme impresión que causó a dichas poblaciones la vista del caballo (animal hasta entonces desconocido de ellas), y particularmente la vista de los jinetes europeos montados en sus caballos. Se sabe igualmente que varios grupos indígenas los identificaron al principio con sus propios dioses o héroes míticos. Los casos de México y Perú son los más conocidos a este respecto, porque son los más estudiados hasta ahora. Yo misma he podido demostrar que, en lo que trata de los indígenas andinos del Norte (Andes Venezolanos), el impacto fue muy grande. Un cronista de la Sierra Nevada como Fray Pedro de Aguado, relata incluso cómo los españoles, conscientes de la impresión ahí causada por sus caballos, quemaban los

cadáveres de éstos después de las batallas, para que los indígenas no se dieran cuenta de que se trataba de animales mortales (16).

Pasaron desde entonces más de cuatro siglos (la conquista de Mérida fue en 1558) y hoy en la Cordillera de Mérida así como en los Llanos de Venezuela (sobre todos los llanos de Apure y de Barinas), en los estados Falcón y Zulia del mismo país, una de las principales manifestaciones del dios acuático Arco-Iris es, además de la culebra, "un arco-iris con cabeza de caballo, que toma agua en las lagunas, en los ríos, en las fuentes...".

Así mismo, en un interesante documento que encontré en el Archivo Histórico de la ciudad de Mérida, hay un juicio a un moján, (sacerdote-médico, o chamán), juicio en el cual los testigos describen con toda claridad los trances de su moján durante los rituales; durante éstos el moján recibía a sus dioses arco-iris y de la laguna mientras se oían los relinchos y corcoveos de unas bestias "que todos identificaban como caballos"; mientras que, en la época prehispánica se identificaba a dichos dioses como ciervos o venados, como constataron los españoles al destruir los santuarios indígenas (17). Esos dioses arco-iris, ya que tienen y tenían la capacidad de cambiar de forma para manifestarse a los hombres (culebra, arco-iris con cabeza de caballo, hombre, mujer o niño muy hermoso, "catire con ojos gatos", trucha, etc...) pudo haberse sustituido la forma de caballo a la de venado a partir de la Conquista.

Es probable que los arawak de Haití recibieran la misma impresión que los demás indígenas, como es también probable que tuvieran representaciones simbólicas similares a las de los demás grupos indígenas, especialmente los arawak de Colombia y de Venezuela, con los cuales debían tener relaciones, representaciones que son muy similares a las de los grupos indoandinos, de Colombia y de Venezuela (de origen chibcha para Colombia, de origen desconocido todavía para los de Venezuela, aunque son clasificados arbitrariamente como "timoto-cuicas")(18).

Ahora bien, este impacto del caballo (hasta el punto de confundirlo al principio, junto con su jinete, con un ser divino) no lo pudieron recibir los esclavos negros, pues los africanos ya estaban familiarizados con el caballo en su continente.

Sugiero que no se consideren como meras correspondencias estas relaciones entre el vodú y las religiones y sistemas míticos indígenas americanos. Correspondencias hubo sin duda, pero al principio, entre ciertas representaciones simbólicas importadas de África y las americanas autóctonas. Pero, sobre esta base, hubo un proceso de re-elaboración de tales representaciones de parte no sólo de las poblaciones negras sino también de las americanas; y en la dinámica de la re-estructuración fue importante el aporte indoamericano. Este aporte se dio también proba-

blemente en la Santería y en el Candomblé (no sólo en el Candomblé Cabocle como lo piensa Bastide).

Si utilicé el vodú para mis comparaciones, y para la identificación de rasgos propiamente americanos, es porque se trata de la religión de origen africano que hubiera permanecido más "africana" según los especialistas, a pesar de que es en ella donde pienso que se produjo el mayor aporte indígena americano.

Ahora bien, cuando se analizan todos estos datos dentro de un contexto cultural indígena americano, es evidente que, en las culturas de los grupos denominados "indios" están mejor estructurados, porque articulan todas las representaciones simbólicas del grupo (y no sólo las religiosas), dentro de un sistema lógico propio, como he demostrado, por ejemplo, para la Cordillera de Mérida (19).

El estudio no puede permanecer al nivel de los datos, lo que obligaría a una interpretación en términos de "sincretismo" o de "convergencia". Ahí donde la convergencia es posible, es porque existe una estructura que la permite. Es más acertado entonces, estudiar esas estructuras y sus re-estructuraciones, fenómeno tan corriente, complejo y nunca acabado en el suelo de América. En Venezuela tenemos actualmente un fenómeno religioso muy significativo a este respecto, y que se desarrolla bajo nuestros ojos: el llamado "culto de María Lionza". Culto indígena americano hasta principios del siglo XX, centrado en una diosa-madre de aguas, cerros y bosques, confinado hasta el siglo XIX en las montañas de Yaracuy, se extiende en el siglo XX a las ciudades centrales y, más recientemente, a todo el país, llegando su influencia hasta Colombia, Trinidad, Ecuador, Curazao, República Dominicana. Fenómeno hoy netamente urbano, ha guardado contacto sin embargo con la zona rural, especialmente donde hay lagunas, ríos, cerros, cuevas y bosques. En el siglo XX ha venido incorporando más y más elementos de religiones afroamericanas: del vodú, del culto trinitario de Changó, del Candomblé, y sobre todo de la Santería cubana, especialmente en la última década, la cual corresponde a la enorme inmigración que ha recibido Venezuela desde las islas del Caribe y los países suramericanos.

Habiendo absorbido también elementos católicos, protestantes, espiritistas, se ha venido re-estructurando en los últimos años en el sentido de un culto afroamericano pero he observado cómo, al penetrar por ejemplo en la Cordillera de Mérida, recibe el impacto de la religión andina de origen prehispánico así como de la re-estructuración de ésta con la religión católica. Sigue la dinámica de esta re-estructuración con una nueva gestación andina, la cual se exporta luego al resto del país para volver a re-estructurar una vez más el culto ahí.

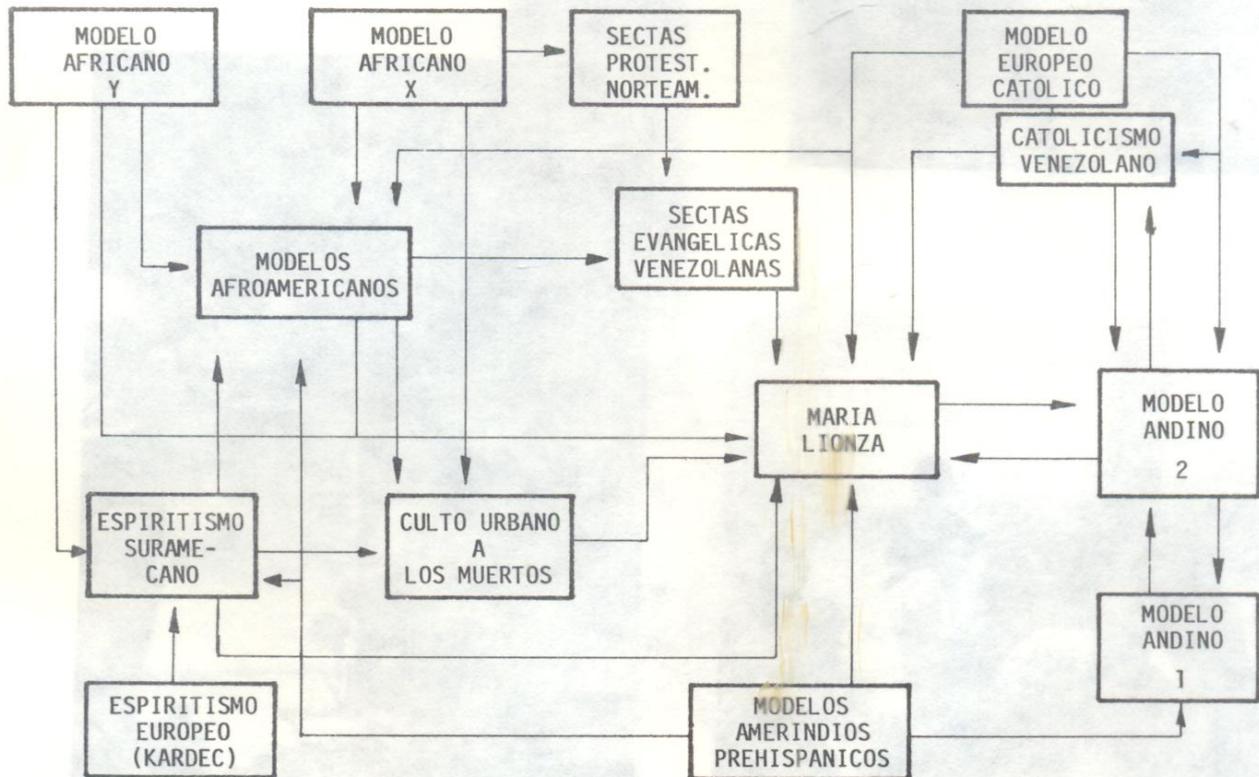
De re-estructuración en re-estructuración, es imposible captar el fenómeno enfocándolo sólo

como un culto, una realidad aislada o a aislar, y única en su género. ¿No sería más acertado estudiar la lógica que rige tantas transformaciones?.

**NOTAS:**

- (1) Ver Métraux, Alfred: *Le vaudou haitien*. Gallimard, 1958. p. 92.
- (2) ver Clarac de Briceño, Jacqueline: *Dioses en Exilio (Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida)*, FUNDARTE, Caracas, 1981.
- (3) Ver *Ibidem*. Parte II.
- (4) Ver Clarac de Briceño, Jacqueline: *Etnografía Cronológica de la Cordillera de los Andes*. Consejo de Public. de la Universidad de los Andes, Mérida (en imprenta).
- (5) Ver Steward, Julián H.: "The Andean Civilizations" in *Handbook of South American Indians*, Washington, 1946, Vol. II.
- (6) Ver Perrin, Michel: *Le chemin des Indiens morts*, Payot, 1976, así como *La Palabra y el Vivir*, Fund. La Salle, Monogr. N° 25, Caracas, 1979.

- (7) Citados por Lévi-Strauss, C. en *Le Cru et le Cuit*, Plon, Paris, 1964.
- (8) Ver Métraux, Alfred: *Op. cit.*, p. 126.
- (9) Ver *Ibid.*, pp. 92-93.
- (10) Ver Clarac de Briceño, J.: *Dioses en Exilio*, *idem*, Parte II.
- (11) Ver Métraux, *Op. cit.*, p. 93.
- (12) Ver Clarac de Briceño, J.: *Dioses en Exilio*, Parte II.
- (13) Ver Métraux, *Op. cit.*, p. 94 (La Traducción es mía).
- (14) Ver *Dioses en Exilio*, Parte II y III.
- (15) Métraux, *Op. cit.*, p. 106 (La Traducción es mía).
- (16) Ver *Dioses en Exilio*, Parte II y *Etnografía Cronológica de la Cordillera de los Andes*, Parte I.
- (17) Ver al respecto Castellanos, Juan de: *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, Parte II, Elegía III, Public. de la Academia Nac. de la Historia N° 66, Caracas, 1963.



Mod. Africano X: Basado en culto a dioses.

Mod. Africano Y: Basado en culto a antepasados.

**EL FENOMENO RELIGIOSO HOY EN VENEZUELA EN LA PERSPECTIVA DE MIS INVESTIGACIONES ANDINAS**



Sacerdotisa de María Lionza en ritual de ofrendas a la Laguna de Urao.

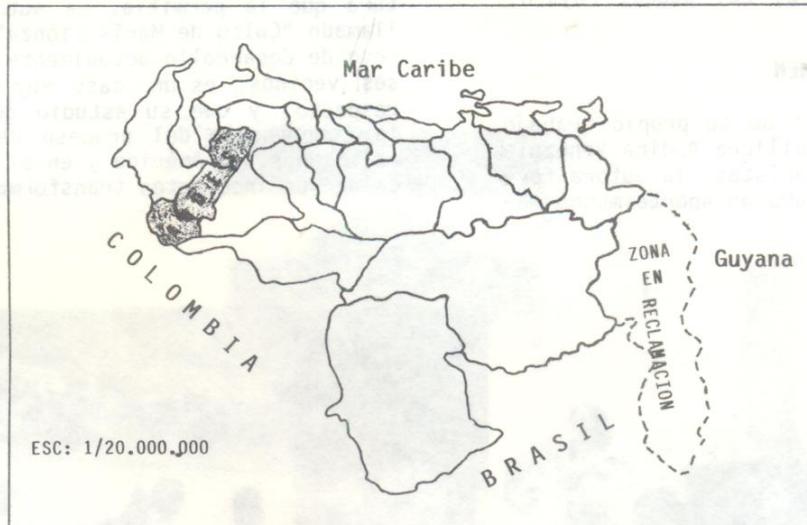


Altar provisional de María Lionza. Balneario de la Laguna de Urao, Lagunillas, Estado Mérida.

(18) Ver Clarac de Briceño, Jacqueline: *Etnografía Cronológica de la Cordillera de los Andes*, ya citado.

(19) Ver *Dioses en Exilio*, ya citado.

LOS ESTADOS ANDINOS DE VENEZUELA  
EN LA TOTALIDAD DEL TERRITORIO DE VENEZUELA



BIBLIOGRAFIA

Aguado, Fray Pedro de: *Recopilación historial de Venezuela*. Tomo 2, libro 11, Public. de la Acad. Nacional de la Hist., Caracas, 1963, N° 63 (Escrito de 1578 a 1581).

Bastide, Roger: *Les Religions Africaines au Brésil*, P.U.F., París, 1960.

-----: *Les Amériques Noires*, Payot, París, 1967.

-----: *O Camdomblé da Bahia (Rito Nago)*, Brasiliana, vol. 313, Comp. Edit. Nacional, Sao Paulo, 1978.

Bento, Dilson: *Malungo, Decodificação da Umbanda* (Contribuição a historia das religioes), Edit. Civilização Brasileira, Rio de J., 1979.

Castellanos, Juan de: *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, Parte II, Elegía III, Public. de la Acad. Nac. de la Hist., N° 66, Caracas, 1963 (1ª public. en Madrid, 1627).

Cabrera, Lydia: *El Monte*, La Habana, 1954.

Clarac de Briceño, Jacqueline: *Dioses en Exilio* (Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cordillera de Mérida), FUNDARTE, Caracas, 1981.

-----: *Etnografía Cronológica de la Cordillera de los Andes*, Cons. de Public. de la Univ. de los Andes, Mérida (en imprenta).

Deivé, Carlos Esteban: *Vodú y Magia en Santo Domingo*, Museo del Hombre Dominicano, Taller Sto. Domingo, 1975.

Frazier, E. Franklin: *The Negro in the United States*, N.Y., 1949.

Goulet, Jean-Guy: *El Universo Social y Religioso Guajiro*, Bibl. CORPOZULIA, U.C.A.B., Caracas, 1981.

Hambly, W.D.: *The Serpent in African Belief and Custom*, in Amer. Anthropol., vol. 31,4,1929.

Herskovits, Melville: *The Myth of Negro Past*, N.Y., 1941.

Hurbon, Laennec: *Dieu Dans le Vaudou Haitien*, Payot, París, 1972.

Lévi-Strauss, Claude: *Le Cru et le Cuit*, Plon, París, 1964.

Mêtraux, Alfred: *Le vaudou haitien*, Gallimard, 1958.

-----: *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*, Gallimard, 1967.

Ortiz, Fernando: *Hampa Afro-cubana, Los Negros Brujos*, Madrid (s.f.).

Perrin, Michel: *Le Chemin des Indiens Morts*, Payot, 1976.

-----: *La Palabra y el Vivir*, Fund. La Salle, Monografía N° 25, Caracas, 1979.

Steward, Julián H.: "The Andean Civilizations", in *Handbook of South American Indians*, Washington, 1946, vol. II.

Thomas, Louis-Vicent et Luneau, René: *Les Sages Dépossédés*, Robert Laffont, París, 1977.

-----: *Les Religions d'Afrique Noire*, Ed. Stock, Fayard, 1981.

**RESUMEN**

Al comparar los datos de su propio trabajo de investigación en la Cordillera Andina Venezolana con los de otros americanistas, la autora formula la hipótesis de que hubo un aporte mucho ma-

yor de parte de los grupos autóctonos de América a las culturas afroamericanas, que lo que se ha afirmado hasta el presente. Aquí se refiere particularmente en el análisis comparativo a datos mítico-religiosos de las culturas andina venezolana, guajira y chibcha por una parte, y la haitiana por otra parte. Cuando "correspondencia" y "convergencia" hay, es porque existía una estructura que la permitía. La autora sugiere que el llamado "Culto de María Lionza", religión en proceso de desarrollo actualmente en Venezuela y países vecinos, es un caso muy significativo al respecto, y que su estudio debe poder permitir la comprensión del proceso de formación de las religiones, en América y en el mundo y de la lógica de sus incesantes transformaciones.



Altar de María Lionza en Agua Blanca, Estado Portuguesa.



Fieles de María Lionza, Laguna de Urao, Lagunillas, Estado Mérida.

