

**CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLÓGICO**

BOLETÍN ANTROPOLÓGICO



**Universidad de Los Andes / Mérida / Venezuela
Enero - Abril 1992 - N° 24**

CENTRO DE INVESTIGACIONES
MUSEO ARQUEOLOGICO

**BOLETIN
ANTROPOLOGICO**



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MERIDA - VENEZUELA

DIRECTOR: Jacqueline Clarac de Briceño

COLABORADORES DEL MUSEO:

Jorge Armand	Nalúa Silva M.	Ma. Ismenia Toledo
Nelly Arvelo Jimenez	Alexander Mansutti	Vicente Marcano
Michel Perrin	Mario Sanoja	Andrés Puig
Miguel Angel Rodríguez L.	Thania Villamizar	Rogelio Altéz
Raquel Martens	Belkis Rojas	Elvira Ramos
Edda Samudio de Chávez	Gerald Clarac N.	José Medina B.
Antonio J. Niño	Dieter Heinen	Luis Molina
Luisa López de Pedrique	Francisca Rangel	Nelson Montiel
Luis Bastidas V.	Yanet Segovia	Pedro Ortíz

CORRESPONSALES: Víctor Rago (Caracas)
Liliane C. de Angeli (Zulia)

LEVANTAMIENTO DE TEXTOS: Carmela Garipoli
Danilo Jaime

TRADUCCION DE RESUMENES AL INGLES: Rowena Hill

IMPRESION: Talleres Gráficos - ULA

EDITORES:

- * Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez"
- * Consejo Nacional de la Cultura - CONAC
- * Consejo de Desarrollo Científico, Humanístico, Tecnológico - CDCHT
- * FUNDACITE - Gobernación del Estado Mérida

COMITE EDITORIAL:

Jacqueline Clarac de Briceño
Mario Sanoja Obediente
Víctor Rago

ARBITRAJE:

Mario Sanoja
Esteban E. Monsonyi
Nelly García Gavidia
Erika Wagner
Víctor Rago
Jacqueline Clarac de Briceño

LECTOR: Miguel Angel Rodríguez Lorenzo

DEPOSITO LEGAL: P.P. 82-0186

PAUTAS PARA LA ELABORACION DE ARTICULOS

1. Los artículos deberán ser escritos a máquina a doble espacio, con un margen de 3,5 cms. a la izquierda, en hojas tamaño carta y de un solo lado.
2. No deberán tener más de treinta (30) páginas, incluyendo gráficos, mapas y fotografías.
3. Deberán ser acompañados del nombre del autor, su dirección, su especialidad y la institución para la cual trabaja.
4. Para las notas y bibliografías se utilizará el sistema Oxford.
5. Se deberá agregar un resumen el cual no deberá sobrepasar veinte (20) líneas.
6. Los gráficos y mapas deberán ser numerados y llevar cada uno su leyenda.
7. Las fotos deberán presentarse aparte del texto, ir acompañadas de una pequeña leyenda y llevar, en caso de ser necesario, una indicación acerca de su colocación en el artículo.
8. Se mandarán original y dos copias.
9. La primera prioridad será para los artículos antropológicos (en todas las ramas de la antropología) que traten de resultados - parciales o definitivos - de investigaciones sobre la realidad venezolana.
10. Los artículos deberán ser enviados a: Comité Editorial
Museo Arqueológico. Av. 3,
Edif. del Rectorado, Universidad de los Andes, Mérida.
FAX: 074 - 402329.
11. Los originales de los artículos - haya sido o no aprobada su publicación - no serán devueltos a sus autores.

Suscripción anual al Boletín:

Para Venezuela Bs. 200,00
Otros países US\$ 20,00
(La suscripción da derecho a recibir tres (3) números).

Los cheques deberán ser emitidos a nombre de:
MUSEO ARQUEOLOGICO - ULA

Nuestra dirección es:

Museo Arqueológico - ULA
Av. 3 - Edif. del Rectorado
Universidad de Los Andes
Mérida - Estado Mérida.
Venezuela.
TEL. 074 - 402344
FAX: 074 - 402329

AGRADECIMIENTOS

El Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez", agradece al Señor Luis Velásquez, Jefe de Taller, Talleres Gráficos de la Universidad de Los Andes, por su constante y amable colaboración con las publicaciones del Museo.

SUSCRIPTORES DEL BOLETIN ANTROPOLOGICO

EN VENEZUELA:

Mérida:

Arvelo, Leslie
Bischof, Walter
Calderón, Homero
Chuecos, Manuel Alfonso
Celis Parra, Bernardo
Dagert, Lidia de
Díaz, Juan
Espar, María Teresa
Fundación BIONA
Gabaldón, María Auxiliadora
García Y., Francisco
Guerrero, Ramón Elías
Hidalgo, Beatriz
Januzzi, Luigi
Itxiago, Francisco
López R., Neida Pabiola
Maldonado, Emilio P.
Monsalve, Melanio
Mora de González, Elsa
Mora Mogollón, Edwin R.
Morales, Carmen Alicia
Morales, Fidel
Moguera, Alberto
Palanques de Ortiz, Luisa
Pérez, Christian
Pérez, Gladys de
Ramos Tierra, Manuel
Rojas, José de la Cruz
Salas Ojeda, José
Samper, María Blanca
Santiago, Rafael Ramón
Silva, Néctor
Tyrode, Hubert
Universidad Alberto Carnevali
Vizcaino, Edward
Zavrotsky A.

Caracas:

Arvelo, Lilian
Bachrich, J.R.
Clarac, Gerald
Clarac, Raymonde
Clarac de Burdeinick, Geneveba

Delgado, Delia
Escarra R., Federico
Galavis, Omar
IVIC - Biblioteca Marcel Roche
Pefalosa, Ana Isolina
Rivas-Rivas, Saúl
Seijas, Haydée
Valesa Villegas, Rosa Ana

Estado Zulia:

Beltrán, Lourdes
Casart, Ricardo
Centro de Estudios Históricos
Clarac de Angeli, Liliane
Dovenat, Nicole
Lira, José R.
Talbot, Carolyn

Estado Carabobo:

Sumoza, Fanny

Estado Falcón:

Hernández, Adrián

Estado Bolívar:

Mansutti, Alexander
Villalón, María Eugenia
Universidad Experimental de
Guayana (URG)

Estado Delta Amacuro:

Nonroy P., Pompilio

Estado Táchira:

Ferrero, Inés Cecilia

Morales A., Félix
Rojas, Zulay

Estado Barinas:

Montiel, Nelson

EN FRANCIA:

Bibliothèque du Musée de l'Homme
Kauman, Claudine

EN ALEMANIA:

Ibero Amerikanisches Institut

EN COLOMBIA:

Eckersley, Mylene

EN PUERTO RICO:

Mattos Laneiro, Menir

EN ESTADOS UNIDOS:

Kubeck, Marina Thais

INSTITUCIONES CON LAS CUALES TENEMOS CANJE

EN VENEZUELA:

- * IVIC
- * Fundación La Salle, Instituto Caribe
- * CONAC
- * Universidad Católica Andrés Bello
- * Sociedad Venezolana de Arqueólogos
- * Asociación Venezolana de Arqueología
- * Fundación BIGOTT
- * Centro Histórico de San Felipe
- * Universidad del Zulia (Opto. de Ciencias Humanas)
- * Instituto Nacional de Hipódromos
- * Gobernación del Estado Zulia (Secretaría de Cultura)

EN COLOMBIA:

- * Museo del Oro
- * Banco de la República
- * Universidad Nacional de Colombia

EN MEXICO:

- * Instituto Indigenista Interamericano
- * Universidad Nacional Autónoma de México
- * Instituto Nacional de Antropología e Historia
- * Instituto de Investigaciones Antropológicas

EN ESTADOS UNIDOS:

- * Smithsonian Institution
- * Congress Library

EN FRANCIA:

- * CNRS:
 - Equipe de Recherche en Ethnologie Amérindienne (Paris)
 - Equipe de Recherche en Préhistoire Andine (Paris)
 - Equipe de Recherche en Ecologie Humaine (Aix-Marseille)
 - Laboratoire d'Anthropologie Sociale (Paris)
 - Université Toulouse - Le Mirail

EN INGLATERRA:

- * University of Southampton
Department of Archaeology

EN ESPAÑA:

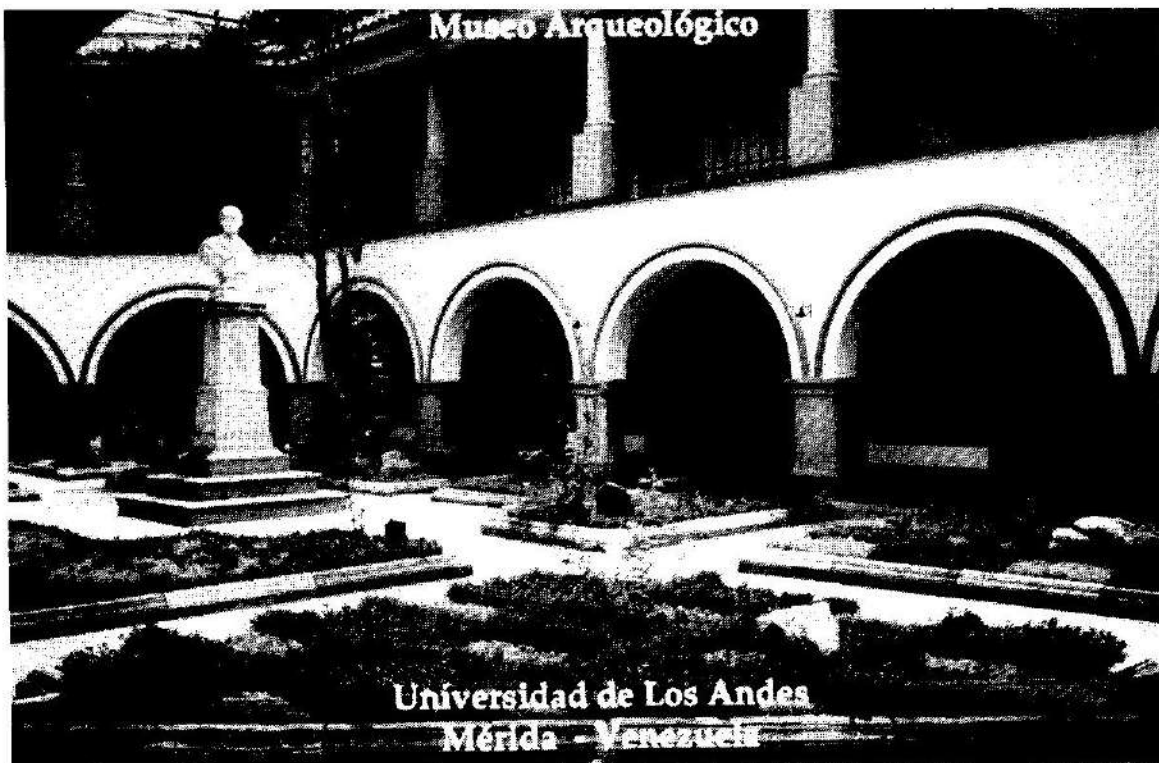
- * Universidad de Murcia

EN SUIZA:

- * Musée d'Ethnographie
- * Société Suisse des Américanistes

EN MARTINICA:

- * Musée Départemental
- * Département d'Antiquités



I N D I C E

José Manuel Briceño G.	El Alma Común de las Américas	7
Jacqueline C. de Briceño	Espacio y Mito en América	20
Juan José Molina M.	Los Dueños del Páramo	34
Luisa López de Pedrique	Lenguas Cultas y Dialectos en América Hispana	46
Egleé López del Pozo	Notas Etnográficas de los Paraderos Venezolanos	59
	Boletín Informativo	83

Portada: Composición fotográfica de Antonio J. Niño.

Fotografía de la Página del Índice
Patio central del Museo Arqueológico
"Gonzalo Rincón Gutiérrez" en el
Edificio del Rectorado de la
Universidad de Los Andes, Mérida,
Estado Mérida, Venezuela.
(Foto: Antonio Niño).

EL ALMA COMUN DE LAS AMERICAS

José Manuel Briceño Guerrero *

Yo hablo en voz muy baja, por eso tengo que usar este micrófono, si no, no me oyen. Yo, reconozco y, ¡agradezco! la señal de estimación que me hacen por venir a oírme, pudiendo hacer muchas otras cosas, tal vez más interesantes en esta misma hora... A menos que alguno de ustedes se haya equivocado, creyendo que es alguna presentación de planchas o algo así... de modo que les recuerdo que ésta es una conferencia para exponer ciertas ideas sobre América y no hay nada que ganar probablemente aquí.

Estoy hablando en situación físicamente incómoda porque esta mesita y esta silla fueron puestas así de urgencia a última hora y además estoy... además del nerviosismo que me produce siempre hablar en público... porque tengo dos hojas de puerta que están sostenidas precariamente sobre unos papeles... si se sueltan me dan un golpe a mí... ahora, estoy calculando que el golpe me lo darían en el hombro, de modo que no sería un golpe mortal... pueden soltarse...

Voy a hablar con mucho cui-

* Departamento de Filosofía. Universidad de Los Andes.

Conferencia dictada en el Ciclo de Conferencias "Reflexiones Sobre América Antigua y Contemporánea", organizado por el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes.

Boletín Antropológico Nº 24, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico - Universidad de Los Andes, Mérida, Enero - Abril, 1992.

dadito, sin accionar, porque si acciono voy a tocarlas y al tocarlas me pegan... Quizás sea eso simbólico: que yo deba hablar sobre América en estas condiciones...

El tema de mi conferencia es "El Alma Común de las Américas" ... Yo había pensado inicialmente escribir la conferencia, y muchas veces he leído conferencias escritas con anterioridad, pero hay algo en una conferencia que es diferente de un artículo y es la posibilidad de comunicación directa con el oyente... De modo que voy a hacerlo más bien ayudado sobre la base de una chuleta que traje para una exposición, así, improvisada... y dando ocasión al final de que pueda haber preguntas, objeciones, críticas...

Fíjense que eso del "alma común de las Américas", yo digo "Las Américas", porque ese plural está inspirado, por una parte, por la geografía, donde se dice "América del Norte", "América del Centro" y "América del Sur"; también tiene que ver con la Cultura, donde se dice "América Latina", "Angloamérica"... esas distinciones, en cuanto a "América Latina" que fue una designación inventada por los franceses cuando tenían interés en tener poder político y militar sobre América en época de Maximiliano... Se distingue "Iberoamérica"... en dos partes: "Luso-América" e "Hispano-América" ... estando nosotros en "Hispano-América"... hay un problema con el "Caribe"... no hallan como llamarlo y para incluir el Caribe "Latinoamérica y el Caribe"... debido a su complejidad tiene ese nombre separado. Y también por unos asuntos lingüísticos se dice "América de habla in-

glesa", "América de habla española", "América de habla portuguesa"... Y también hay una pluralidad en la designación de América ... de origen como... histórico, podría decirse y se la llama, "América pre-colombina"... lo cual en cierto modo es como... un absurdo... porque antes de Colón no había "América"...

Aunque la designación de "América" está ligada a un geógrafo italiano... habiendo triunfado ese nombre en América...; cuando se dice "las Américas", América del Norte, América del Sur... hay un plural ahí... ese plural me resulta interesante... pero detrás de ese plural hay un singular: "América"... es decir: el nombre común a las tres Américas, el de "América".

Yo mismo, en mis estudios y los estudios que he leído, hago (y hacen) énfasis en las diferencias de América y una de las diferencias más notorias, observadas y expuestas esas diferencias, es la que hay entre Norte-América, particularmente los Estados Unidos de América y la América Latina, nombre éste francés que por fin ha triunfado e impuesto y se dice "Latinoamérica" ... ¿no?... Cuando uno dice "americano" en Europa se entiende que es de los Estados Unidos de América; para que sepan que uno es de Suramérica, hay que decir que es de la América del Sur, "suramericano"... y a mí me parece que es comprensible que haya esa cantidad de diferencias...

Sin embargo, yo no voy a centrar mi exposición sobre las diferencias, sino sobre las semejanzas, sobre la igualdad... el tema me es extraño a mí mismo, que también estoy acostumbrado a ver las diferencias... pero me

ha sorprendido, en los últimos años, el enorme parecido... yo pudiera decir: la igualdad que hay entre los Estados Unidos de América, capital Washington, y nosotros... y me ha sorprendido porque contradice lo que nosotros vemos que es una enorme diferencia además, diferencia de interés... en fin... para hacer más comprensible lo que yo quiero expresar, voy a decir lo que yo entiendo por semejanza y por diferencia.

Yo creo que, en los asuntos humanos, todos los hombres somos iguales, en cuanto a que pertenecemos a la especie humana; entonces, todas las características de la especie humana están presentes en cada individuo, cualquiera que sea su cultura, cualquiera que sea la época histórica... hay que partir de una especie de unidad de la especie humana, en todas sus características, presentes en todo hombre... El extremo opuesto de esa unidad específica y esa igualdad en que todos los hombres son iguales porque comparten las características de la especie, está el individuo... ahora... un individuo tiene todas las características de la especie, más lo que él haya desarrollado en su individualidad; esto es característico de la especie humana... y en esto se diferencia de las demás especies conocidas... característico esto, que un individuo puede diferenciarse mucho de otro y puede hacer cosas inesperadas... un caballo no llega a diferenciarse muchísimo de otro caballo... Schopenhauer decía que el gato que maullaba sobre el techo de la casa en que él estaba, era el mismo gato que maullaba en Egipto... es decir, no llega a haber un apartamiento... una novedad... una

acumulación de rasgos distintos de los que son comunes a la especie en los animales... en cambio en el hombre sí, es evidente para todos nosotros que el desarrollo de una individualidad, por encima de las características universales y comunes a la especie, puede ser gigantesco... tengo la experiencia de conocer personas geniales, muy creativas, o personas sumamente originales en su manera de comportarse... El Filósofo danés Kierkegaard decía que en el hombre el individuo tiene primacía sobre la especie y en los animales la especie tiene primacía sobre el individuo... es decir, que cada individuo en una especie es un ejemplar de la especie... un ejemplo, un caso particular, muy parecido a los demás, mientras que en el hombre el individuo alcanza una diferencia tan grande que, según él, en la especie humana el individuo tiene primacía sobre las características que son comunes con todos.

Ahora bien, entre lo que es la especie, común a todos los hombres y lo que es la diferencia individual, lograda a veces en forma espectacular por ciertos ejemplares de la especie humana, hay una gama de semejanzas y diferencias, por ejemplo: las que son dadas por la cultura, es decir, además de las características comunes con todos los hombres de la especie humana, una persona tiene las características comunes de las que han sido educadas en un mismo ámbito cultural, o en una misma época histórica, eso también es común... El asunto está, entonces, en qué nivel se sitúa uno cuando va a hablar de la igualdad o de la diferencia entre hombres o entre naciones o entre partes del mundo o entre culturas, en qué nivel va a poner uno aquello... si

lo pone en el nivel de la especie humana tiene que retroceder, ante la posibilidad de abarcar diferencias, todos nosotros somos iguales... si lo pone en el nivel del individuo tiene que retroceder ante la idea de ir a decir que todos los hombres son iguales, al contrario, habría que decir que cada individuo es diferente, que cada hombre es algo único, irreplicable, singular... ahora... si se pone en el nivel de la cultura... entonces habría la similitud de pertenecer a una cultura y, especialmente, de hablar una lengua determinada... y dentro de ese ámbito, entonces, señalar diferencias... las diferencias entre los Estados Unidos de América, el Canadá, el Caribe, la Argentina y todos los países que ocupan este Continente... esas diferencias, sin duda que son enormes cuando se plantean en el nivel de la cultura, el nivel político y sobre todo en el nivel de las relaciones que, entre nosotros, han sido dolorosas sobre todo con los Estados Unidos de América...

Hay una aversión justificada, justificada en primer lugar por una especie de resentimiento... cuando Humboldt estuvo en América y visitó América del Sur y América del Norte vio que estos países que, hoy, se llaman "Latinoamérica", eran mucho más cultos y refinados que unas factorías que encontró en Norteamérica... y al cabo de un siglo: el desarrollo poderoso de la industria, de la economía, de la milicia americanas hizo que éstos países quedaran en condiciones de inferioridad con respecto a ellos y que pudieran ser manipulados y controlados por ellos; además de que hubo una expansión territorial de los Estados Unidos hacia el sur que tomó parte

de México, parte de las Antillas, literalmente, con ejércitos y luego una conquista, por otros medios, de los territorios que están más al sur... y esto justifica, pues, esta especie de resentimiento con respecto a ese país, más atrasado que nosotros hace siglo y medio, que se volvió una potencia mucho más fuerte que nosotros y de gran impacto mundial... mientras que nosotros pertenecemos a una cosa llamada "Tercer Mundo", que es ... con seguridad... inferior... Por otra parte ha habido agravios directos... hay también motivos de defensa, porque continúa una actitud, por parte de los Estados Unidos, de penetración y de dominio... con cualquier pretexto... de modo que nosotros somos como... pertenecientes a los Estados Unidos... y nuestra dignidad humana en general y nuestra dignidad histórica... la forma en que comprendemos nuestros intereses... hace que tengamos, justificadamente una aversión a los Estados Unidos y que estemos, de alguna manera, en guerra, contra los Estados Unidos.

Dicho esto, quiero decir que esas diferencias son de carácter histórico, desdeñables, transitórias... importantes... pero no esenciales... son superficiales.

Habría que tratar de buscar, en un nivel más profundo, lo que hace que los Estados Unidos de América y el Canadá, que parecen tan distintos a nosotros, sin embargo y pese a ello, pueda yo mostrar la identidad, pudiera yo decir, quizá exagerando un poco la cosa con esa palabra, pero justificándome también con que pertenece al lenguaje corriente y que cuando una persona es muy parecida a otra dicen que es "idéntico"... mentira, no es

idéntico, pero, es tan parecido que, para enfatizarlo dicen que es "idéntico"... bueno... con esa limitación digo yo que los americanos del norte son "idénticos" a nosotros, como quien tiene un hermano gemelo.

Y paso entonces a considerar esta similitud...

Entonces, mi "Alma Común"... yo tendría que decir un poco sobre esa palabra "Alma" ¿no?... la palabra en latín, que debió pasar al español y pasó parcialmente, "ánima", para designar la parte emocional y afectiva del hombre y de la especie humana y del Universo, porque había también el "Anima Mundi" el "alma del Mundo", que decían en la Edad Media siguiendo influjos de Platón... Ahora... "Alma"... no decimos "Anima" sino "Alma"... esa "Alma"... claro, debe interpretarse como una derivación de "Anima"... sin embargo la palabra "Alma" existe en latín y significa "nutricia", lo que nutre, lo que alimenta. La palabra "Alma" está ligada con la palabra "Alumno": "el que es alimentado por otro"... intelectualmente en el caso de los estudios... y, el que es alimentado por una nodriza, por ejemplo; de modo que el "Alma Común" de América, etimológicamente sería lo que alimenta la totalidad de América en ese nivel de lo...que alimenta la totalidad de América en ese nivel de lo...afectivo y emocional. Pero claro, sabemos que todos los contenidos del hombre tienen expresión en el ámbito de lo emocional.

Entonces voy a señalar siete rasgos... en que... ¡todos! los habitantes de América son idénticos:

Primero: En que el estrato

dominante, en todos los países de América, es criollo... esto no tiene excepción... "criollo" quiere decir que ha nacido la gente en América, pero tiene ancestros extranjeros... y más concretamente europeos... entonces: "criollo" quiere decir que los ancestros son europeos, pero que la persona, en particular, nació o se crió en América o desciende de europeos mudados y quedados aquí... Entonces, el estrato dominante, que gobierna, que ocupa los puestos importantes en la política, en el comercio, en la guerra, es criollo... Ahora, eso de decir que es criollo, ya plantea algo extraordinariamente importante: ser criollo significa ya una enfermedad. Basta haber vivido años en Europa para darse cuenta con claridad de lo que uno antes no había notado, de qué significa ser criollo. Ser criollo significa "estar apartado de un origen", de "haber venido a menos", por haberse apartado de ese origen... Tanto así que un Pensador, Murena, dice: que el Pecado Original de América y lo que causa su dolor es que está gobernada... poseída... por hombres que abandonaron Europa y se vinieron... abandonaron sus centros de creatividad y hay por lo tanto, en todo criollo como una especie de nostalgia del origen... y respeto por los lugares del origen... y una cierta incapacidad para crear con independencia del origen... de modo que está reducido como a estar buscando la manera de "estar al día" con lo que se hace en los países de origen, que ha dado lugar a una gran cantidad de fenómenos que yo he estudiado durante muchos años con muchísimo cuidado y atención, delicadeza y perseverancia... ¡Me alabo yo mismo! que he dicho eso... de verdad lo he hecho... Entonces

hay una serie de características del criollo que tiene que ver con su posición con el resto de los países... la relación con la misma Europa de los criollos de América es algo común, tiene características similares... Viviendo yo en los Estados Unidos me sorprendí de la identidad de las relaciones con Europa... Entonces... es una cosa como que nosotros venimos de un origen noble pero estamos por debajo de ese origen, aunque estamos relacionados con ese origen... a diferencia de otra gente que habita en este Continente... que serían los negros, los indios y los mestizos... Entonces, no quisiera yo prolongar mucho, aunque el tema me apasiona... ¿cuáles son las consecuencias que tiene para la vida intelectual, artística, política... el hecho de ser criollos y que el estrato dominante de América sea el de los criollos?.

¡Bueno!... Segunda característica: que hay una relación con culturas aborígenes... Esa gente que vino de Europa entró en relación, de diversas maneras, con culturas que ya estaban aquí, que si las exterminaban, que si las penetraban, que si las destruían, que si se combinaban con ellas... pero sin duda alguna esa relación marca a todos los habitantes del Continente americano... el hecho de que haya unas culturas anteriores a la venida de esos europeos y que esas culturas estén ahí y algunas estén vivas y presentes a través de sus representantes, sus portadores y de su gente y otras están presentes a través del mestizaje... están presentes a través del mestizaje cultural... están presentes a través de la influencia que tienen sus símbolos sobre el alma colectiva... esa relación con algo anterior de Amé-

rica que, de alguna manera, fue injustamente maltratado, despreciado, dominado, destruido... pero no completamente porque la conquista allí... hay como... como un remordimiento... como un problema sin resolver... y fíjense que ahora, con una actitud criolla... las actitudes criollas son de Europa Segunda y Europa Primera... el criollo se identifica con la ilustración o con las costumbres propias de diferentes países de Europa, tradicionales... Entonces... ese "criollismo" tiene que ver con la ilustración o con la tradición y en ciertas partes de América predomina una relación con la Ilustración y en otras una relación con la tradición, pero en ambas están presentes ambas relaciones del criollo con Europa... Entonces ahora nos encontramos con que nosotros estamos celebrando Quinientos Años de la Evangelización, ahí se muestra ya decididamente, que... no está hablando América al decirse esas palabras... está hablando un estrato, un sector, un grupo de intereses y... claro, no puede... reunirse a toda la América bajo la celebración de "Cinco Siglos de Evangelización"... esos "Cinco Siglos" pueden verse de manera muy diferente... hubiera habido formas más inteligentes de definir esos "Quinientos Años"... de encuentro de culturas, de posibilidades, de cosas nuevas... no... trato más eso...

Repito entonces el segundo rasgo común a toda la gente que vive en América... desde el Canadá hasta la Patagonia... una relación con culturas autóctonas de América y... siempre traumática... y que ha dejado una desazón, una cuestión no resuelta...

Tercer punto común a toda

América, aún en los lugares don de no se vea aparentemente... es una relación con Africa, por haberse traído muchos millones de africanos como esclavos... que por aquí fue así... que por allá fue de otra manera... pero ahí está, trabada, una relación con africanos que fueron traídos como esclavos... que se arregla, que se compone... que si mestiza je... que participación no pública, que no... que diferencia... que negritud... que nos vamos... que nos quedamos... pero ahí está, clavada, inevitablemente, una relación ¡no resuelta!... a pesar de que han pasado estos cinco siglos y que ha habido mestizaje y cambios de posición y todo eso... ahí está aquello, común a toda América... esa relación con Africa, una relación traumática también y que permanece, permanece allí... de manera ¡indisimulable!

Luego, como cuarto rasgo común a toda América, el "Alma Común de las Américas", que incluye a todos los países de América... es el mestizaje étnico y el mestizaje cultural fracasados ... No ha habido en América un mestizaje que produzca un "nuevo tipo humano"... ni una nueva cultura... sino que la relación entre las diferentes culturas, o un mestizaje étnico... digamos, que se casen los negros con blancos, indios con negros... todo el asunto del mestizaje... no ha dado un tipo humano nuevo, no ha producido una cultura nueva, no ha producido valores nuevos... ha quedado en un estado de mutuo antagonismo de los diferentes elementos... de modo que puede decirse que, sea ya por estratificación de diferentes factores culturales o por diferenciación en un punto y en otro... en todo caso ha habido un fracaso del

mestizaje, ha habido un mestizaje fracasado, tanto étnica como culturalmente... Eso es común a toda América.

Quinto punto: la falta de Estado. En América no hay Estado ... tengo que explicar esto, por que comprendo que debe ser sorprendente, puesto que todos estos países son... "estados"... Entonces tengo que definir y explicar por qué digo yo eso, que no hay Estado: yo entiendo por "Estado" la configuración, en instituciones de un modo de ser colectivo... eso entiendo por "Estado". Un pueblo que se desarrolla, tiene ciertas características, experiencias históricas, tiene... sobre todo, creación artística... y es decisivo eso en el desarrollo de un pueblo y poco a poco va configurando estructuras y organizaciones, que se llaman "Estado"... Pero en América no hay Estado en ese sentido, sino que hay una estructuración, parecida al Estado, pero que no corresponde al desarrollo de estos pueblos, sino que representa a otros pueblos de otra parte; por ejemplo de Europa... o una aspiración a cierta manera de "ser pueblos"... y esas estructuras, que llaman Estado, del quehacer colectivo, dejan por fuera a la mayoría de la población de todos estos países, incluyendo los Estados Unidos de América. Todo lo que se ve como "Sistema de Instituciones" está representando una parte, mas no la totalidad, lo cual crea una especie de "ghettos", porque las estructuras oficiales no representan a la gente... aunque ustedes crean que en Estados Unidos sí... En Estados Unidos hay una cosa llamada: "W.A.S.P." (White-Anglo-Saxon-Protestant) y el conjunto de instituciones tiene que ver con eso, de modo que más de

la mitad de la población está fuera de eso... hay una enorme cantidad de población de origen negro, de origen indio, de origen latinoamericano; no asimilada dentro de eso, en situaciones de no pertenecer... entonces tiene que confrontarse como alguien dominado, peleando contra eso... y en América, en algunos países, en Venezuela por ejemplo, las estructuras del estado de ninguna manera corresponden a una forma de ser colectiva... sólo hay la representación parcial de nuestro ser.

En esto está también lo de la "Corrupción" que es tenido por esencial y de una importancia política y económica, es algo que debería justificar una revolución violenta... pero no es un fenómeno esencial... en una exposición sobre la corrupción estaba presente el profesor Gianfranco Spavieri y dijo que todo lo que estaban diciendo ahí se practicaba en Italia, con las mismas características, y en mayor grado, y sin embargo, Italia es un país que ha logrado enorme prosperidad en los últimos tiempos, después que estaba "pidiendo limosna" después de la guerra; en la miseria conocí yo a Italia y hoy es un país enorme, próspero y, a pesar de todos esos fenómenos de corrupción, ha alcanzado la prosperidad... decía el profesor Spavieri, con razón. Pero debe haber otra razón... ¿cuál será?... Es posible que sea que en Italia sí hay Estado, en Italia sí hay una especie de configuración institucional que representa a la totalidad del pueblo italiano, de tal manera que se sienta pertenecer a eso y no sienta que son estructuras hostiles.

Ligado con ese quinto punto ... el sexto punto es la presen-

cia de un Discurso Salvaje... Entiendo por Discurso Salvaje una oposición, sorda, continua y astuta a cualquier plan que se haga del orden colectivo y... responde ese Discurso Salvaje, en su parte mental, en la medida en que se conjuga, y esa conducta salvaje en la medida en que se manifiesta en acto, corresponde al darse cuenta de que la eticidad colectiva no existe, o sea, que el supuesto Estado no es ningún Estado, sino un aparato opresor, diferente, que no representa los intereses comunes de la gente, sino que deja siempre a la mayoría de la población por fuera. Es un aparato que es... asaltado, tomado por asalto... apropiado por asalto democrático por grupos que no tienen ni la menor idea de lo que significa la eticidad colectiva.

Ese Discurso Salvaje se manifiesta en una oposición a la eficiencia; y el hecho de que los Estados Unidos de América hayan progresado mucho en su tecnología... pudiera hacer creer que allá no existe ese Discurso. Sí existe, poderosamente... enorme... lo que pasa es el otro Discurso sigue dominando y éste queda como discurso en oposición... El surge continuamente en toda clase de movimientos... en el campo del arte... en la literatura... artes plásticas... y también en el campo de la política y luego en actitudes personales... Para mencionar un solo movimiento de esos: el "movimiento hippie"... y además los movimientos de orden musical y artístico, en la medida en que se han podido manifestar, son contrarios a la organización dominante del Estado... contrarios y opuestos; de manera que hay un enorme fermento de rebeldía... y es más amenazante para el sistema nor-

teamericano que todos los países del mundo que se aliaran contra él... es más peligroso para él que nosotros... es la propia resistencia interna, el propio Discurso Salvaje...

Entre nosotros el Discurso Salvaje tiene tales características que uno, prácticamente, no puede hacer nada... cualquier empresa que se inicie... no llega lejos porque hay una oposición a la misma... ¿Por qué hay una oposición?... Porque es una empresa de embuste, por no representar los intereses de la mayoría... puede marchar, caminar durante cinco años, diez años, durante quince años, durante treinta años... pero no creo que alcance más allá de una generación, nunca en América... porque no representa a la gente... Cuando la esperanza le haya dado cierto valor... la marcha de los acontecimientos de muestra que eso no es así... y continúa, mientras tanto, actuando ese Discurso Salvaje.

Y como séptimo punto, común a toda América, en mi manera de ver las cosas, es una esperanza y una ilusión de novedad, siempre ha habido eso. La esperanza de que, dadas todas estas condiciones, de las cuales yo he hablado, pueda surgir en América... algo nuevo... y que América encuentre soluciones que son convenientes para el mundo, porque el mundo ¡todo!... ya no visto por países separados que tienen Estado o no tienen Estado, visto en general, es parecido a América, o sea: tienen unos sectores dominantes que no representan a la mayoría de la Humanidad y hay una pluralidad, una heterogeneidad cultural y un mestizaje fructuoso... muchas cosas características, no ésa de los criollos que es muy característica, espe-

cialmente de América...

Y esa esperanza de novedad se convierte a veces en una ilusión de novedad, o sea... la creencia de haber inventado algo nuevo, o de estar inventando algo nuevo, cuando en realidad lo que se está haciendo es algo característico del primer orden (¿el de la Europa Primera?) que tiene que ver con Europa... en todo caso... ¿cómo será eso?... para darles un ejemplo... porque puede ser que no entiendan esto... Estaba estudiando... estaba trabajando... en un Postgrado... un profesor de Mérida... notable... distinguido, un científico... en la Universidad de Princeton, de Estados Unidos, una de las universidades más notables... él tenía varios años que iba, volvía a Mérida, iba a trabajar allá y notó, en el curso del tiempo, que no había relevo, los profesores eran eminentes profesores que habían venido de Alemania, de Francia, de Inglaterra y no había relevo, se formaba gente allí, se profesionalizaban y se iban a trabajar en la industria, en el comercio... entonces él le preguntó al Rector... le dijo: "mire Doctor, yo me he fijado que aquí estos profesores, alemanes, franceses, italianos... ingleses, están así como envejeciendo... se irán a jubilar pronto... o a morir y no veo el relevo"... y el Rector le respondió inmediatamente: "el relevo está ahorita allá, en París, en Berlín, en Londres, en Roma, están estudiando allá"... "¿cómo va a ser?... ¿ustedes mandaron estudiantes?"... "No, están estudiando allá por su cuenta, cuando esta gente se vaya a jubilar nosotros mandamos unas comisiones allá... gente joven, esos profesores, les dan ofrecimientos de trabajo que no pueden rechazar... de modo que

sustituimos las élites científicas con los propios europeos nuevos que volvemos a traer... no necesitamos formar aquí gente especial"... Esta es una actitud completamente de criollo, es decir, el asunto viene de Europa... ¡Es curioso eso! cuando uno ve que hay tantos inventos y tantas cosas en los Estados Unidos, tiende a creer que hay algo nuevo... y no hay... y nosotros, por ejemplo, también tendemos a creer que hay algo nuevo... en arte... literatura, cosas así... nos ilusionamos... Ese es el efecto con cosas como "el barroco" en la literatura latinoamericana, el "realismo mágico"... cosas así... No ha habido en América, salvo indicios de algo... una cuestión verdaderamente nueva. ¿Por qué?, porque nosotros somos por una parte criollos, con todos sus problemas, por otra parte somos autóctonos de América con todo lo que eso significa, también somos africanos, aunque no vemos siempre esa tendencia... Tenemos en nuestra alma común un mestizaje frustrado, no tenemos Estado que nos represente y... lo que nos queda es un Discurso Salvaje y una actitud de obstrucción, interrumpida a veces por la esperanza, por la ilusión de novedad...

Esto es lo que pienso decir... si me quieren preguntar algo... me gustaría mucho responder o... dialogar sobre eso.

Nota: Las preguntas hechas al conferencista no serán transcritas por dificultades de audio. Sólo se transcriben las respuestas.

RESPUESTA A LA PRIMERA PREGUNTA:

Lo común de nosotros es la... heterogeneidad... o sea, que...

lo común del alma americana es que no hay alma común... hay una contradicción de cosas, claro, existe la esperanza de que de ahí podría salir una cultura nueva, por ejemplo, grandes creaciones, yo así... ¡lo espero! también y a veces me ilusiono, pero, de hecho, no hay nada de eso...

RESPUESTA A LA SEGUNDA PREGUNTA:

Hay muchas cosas que no sé, pero, una, yo la sé... En primer lugar te digo que no... nada es inevitable en tanto ser humano, ha sido inevitable que algo se produzca, pero no es necesario que continúe así, las cosas siempre pueden cambiarse, sin duda alguna... Yo sé que no es por vía de los planes que hasta ahora han hecho las ideologías políticas, los partidos políticos, los militares de América y los industriales, que por ahí no es la salida... Y esa cosa de las raíces indígenas que nos encontramos aquí en el Museo de Arqueología, yo... personalmente pienso que debe ser estimulada y buscada en su parte profunda, entrañable de nuestro ser. El identificarse con esas raíces, como para tener un proyecto basado en ellas dejaría por fuera... aquella parte de nosotros... ¡enorme! que vino de Europa y que forma parte, entrañable de nuestro ser... Volverse uno europeo completo, restaurar el orden también deja por fuera a los indios, a los negros; o sea que yo... personalmente, pienso, que aquí la salida no está en manos de los políticos ni de los economistas... sino de los artistas... pienso eso con enorme claridad, para mí es absolutamente claro que Grecia es hija de Homero, que la Italia que nosotros conocemos ahora es hija de Dante y que la Alemania que nosotros conocemos

es hija de Lutero, de Goethe y de los escritores que empezaron a escribir en un idioma común... Yo veo que es solamente el artista, el artista plástico o el artista de la palabra, el que puede llegar a una cosa nueva, a una síntesis nueva, a una nueva formulación...

El reflejo de una identidad americana en formas de Estado, de una eticidad... Entonces, el gran peso aquí recae sobre los artistas, a través de un trabajo artístico, que no puede ser planificado, favorecido ni estimulado, que no puede ser esperado, como quien espera un Mesías, sino que él... no sé, hay un misterio en eso, yo creo que en el arte hay un misterio y que en ese misterio está la clave incomprendible... de una posible identidad futura de América...

El discurso político de América es la continuación de esta pluralidad, de esta heterogeneidad... deja por fuera más de la mitad, es terrible ¿no?, no hay una cosa que sea representación común de todos.

Ahora, en mi observación y en mi estudio de la Historia Universal, hasta donde he podido observar en los muchos años que he vivido ya... yo veo que el asunto es por el lado del arte... De modo que si de alguien puede esperarse eso (pero no en el sentido de estársele imponiendo con un: ¡Apúrese pues, haga eso!...) es de los escritores, poetas, de los artistas plásticos... su creatividad con otros instrumentos, por ejemplo: en el cine, todo lo que esté a su disposición, en el cine, en cuestiones de electrónica... es decir el uso de todos los materiales que es-

tén a su disposición, pero que el trabajo es difícil ¿no?... Y si... si de mi dependiera, yo favorecería el trabajo de los artistas, en todos los campos... y eso no porque yo crea que favorecerlos daría resultado, podrían burocratizarse y quedarse también... Alguien que protege a los artistas los convierte en una cosa así de tener sueldo fijo y cosas de esas... y no porque yo crea que el arte necesariamente es hijo del dolor, pero es visto que los grandes artistas como que son capaces de producir en condiciones muy incómodas... Dante escribió "La Divina Comedia" arrimado, en casas de amigos, en sitios... viviendo pobremente en pensiones... no digo yo que sea necesario que eso sea así, pero lo que digo es que, el sólo hecho de que los artistas tengan garantizada su comodidad... en cuanto a no preocuparse por los problemas económicos, no garantiza que vayan a hacer grandes obras de arte... puede salir una cosa así como el "Realismo Socialista" o eso... En nosotros no conduciría a nada firme... El "Realismo Socialista" dejaría por fuera las esculturas de los indios que son... no correspondientes al tamaño de la figura humana, sino aplanaditas...

Cuando querían ayudar a una señora que hacía cerámica en La Mesa de los Indios le llevaron el "Canon" de Policleteo para que corrigiera esas estatuillas así, achataditas y anchitas, para que viera ¿no?, que el tamaño del cuerpo humano debe ser siete veces la cabeza... la distancia entre el nacimiento del pelo y el nacimiento de la nariz debe ser de igual tamaño de la nariz y ese igual también es la distancia entre las fosas nasales y el mentón, cosas así... se lo llevó

el Director de CORPOANDES... y le llevó un horno que podía graduar la temperatura para que no siguiera quemando esas estatuitas amontonándoles leña encima y quemando esa leña durante tres días, porque... las piezas quedaban irregularmente cocidas... ¿ah?. O sea que, hay, en los planes que se hacen de ayudar a los artistas cosas muy parecidas a esa, ¿no?... y el arte no puede existir sin libertad y esa libertad tiene que ser ilimitada... no debe haber ningún tipo de exigencia, entonces, creo yo, que le convendría, quizá, al arte, ser... rebelde, no formar parte de... de ningún CONAC, ni de ningún INCIBA, no depender de eso... Aunque también comprendo que tienen que utilizar esos recursos, sobre todo en ciertas formas de arte que... de ninguna manera podrían hacerse sin grandes... contribuciones económicas, como el cine, muy caro está... Y ahora la pintura está carísima, ¿no?... basta preguntar cuánto cuesta un tubo de pintura... ¿no?. Yo digo eso es porque yo estoy más cerca de los que escriben y... uno en última instancia se puede conformar con... una resma de papel... y hasta puede conseguirla ya imprimida y escribir por el dorso, de papel ya utilizado, y un lápiz, un bolígrafo... que... necesita menos, pero todos los demás artistas sí necesitan muchísimos recursos...

RESPUESTA A LA TERCERA PREGUNTA:

No veo cómo... cada una de esas cosas obstaculiza la otra... la herencia europea es contraria a la herencia indígena... no... se combina... no veo yo cómo pudiera combinarse, además no ha habido intento serio de combinar eso y los... resultados de... la mezcla espontánea... creo

yo que han fracasado, no... no ha habido... Ha habido ciertos resultados, ciertas manifestaciones, pero no así... que dé lugar a una eticidad... a que haya unas estructuras estatales, representativas, o sea, que sean fruto del ser colectivo... sino un... un aparato ahí montado así, que representa intereses de una parte... y también de una parte extraña a nosotros además. Puede ser que gran parte de lo que esté representado ahí sea... ¡ajeno a la totalidad! de todos estos ingredientes de América... pero... no es que sea yo pesimista, sino que veo que la situación es difícil y que es bueno verla ¿no?... no es bueno engañarse... verla con todo su plenitud... Yo he tratado de analizar eso desde muchos puntos de vista, por ejemplo... no es que me esté haciendo una "cuña", para eso no es necesario hacer "cuñas", puedo decirlo abiertamente que he analizado eso en "Europa y América en el Pensar Mantuano", por ejemplo; esas relaciones del criollo con la Metrópoli...

Bolívar fue a España y compró unos zapatos que sólo podían ponerse los que tuvieran el título de Conde, unos zapatos con un espejito... y lo arrestaron... porque en su problema, él quería parecer Conde ahí, como los españoles... Pero así están los intelectuales creyéndose franceses, ingleses, italianos... Y luego viene una cosa de tipo popular también, hay sectores de América que quieren ser más europeos que los europeos... es espantoso, es notable aquello... especialmente en los extremos del Continente, en el extremo sur y en el extremo norte, el Canadá, es espantoso, pavoroso... ¿no?... tiene una cosa que choca a nosotros, que

estamos en el medio y que tenemos lo mismo pero... de otra manera, así como más mitigada, digamos, como mejor humor ¿no?, en tomar tan en serio el asunto.

RESUMEN

En esta conferencia su expositor, no se ocupó de las diferencias (geográficas, lingüísticas, culturales, históricas...) que tienen y mantienen los pueblos americanos, sino de sus semejanzas. Estas fueron mostradas en siete aspectos: 1) lo criollo como estrato dominante, 2) la relación con culturas aborígenes en el pasado y el presente, 3) la presencia y pervivencia de elementos africanos, 4) el mestizaje étnico y cultural fracasados, 5) la ausencia de Estado, en tanto éste se entiende como configuración de un modo de ser colectivo, 6) existencia de un "Discurso salvaje", entendido éste como oposición al "orden" que se aspira establecer (respondiendo a la idea de él desprendida de una, más no de todas las "aspiraciones de ser pueblo" presentes en América) a la totalidad de la sociedad, puesto que no se corresponde a la eticidad colectiva y 7) la manifestación de una esperanza y una ilusión de novedad que espera de América planteamientos novedosos a situaciones de toda la Humanidad, la cual, en cierta forma, está expresada en América.

ABSTRACT

The author of this paper is not concerned with the differences (geographical, linguistic, cultural, historical...) which exist and are preserved between the peoples of America, but with their similarity. Seven aspects of this similarity are pointed out: 1) the "Criollo" stratum as dominant, 2) the relationship with aboriginal cultures in the past and in the present, 3) the presence and persistence of African elements, 4) the ethnic and cultural failure of crossing of races, 5) the absence of State, understood as the configuration of a collective way of being, 6) the existence of a "wild discourse", understood as opposition to the "order" (according to the idea of it arising from one, but not all, the "aspirations to peoplehood" existing in America) which it is attempted to impose on the whole of society, since this order does not correspond to its collective ethnical nature, and 7) the manifestation of a hope and dream of novelty, which expects of America new proposals in regard to situations involving the whole human race, which is, in a way, represented by America.

Europa y América en el pensar mantuano J.M. Briceño Guerrero Monte Avila Editores



Reproducción de la portada del libro *Europa y América en el Pensar Mantuano*, del autor de esta conferencia, editado en Caracas por Monte Avila en 1981.

ESPACIO Y MITO

EN AMERICA

Jacqueline Clarac de Briceño *

Después de haber escogido el tema, hablé con los coordinadores del ciclo de conferencias, y me arrepentí: ¿Cómo haré, me pregunté, para hablar de algo tan vasto, tan complejo y tan variado como el mito en América?..

Es evidente que no podría tratar hoy de toda esa riqueza. Escogí, entonces, sólo algunos mitos, los que tienen una estructura común, de norte a sur de América, procuraré reconstruir esta estructura para ustedes y considerarla a través de algunas de sus versiones, y al-

gunos de los detalles de ciertas versiones, por considerarlos fundamentales si queremos conocer cómo nuestro hombre americano estructuró la representación simbólica del cosmos y del hombre, sobre todo cuando sabemos que esta estructura no ha cambiado en sus rasgos esenciales, y que sigue permaneciendo y alimentando lo imaginario no sólo en nuestros indígenas actuales, descendientes de las antiguas etnias, sino también lo imaginario del hombre criollo de hoy...

En la primera conferencia

* Museo Arqueológico - Universidad de Los Andes.

Conferencia dictada durante el ciclo de Conferencias "Reflexiones sobre América Antigua y Contemporánea" organizado por el Museo Arqueológico.

Boletín Antropológico Nº 24, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico - Universidad de Los Andes, Mérida, Enero-Abril, 1992.

(Dr. J. M. Briceño Guerrero: "El Alma común de las Américas") se nos habló del "alma común", pero en nuestro caso será el alma indígena común de las Américas, lo que enfocaré a través del mito, el mito en el espacio, en el espacio-tiempo americano.

Nos debe sorprender que pueda haber una estructura mítica común en regiones tan variadas y tan lejanas unas de otras, geográfica, lingüística y culturalmente.

La razón de esta universalidad del mito en nuestro continente, les pido buscarla conmigo. Es posible que se trate de una estructura universal, que ha encontrado en el espacio americano un buen terreno, tal vez porque tenemos aquí grupos humanos que han vivido, algunos, más de 40.000 años juntos en el norte como en el sur, y han intercambiado en esos 400 siglos sus espacios, su tecnología, sus mitos, creencias y productos...

La semana pasada el profesor Alberto Rodríguez nos hablaba de Amalivaca, un mito indígena de nuestro Orinoco y del Caribe, y mostró cómo ha pasado también a la literatura escrita.

Pues, los que han escuchado la conferencia de Alberto Rodríguez verán que Amalivaca pertenece también a esta misma estructura mítica...

Quiero aclarar en seguida que no me referiré aquí a la mitología africana en América, por no ser tan universal en nuestro continente, aunque la mencionaré en sus puntos de coincidencia con la mitología amerindia, ya que ha sido influenciada por ésta (Clarac, J.; 1984).

Un mito es a menudo un relato que conserva a través del tiempo unos hechos históricos, los cuales se van transformando a medida que pasan los siglos, llegando a ser totalmente mitificados. Cuando les hable de la versión mítica del origen de los Caribes, por ejemplo, verán cómo el mito puede ayudar a descubrir una historia que sin él permanecería oculta para siempre en pueblos que no han utilizado la escritura.

El mito es también una estructura lingüística que esconde otra estructura más profunda, la cual procura constituir, según Lévi-Strauss, respuestas claves a preguntas esenciales que se hacen los hombres universalmente.

Como, por ejemplo: ¿Cómo puede ser posible que el hombre sea un ser chthoniano, y que al mismo tiempo busque elevarse hacia el cielo, ser un ente a la vez material y espiritual?. Debería caminar con cuatro patas, como los otros animales, y sin embargo se levanta, buscando hacia arriba...

¿Por qué existen las dualidades, por qué el día y la noche, el sol y la luna, la dualidad sexual, arriba y abajo?, etc...

Un mito es un relato constituido por una imbricación de símbolos y tiene ciertas características como lo muestra Laplantine (1973:127-129):

1.- La historia que se cuenta no tiene autor sino sólo relatores (recitadores).

Es hablado el mito "por un gran locutor anónimo que es la sociedad misma, devolviéndose ella a sí misma un mensaje".

2.- Introduce cierta experiencia de la temporalidad en la vida de los hombres, pero el relato se sitúa fuera del tiempo, tiene un carácter de anacronicidad, por lo cual permite comprender el tiempo.

3.- No es ya histórico, o ha perdido su interés histórico en cuanto mito para conservar sólo su interés simbólico, especialmente en relación con lo sagrado, de modo que el mito puede ser reintegrado periódicamente en esos momentos que toda sociedad privilegia: sus ritos y fiestas, así que los mitos siguen siendo vividos, como sucede en nuestras poblaciones actuales.

4.- Los personajes del mito totalizan la experiencia humana, de modo que son arquetipos: Adán y Eva, Rómulo y Remo, Edipo, los personajes americanos de los cuales hablaremos ahora, Quetzalcoatl, Viracocha, etc.

5.- Generalmente el mito introduce "una tensión dramática, como dice Laplantine (p. 128) entre un Génesis y un Apocalipsis, para significar una antinomia entre dos modalidades del tiempo: por una parte el caos y la existencia desgraciada de los hombres, por otra parte un tiempo fundamental, paradigmático, en el cual los hombres se reconciliaron" y se reconciliarán...

Hay siempre una violencia en la fundación, en el inicio, y el mito explica cómo se acabó esta violencia; es también un modelo de cómo se acabará también en el futuro la violencia ... Nos dice Laplantine que el mito hace pasar el hombre, de un solo salto, del paraíso de la inocencia a la culpabilidad de la historia (Id.

p.128). De ahí la necesidad de repetir periódicamente la muerte del personaje mítico por otros personajes míticos, evento considerado en todas las culturas como fundador del orden cultural.

El hombre busca así regenerarse periódicamente y volver a encontrar su relación inicial con una totalidad que él piensa o siente haber perdido, de la cual es nostálgico.

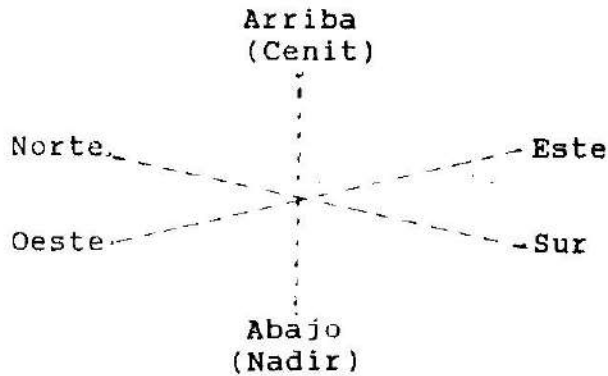
6.- Finalmente el mito es vivido por los que lo relatan, más que pensado, pues "es inseparable de su función que es de unificar al grupo étnico en el rito y en la fiesta".

7.- Ha habido algunos intentos de clasificar los grandes mitos, por ejemplo, la conocida clasificación de Paul Ricoeur: el mito cósmico, el órfico, el trágico y el adámico.

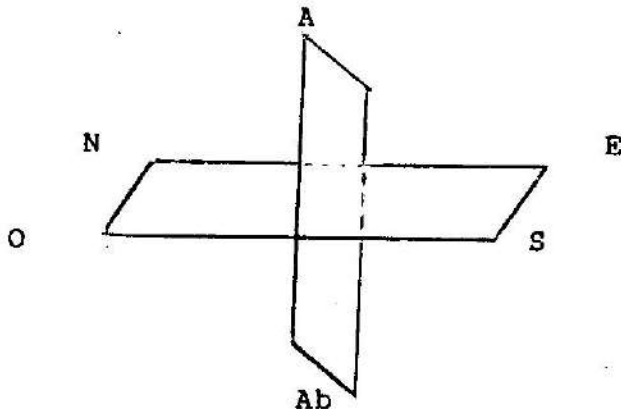
Otros oponen los mitos de tipo cosmológico (como los de Grecia, de la antigua Europa, de la India, de Africa, de América) a los mitos de tipo histórico que fueron introducidos por el judaísmo y exportados por la cultura europea. Esta y la cultura americana (en lo que tiene de europeo) han favorecido la segunda forma, oficialmente; tanto porque los mitos bíblicos y cristianos pretenden ser historia como también porque la historia, como nos ha sido contada, es uno de los grandes mitos europeos, que tenemos igualmente aquí, en América.

En prácticamente todas las culturas desde el norte hasta el sur de nuestro continente, por lo menos en todas aquellas para las cuales existen estudios acerca de sus representaciones míticas, religiosas y cósmicas, en-

contramos la referencia a 6 puntos del espacio, direcciones o puntos cardinales:



Estos 6 puntos espaciales se encuentran en 2 planos que se recortan:



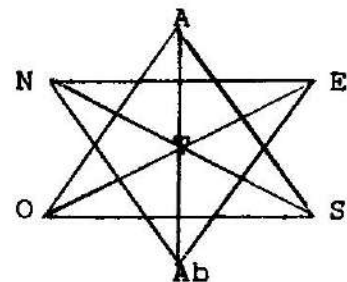
De ahí la cruz como símbolo muy americano, a todo lo largo y ancho de nuestro continente, lo que confundió e inquietó tanto a los españoles cada vez que la encontraron: Por creer ellos que la cruz sólo podía ser un símbolo cristiano, la presencia de ella en América antes de la llegada del cristianismo les pareció una mala jugada del demonio. Aquí también, en Mérida, al llegar los españoles a los pueblos del sur de nuestra Cordillera, como lo relata el cronista Fray Pedro de Aguado, encontraron que los indígenas (probablemente prevenidos de su llegada) habían colocado "cruces de ceniza" a la puerta

de sus casas... como todavía hace nuestro campesino merideño cuando se quiere proteger de las tempestades y de los "Encantos".

El plano horizontal, o sea, los brazos de la cruz, representa las cuatro direcciones y los Cuatro Vientos Sagrados, en oposición de dos en dos, y se completa con el otro plano, vertical, que va de Arriba a Abajo, oposiciones que han sido llamadas también a veces, "cielo" e "inframundo" respectivamente.

Por el mismo plano espacial de las 4 direcciones, Este, Oeste, Norte y Sur, se desplaza el sol, que es el Gran Jaguar Devorador de los hombres y de sí mismo, con su calor ardiente; es el Viejo de todas las mitologías americanas, con su pareja-hermana, la luna, la Vieja, la Rana-Abuela, que trae la lluvia a la tierra.

La Tierra se encuentra en el punto de conjunción entre los dos planos: está entre Arriba y Abajo, en el medio entre los puntos cardinales. Necesita un interme diario, lo encuentra en la Gran Serpiente mítica, la Serpiente Arco-Iris, que une cielo y tierra, y que une todos los puntos del espacio que se encuentran en oposición entre sí, formando de este modo una estrella de varias dimensiones, constituidas a partir de 6 puntos:



Este símbolo, que se ha llamado en otra parte del mundo "Estrella de David", es también un símbolo característico de nuestra América, razón por la cual está presente en la simbología sagrada de cultos antiguos y recientes como el de María Lionza en Venezuela.

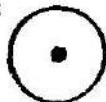
El espacio cósmico mítico con sus 6 direcciones influye la geografía americana, donde encontramos los siguientes espacios sagrados, que conjuntamente con el anterior se encuentran en la mitología de todo nuestro continente:

La Montaña
 La Laguna
 El Mar (que es la Mayor de las lagunas).
 El Río

Entre todos forman imbricaciones cósmicas entre las cuales media la Gran Serpiente multicolor, el Arco-Iris, "puente" entre los distintos espacios.

En cuanto a la Tierra, ella es la imbricación entre los 2 grandes planos, está en el centro de la cruz cósmica, razón por la cual es parte de ella y es también sagrada. Ella es la Tierra de los Antepasados, los cuales son el Sol y la Luna, o ciertas constelaciones (las Pléyades o la Vía Láctea, por ejemplo).

El Sol y la Luna son los Dioses Viejos, simbolizados en este dibujo que encontramos grabado en las piedras de todo nuestro continente, de Canadá a Chile y que tenemos en Venezuela en todos nuestros petroglifos o "Piedras Pintadas":



Este símbolo a veces se enrolla sobre sí mismo:



O se extiende en formas lineales curvas o en línea recta:



En todos los casos tenemos la Gran Serpiente-Arco-Iris, a la cual se une la Tierra Sagrada, "Mu" de los antiguos Chibchas, que es el Utero Sagrado, Tierra de los Antepasados, la Tierra Wakan de los indios de Norteamérica.

Tenemos entonces los Dioses Viejos de los Apaches, de los Olmecas, de los Chibchas, de los Arawak, de los Caribes, que son los Taitas de nuestros campesinos merideños, o el Viejo y la Vieja que bailan con los otros danzantes en las "locainas" de Mérida: en las danzas de San Benito, de San Isidro, de Santa Rita...

En los orígenes míticos del hombre americano (amerindio) está la Serpiente Cósmica, que es engendrada ésta a través de Aire y Tierra. Los pueblos Caribe y Arawak de Venezuela como de las Antillas, por ejemplo, relatan todavía su origen relacionándolo con dicha serpiente, la serpiente-mujer, o la sirena, Yara, Uyara o Wuyara, hermosa mujer del río y de la selva, que atrae a los hombres para poseerlos en su palacio fluvial (Tamayo, 1943: 231) (L'Etang, 1991:94) pero que es también, como veremos, el antepasado-serpiente.

Roth (1915: 242), se refiere

a los Oriyus, o Bouto, espíritus del agua que aparecen bajo la forma humana de ambos sexos, para atraer a los hombres y mujeres... creencia que conocemos bien aquí, en nuestra Cordillera Andina, por ser de la vida cotidiana en nuestra zona rural (Clarac, 1981).

Hay muchos espíritus protectores de todas las especies existentes, pero encima de ellos están los Grandes Espíritus que viven en el aire, en la tierra, en el agua. Los llaman "Padre" o "Madre" ("Si" en Tupí, "O-yo" en Arawak, "Mama" en Taki-taki, "Taita" en Mérida).

Esos grandes espíritus, amos de todo lo que sucede en el mundo, son representados por la Serpiente, y en la zona del sur sobre todo por la Anaconda, "Madre de las Aguas", o "Madre de Agua", serpiente gigantesca o "Gran Serpiente" que aunque ausente en otras regiones (como en los Andes) vive ahí a través del mito. La nombran Agaruma los Caribes negros de Beliza, dándole a veces la forma de un cocodrilo, o de un cangrejo gigante, que puede ser una hermosa mujer de pelo largo (Taylor, 1951:104).

Breton, en el siglo XVIII, cuenta acerca de los Caribes de las Antillas que su antepasado Kalinago salió de tierra firme y vino a instalarse en la isla de Dominica con su mujer y su familia. Tuvo una larga posteridad, conoció los sobrinos de sus sobrinos (los cuales sustituyen,

en una estructura de parentesco matrilineal, a los "hijos de los hijos" ya que estos últimos correspondían a una estructura patrilineal, o bilineal). Estos sobrinos de sus sobrinos, quienes eran muy crueles, pues lo envenenaron y al morir él se transformó en un pez monstruoso, llamado Aikaïouman, que sigue viviendo en los ríos y en el mar (Breton, 1647: 52, citado por L'Etang, 1991:94).

Este mismo pez lo tenemos al sureste del Lago de Maracaibo, donde la población lo llama "pez Nicolás" el cual va acompañado de la "Sirena".

El origen de los Caribes es relatado del modo siguiente:

Había antaño un indio Arawak que le recomendó a su hija Sesé* no bañarse en el río cuando ella tuviese la regla. Un día, sin embargo, Sesé, que había olvidado el consejo, fue a bañarse y se encontró con la serpiente que la poseyó y la hizo madre. La serpiente se transformaba en hombre todas las noches, y la muchacha iba a encontrarse con él a orillas del río sin que lo supieran sus padres. Nació de ella un hijo de la serpiente, el cual jugaba de día en el agua con su padre. De noche todos regresaban al Carbet** escondiéndose la serpiente en el vientre de la mujer.

* Nombre que significa "hermanita" en el patois antillano actual.

** Palabra caribe que significa aproximadamente "Aldea abrigada de los vientos", y que sigue siendo utilizada en las Antillas menores.

El hermano de ésta se preguntaba desde hacía un tiempo por qué Sesé obtenía siempre bayas de balata (*Mimusops Riedleana*) sin tener que ir las a buscar, y sobre todo sin tener hacha para cortar el árbol. Una tarde siguió a su hermana, la cual se dirigió hacia un gran árbol de balata, salió la serpiente de su vientre, subió al árbol y, transformándose en hombre, sacudió las ramas para hacer caer las bayas. Esto enfureció al hermano de Sesé quien atacó con su hacha a la serpiente, cortándola en mil pedazos, que enterró.

Algunas lunas después, al cazar por esos lados, oyó mucho ruido ahí donde había enterrado la serpiente y al acercarse encontró cuatro casas llenas de indios (procedentes de los cuatro puntos cardinales): Eran los hijos de la serpiente, quienes fueron los primeros Caribes.

En una de las casas estuvieron contentos de conocer a su tío Arawak, pero los demás se enfadaron pues ese tío era quien había matado a su padre. Los jefes les aconsejaron, sin embargo, de no matarlo.

Caribes y Arawak intercambiaron regalos y vivieron como amigos hasta el día que Sesé, ya muy vieja y por no haberse consolado nunca de la muerte de su marido (serpiente) pidió a sus hijos los Caribes de matar a un pequeño Arawak para vengar dicha muerte, lo que hicieron; pero entonces los Arawak mataron a su turno a un pequeño Caribe, y así fue como comenzó la guerra entre Caribes y Arawak, la cual sigue todavía hoy (según Delawarde: 167 - 202 citado por L'Etang, 1991 : 95).

Este mito es relatado tanto por los Caribes actuales de Dominica, por ejemplo (que serían los "últimos Caribes" como los llama Delawarde, aunque muchos "últimos Caribes" hay también en Venezuela) y los de Guyana (como lo reporta Roth, 1915: 143, citado por L'Etang, 1991:96) como por los Warao (Roth, id.).

Tales mitos, que tienen todos la misma matriz entre Caribes y Arawak, hablan del origen de los Caribes, no del Arawak**, haciendo descender los primeros de los segundos por la mujer, y de la serpiente por el varón. Es decir: la mujer sería de origen humano y arawak, mientras que el varón (Caribe) es de origen serpiente, es decir sagrado; así,

*Aunque Noeli Pocaterria, en 1988, me contó en Maracaibo, el mismo mito para el origen de sus antepasados Wayuu (o Guajiro), hay que considerar, sin embargo, que ellos son de familia lingüística Arawak y no Caribe, como se sabe.

el Caribe es, a la vez anterior y posterior al Arawak, pese a ser Arawak por línea materna, pero al ser de origen serpiente por línea paterna, es más sagrado que el Arawak, que sólo es, en efecto humano.

Con este mito podríamos reconstruir, entre otras cosas:

1.- La probable llegada posterior de los Caribes a América, habiéndolos precedido en nuestro Continente los Arawak.

2.- El dominio Caribe sobre los Arawak, evidente a la llegada de los españoles.

3.- La estructura de parentesco del Caribe, que no sólo era idealmente exogámica como muchas estructuras de parentesco, sino efectivamente exogámica, ya que buscaban los Caribes, cuando podían, mujer entre los Arawak, repitiendo de este modo su modelo mítico... lo que ha enredado tanto las cosas para la historia, que hoy en día ya los investigadores no saben cuándo se trata de etnias propiamente Caribes y cuándo de etnias propiamente Arawak ya que unas tienen características de las otras... El español se confundió aún más: No entendía por qué a veces entre los caribes había un idioma para los varones y otro para las mujeres...les pareció extrañísimo...

4.- Ser hijos de la Serpiente de Agua nos explica míticamente por qué los Caribes siempre fueron grandes marineros... Posiblemente llegaron por el Pacífico, dominaron el mar que hoy lleva su nombre, y siguen siendo en Venezuela grandes marineros de los ríos más temibles.

Son los "dueños del agua",

como la Serpiente mítica, su Antepasado.

Este mito se ha transmitido, en las islas del Caribe donde se extinguió la población indígena, a la población de origen africano: en Santa Lucía y Martinica, por ejemplo, se recomienda hoy todavía a las mujeres que tienen la regla, no pasearse por la selva ni acercarse a las fuentes de agua ni al mar para no ser embrazadas por la serpiente.

La serpiente mítica no es solamente un hombre, es también mujer como vimos anteriormente, es la Gran Diosa del Agua, Amana de los Karíka, Maman D'lo (mamá del Agua) de los Antillanos actuales. Es la Diosa Madre del Universo, que se muestra a veces bajo la forma de una mujer de una extraordinaria belleza. Es inmortal y no nacida: siempre existió y no tiene ombligo. Dice a los hombres:

"Ustedes me llaman Serpiente, pero no lo soy.
He sido a menudo Serpiente.
Yo soy Yo. Cambio mi piel todo el tiempo.
Yo soy lo que permanece joven cuando se vuelve viejo"...
(De Goeje, 1943:26, citado por L'Etang, 1991: 98).

Ella renace constantemente de sí misma. Por esto, en el mito, la serpiente macho es matada por el hombre pero renace de sus pedazos. Los Wayuu (Guajiros) tienen también este mito como origen de ellos, a pesar de ser Arawak (porque hablan una lengua Arawak; aunque algunos investigadores discuten si no habrían sido Caribes en su origen...una de las razones, tal vez, por las cuales se sienten rivales de los

Añu o Paraujanos, que son también Arawak). Dicen los Wayuu en efecto que las mujeres Paraujanas son "Vientres" para ellos... repitiendo así el mito en la historia vivida en su cotidianidad... Pues el Caribe como el Wayuu, es progenitor al mismo tiempo que feto... y la serpiente es la que permite pasar del mundo de los vivos al mundo de los muertos pues forma un puente entre estos 2 mundos el cual según unas versiones del mito, sería hecho de piel de serpiente...

Según otra versión, es la serpiente viva misma el puente, la serpiente de múltiples colores, la Serpiente Arco - Iris... Arco y Arca de nuestras montañas andinas...

Por ser "Amo del Agua" es asimilada en la mayoría de las versiones a la mícura, la pimpiña, a la tinaja, a la vasija de cerámica... razón también por la cual, según L'Etang (1991:98), se ha utilizado entre muchos grupos indoamericanos la técnica del enrollamiento de una tira de arcilla para la fabricación de vasijas, técnica llamada "enrollado". Por esta estrecha relación con la cerámica, las mujeres actuales de la Cordillera de Mérida temen buscar la arcilla o buscar agua al río, cuando están embarazadas; sólo que en Mérida ha habido una transformación: El peligro no es por el embarazo, sino por la regla... y el primer hijo debía ser sacrificado antiguamente a la diosa del agua (Diosa-Laguna, o Arco iris hembra, la Gran Serpiente o Jamashía) (Clarac, 1981: Parte II y 1992b: Parte IV, capítulo 3).

La divinidad Serpiente es también una constelación llamada Amana por los Kariña de Venezue-

la y Wanasai por los Caribes dominicanos, constelación que tendría la forma de una gran serpiente, totalmente visible en el cielo durante la estación lluviosa. Dicha constelación es estructurada por las constelaciones que nosotros llamamos Taurus, Auriga, Perseo, Andrómeda, Casiopea y Lacerta (Ver L'Etang, 1991:97).

El espacio marino es para los Caribes un espacio muy ambiguo, como sucede con todos los pueblos del mar. Fueron aquéllos los mejores marinos de la América indígena, y siguen siéndolo en ciertos casos (por ejemplo los Yekuana de Venezuela, aunque éstos, ahora, han de contentarse con los ríos amazónicos) En su mitología el mar nació con el Gran Diluvio engendrado por la ira del Gran Espíritu, y su salinidad se debe a la orina de los Espíritus - Caminos, relacionados con el Arco Iris o Gran Serpiente de Agua

Igual creencia encontramos entre los Maya-Quiché y entre los Mu-Ku de Mérida en relación con cierta agua de lluvia (orina del Arco-Iris), así como entre los Conibo de la Amazonia peruana. Por esto los Arawak insulares y los Caribes no utilizan la sal, ya que ésta es engendrada por la orina de la Gran Serpiente - Arco iris y, por consiguiente, nociva para los hombres pues "abrevia su vida". Igual importancia es dada a la sal en nuestra Cordillera Andina, pero con inversión de sentido: Protege, en efecto, contra los daños causados por la misma Gran Serpiente (la "Culebra Gigante") y por todos los "Encantos" ...

La dualidad del mar y del agua en general produce muchos tabúes: Hay palabras que no se pueden pronunciar en las Antillas,

como "isla", "tempestad", "roca", "lluvia", cuando uno está en alta mar; en Mérida encontré un tabú sobre la palabra "culebra" (utilizada en lugar de "serpiente") en muchas circunstancias.

Los espíritus del mar y del agua son asociados también con los espíritus de los muertos.

Según las culturas, los restos humanos se "restituyen" a uno de los cuatro elementos: Fuego, aire, agua, y tierra. Así es como los ritos funerarios de las culturas autóctonas americanas se realizaron generalmente en relación con los últimos dos elementos, tierra y agua, tanto para el enterramiento normal como para el sacrificio humano. Sólo en algunos grupos se ha utilizado también el fuego, para convertir en cenizas el cuerpo del difunto, aunque esta costumbre se encuentra generalmente en relación con el entierro secundario; o para deshidratar el cuerpo, en una especie de momificación, lo que no es corriente.

La salida del espíritu del agua (de la laguna, del río o del mar), o la creencia de que los muertos "se van por el agua, hasta la laguna de los muertos", como conseguimos todavía hoy en la Cordillera de Mérida, sería un rasgo del "interminable ensueño con la muerte", como diría Bachelard (1974:99). En efecto, como nos hace observar este mismo autor, el agua, substancia de vida, es también substancia de muerte para el ensueño ambivalente.

Ya Yung había hecho notar que el agua es un símbolo materno lo mismo que el árbol, o la tierra, de modo que poner al muerto en un féretro, o en una vasija de cerámica redonda, o en una cáma-

ra subterránea, como en la antigua cultura de nuestra Cordillera, es doblar para él las potencias maternas: "El muerto es remitido a la madre para ser nuevamente engendrado", como diría Yung, pues "jamás la Vida ha podido creer en la Muerte", razón por la cual le parece a Bachelard (p.100) que la muerte no es el último viaje: Es el primer viaje para los que sueñan...

Los espíritus malos del mar pasaron también a las creencias de las poblaciones antillanas de origen africano y hoy tienen un nombre en patois: Djab Lanmé (Diablo del mar), mitad pez, mitad mujer, que viene también de la mitología africana acerca de la "sirena"; de todos modos, el mito sobre sirenas parece ser universal, especialmente en los pueblos que viven a orilla del mar o de lagos.

Los muertos se van por el agua... porque así se van definitivamente, no contaminan la tierra. No regresan o, cuando regresan son los héroes antepasados: Han vencido la muerte porque vencieron el agua.

El muerto en tumba, en necrópolis, es un muerto que no se va del todo, sigue presente.

En la América indígena ha habido los que han querido apartar definitivamente a los muertos y los que han querido conservarlos en parte. Esta segunda tendencia fue reforzada a) por los europeos: los muertos siguen presentes, la necrópolis es como una forma de casa, porque el muerto está vivo: Además, el europeo es cristiano y espera la resurrección de los muertos en cuerpo como en alma; b) por los africanos: su religión pone en contacto pe-

riódico a los vivos con los muertos (culto a los antepasados, que pasan a sus descendientes a través del alma y del nombre, y que los poseionan...).

Algunas de nuestras poblaciones criollas han heredado ambas tradiciones: Los campesinos merideños, herederos de Arawak y de Chibcha, de europeos y de africanos, entierran a sus muertos, pero les hacen "una tumba simbólica de piedritas de río para que se vayan por el agua..."

El héroe del mar es un héroe de la muerte: "El primer marinero es el primer hombre vivo tan valiente como un muerto" (Bachelard, 101).

Cuando los muertos se van por el agua, se espera de ellos que regresen un día...Serán entonces héroes, porque son seres milagrosos: Pueden crear ciudades, salvar sus pueblos, rehacer un mundo.

Este es el sentido de los héroes que sobreviven al diluvio en todas partes del mundo: Recrean al hombre luego, o lo ayudan a re-nacer, y son creadores también de la cultura humana. Como dice el Popol-Vuh, es el caso de las Serpientes Emplumadas (los Constructores, los Formadores, Dominadores, Poderosos del Cielo, Procreadores, Engendradores), que estaban sobre el agua, cuando existía ella sola sobre la Tierra con su luz esparcida. Son los Grandes Sabios y Espíritus del Cielo (o del Aire) y del Agua, Quetzalcoatl, la Culebra

gigante, el Arco-Iris en su dualidad sexual, el Abuelo y la Abuela, los Viracocha y Pachamama, porque tenían la Palabra, el lenguaje de los Aires y de las Aguas... (Ver Popol-Vuh o libro del Consejo de los Indios Quiches. Trad. del francés de Miguel A. Asturias y J. M. González de Mendoza) como también dice todavía nuestro campesino merideño.

Es importante observar como esta concepción mitológica ha recorrido todo nuestro continente americano de norte a sur, o de sur a norte, en diferentes versiones, y como esos dioses-héroes siempre son percibidos como los antepasados más antiguos, razón por la cual se los llama siempre "los Viejos", o "los Abuelos": Así fue también El Viejo de Norteamérica (Fuego, Aire, Agua, Gran Espíritu del Cielo-Universo) y su mujer, La Vieja, Espíritu del Maíz y/o Mujer-Bisonte, el "Viejo" Tlaloc de México, muy anterior a los aztecas, relacionado con el Agua*, los encontramos en la Cordillera de Mérida bajo los nombres de Ches o Shuu, o Mifafi y JamaChía o Chía, o los Viejos, o Arco-Iris macho y hembra, o los Taitas, o Don Simón y Doña Simona; en el antiguo Perú bajo el nombre de Viracocha (el Dios del Aire, de la Laguna y del Arco-Iris), o en la antigua Colombia, con el nombre de Cuchaviva (transformación e inversión del nombre Viracocha según Triana (1984).

Para terminar, quiero hacer

* ? que conmovió todavía a los mexicanos en nuestro siglo al ser transportado al Museo Antropológico, lo que desató según ellos unas lluvias catastróficas.

referencia a tres importantes elementos culturales que están en estrecha relación con esta cosmogonía:

El Caballo, la pipa y el tabaco.

El Caballo, porque estamos en un año en el cual se habla mucho de la primera llegada de los españoles a nuestro continente y que el caballo fue instrumento fundamental de su conquista; tan fundamental que pienso no equivocarme al afirmar que sin él ellos no hubiesen podido invadir estos enormes espacios continentales ni hubiesen podido someter a las poblaciones que los ocupaban.

El caballo, como sabemos, provocó terror y pánico entre los indígenas, porque éstos lo incorporaron a primera vista en su mito, no habiendo sucedido esto con ningún otro animal aportado por el europeo a América.

Originario de América, su desaparición a fines del Cuaternario en este continente hizo que fuera desconocido en el mismo. Sin embargo, si consideramos que el poblamiento se realizó aquí por oleadas que llegaron en distintos momentos y de distintos lugares de nuestro planeta, las que vinieron de Asia en los últimos milenios obligatoriamente lo habrían conocido antes de emigrar ¿Por qué no lo trajeron consigo? ¿Porque llegaron por el mar y sus barcos no tenían capacidad suficiente como para transportar este tipo de animal a causa de su peso, su vitalidad y su forma de alimentarse?...

De modo que, si quedaba de él algún recuerdo en ciertas poblaciones americanas, sería de

carácter mítico, ya que la historia se transforma en mito a través del tiempo.

Volvió a América con los españoles, quienes lo trajeron desde un principio; incluso a Norteamérica, ya que don Juan Onate introduce el caballo en 1598 en Nuevo México, donde lo roban los Indios Pueblo y a partir de este robo pasó el caballo a mano de los otros grupos étnicos norteamericanos (Shoshones, Sioux, Dakota, Crow, Cheyennes, Algonquinos, Ojibva y Apaches, por ejemplo), grupos agricultores-cazadores especializados en la caza del bisonte, animal que tenía un papel trascendental en su mitología ya que la Gran Diosa inicial era la Gran Mujer Bisonte Blanco.

El caballo fue incorporado entonces a la vida cotidiana como al mito. Su nombre en el Norte fue Gran Perro, o Perro Sagrado y en el Sur lo llamaron Gran Venado, o Venado Arco-Iris, y sustituyó este animal en la mitología como sucedió por ejemplo en todo el Occidente de Venezuela, donde encontramos todavía hoy que nuestros campesinos conciben que "el arco-iris tiene cabeza de caballo y bebe agua en las lagunas"...

Sobre la pipa se funda la cosmología de muchos grupos americanos. En Norteamérica se preparaba con cuatro cintas que caían de ella y representaban las cuatro partes del universo horizontal: la cinta negra era el Oeste, donde viven los Espíritus del Trueno que nos envían la lluvia; la blanca era el Norte, de donde llega el Gran Viento Blanco que lo purifica todo (porque trae consigo la nieve); la roja era el Este, de donde sale la luz

del sol y donde vive la Estrella de la Mañana, porque ambos le dan al hombre el Concimiento. La amarilla era el Sur, de donde viene el Verano y el poder del crecimiento para todo.

Esos cuatro Espíritus forman uno solo, simbolizado por la pluma de águila que representa la unidad, ya que representa también el espíritu de los hombres que debe elevarse hacia las alturas. En efecto, el Cielo es el Padre, la Tierra es la Madre, y todos los seres vivos, tengan pies, alas o raíces, sus Hijos (ver Bramly, 1974).

La pipa significa entonces la unidad del mundo, su armonía. Por esto es sagrada, es una especie de "ideograma del universo", como dice Bramly (p.89) y un medio de comunicarse con todas las Fuerzas del mundo de Más Allá. Ella habría sido traída a los Sioux, según el mito, por la Gran Mujer Bisonte Blanco.

De modo que fumar pipa era, para los antiguos y modernos habitantes autóctonos de América, el acto mágico por excelencia; un acto colectivo, que da al mundo unidad, paz, armonía. Por esta razón hay que purificarla antes con yerbas aromáticas que se queman mientras se la mantiene encima del humo, el cual entra por el tubo y luego sale en dirección de Arriba (Cielo). Así, el Gran Espíritu, "El Viejo", es el primero en fumar.

Luego se llena de tabaco y se ofrece a las seis direcciones (ritual que se consigue en relación al tabaco en toda la América tropical, con o sin pipa, haciendo participar así el Universo entero en la pipa, y la pipa

en el Universo; es decir que se busca la disolución en la Unidad Cósmica del Gran Espíritu (Wakan Tanka de los Sioux, Viracocha en Tiwanaku, o Ches en la Cordillera de Mérida...).

El complemento de la pipa ha sido evidentemente el tabaco, fumado en casi toda la América indígena; el tabaco que permite, sea solo, sea con la pipa, comunicar directamente con los espíritus. Su antiguo simbolismo ha pasado a nuestras ciudades venezolanas de la actualidad, por ejemplo a través del culto a María Lionza, que tiene tantas raíces indígenas, al mismo tiempo que africanas.

BIBLIOGRAFIA

ANTOLINEZ, GILBERTO

- 1972 Hacia el indio y su mundo. Publicación de la Universidad Centro Occidental. Barquisimeto.

BACHELARD, GASTON

- 1974 L'eau et les rêves (Essai Sur l'imagination de la matière), librairie J. Corti, Paris. (12a. ed).

BRANLY, SERGE

- 1974 Terre Wakan (Univers Sacré des Indiens d'Amérique du Nord), Robert Laffont, Paris.

CLARAC DE B., JACQUELINE

- 1981 Dioses en Exilio, Fundarte, Caracas.
- 1985 La Persistencia de los Dioses, Ed. del Bicentenario, Universidad de Los Andes, Mérida.
- 1992a La Enfermedad como Lenguaje en Venezuela,

- CDCNT, Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes, Mérida.
- 1992b Las antiguas etnias de Mérida, en: Mérida a través del Tiempo, Tomo I, (en proceso de publicación, Universidad de Los Andes, Mérida).
- ELIADE, MIRCEA**
- 1968 El Chamanismo y las Técnicas del Extasis, Payot, París.
- ENGBL, F. A.**
- 1972 Le monde précolombien des Andes. Hachette, París.
- L'ÉTYANG, THIERRY**
- 1991 Mythes et croyances de la mer, en: Caribena, Cahiers d'Etudes Américanistes de la Caraïbe, Centre d'Etudes et de Recherches Archéologiques, CERA, Martinica, 83 - 104.
- MASON, ALDEN**
- 1965 Las Antiguas Culturas del Perú, F. C. E., México.
- NETRAUX, ALFRED**
- 1967 Religions et magies indiennes, Gallimard, París.
- PERRIN, MICHEL**
- 1981 El camino de los Indios Muertos, Monte Avila, Caracas.
- POPOL VUH**
- (Libro del Consejo de los Indios Quiches). Trad. del francés de Miguel A. Asturias y J. M. González de Mendoza.
- TAYLOR, D.**
- 1938 Anthropological Papers, No 3, pp. 110-158, Washington.
- 1945 Carib Folk Beliefs and customs from Dominica BWI, en: Southwestern Journal of Anthropology, vol. 1, pp. 506 - 530, Albuquerque.
- 1951 The Black Carib of British Honduras, Viking Fund Publ., Nueva York.
- TRIANA, MIGUEL**
- 1984 La Civilización Chibcha, Biblioteca del Banco Popular (5ta. Edición).

RESUMEN

En este trabajo se procura mostrar como los grandes mitos americanos de norte a sur se estructuran del mismo modo alrededor de un tema central: las relaciones cosmogónicas entre seis direcciones del universo, las cuales son puestas en comunicación permanente por la Gran Serpiente Cósmica, que, a partir del Aire y del Agua, engendra a los "Dioses Viejos", sol, luna, y al Utero Sagrado que, junto a los anteriores engendró al hombre: la Tierra.

ABSTRACT

This article attempts to show how the great American myths, from north to south, are structured in the same way around one central theme: the cosmogonic relations between six directions of the universe, permanently in communication with each other through the Great Serpent who, starting from Air and Water, engenders the "Old Gods", sun, moon and the Sacred Womb, wich together with those already mentioned engenders man: the Earth.

LOS DUEÑOS

DEL

PARAMO

Juan José Molina Molina *

I. INTRODUCCION.

En principio preferimos dirigirnos directamente a la fuente: los hablantes, como una acción cercana a la conversación reveladora del imaginario de los pueblos del páramo, del sentido profundo que para cada poblador representan estas fábulas -que nosotros valoraremos en un sentido literario- recogidas en el seno de una familia trabajadora del anime, en una aldea de Tabay.

El objeto de este trabajo es presentar un fragmento de uno de

estos contadores de historias, como testimonio de la tradición oral del páramo, en la que se presenta toda una situación compuesta de elementos diversos y enigmáticos: El mito de los encantos en las lagunas.

Desde el punto de vista metodológico abordaremos el relato como un texto literario, con su coherencia interna y externa siguiendo los lineamientos de Jorge Lozano en *Análisis del discurso* (1982) y Umberto Eco en *Lector in fabula* (1981), para tal fin hemos dividido el relato en

* Cursante de La Maestría de Literatura Ibero Americana, Instituto de Investigaciones Literarias "Gonzalo Picón Febres", Universidad de Los Andes, Mérida.

Conferencia dictada en el Ciclo de Conferencias "Reflexiones Sobre América Antigua y Contemporánea, organizado por el Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes

Boletín Antropológico Nº 24, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico - Universidad de Los Andes, Mérida, Enero - Abril, 1992.

cuatro partes.

Desde el punto de vista teórico esbozaremos algunas tesis de aproximación, hecha por destacados teóricos de la literatura, (Caillois, Todorov, Víctor Bravo) específicamente sobre la narrativa fantástica, que nos permitirá diferenciar entre lo "extraño", lo "fantástico" y lo "maravilloso" como sentidos posibles a donde apunta el relato.

II. "La palabra escrita, lo repito, es un cadáver: 'levántate y anda'. Hoy que todo es alegre bullicioso en la república de las letras, hoy que el genio y la novedad van siempre bailando juntos, tan contentos, ¿cómo no han hallado el modo de desperigar esta muerta?" (Parra, 1957: 90). Teresa de la Parra hace esta afirmación hacia finales de la década veinte, donde plantea la contradicción y la dificultad de trasladar la palabra oral a la palabra escrita. Reclama además, a toda esa cultura designada para su tiempo como snobismo, la incapacidad de adecuar un mecanismo que permitiera el mayor acercamiento posible de lo oral con lo escrito, proponía: "si yo fuera novelista de talento... impondría la siguiente innovación en la novela: antes de comenzar un diálogo cualquiera tendría siempre un pentagrama sobre mi página. A la izquierda como de costumbre: clave, tono, medida; luego los compases con notas y accidentes, y abajo el texto; lo mismo que para el canto, con un poco de solfeo que supiera el lector no tendría sino que tomar el libro en la mano izquierda, llevar el compás con la derecha canturreando y ¡listo!. El personaje habría hablado de veras" (Idem, 1957:90).

Asociar la oralidad con la música y el canto resulta fácil en este tiempo, cuando la lingüística se ha transformado en el snob de las universidades; pero durante la segunda década de este siglo, en el escritor debió provocar la oposición entre una lengua oficial y el lenguaje popular, es decir: la intransigencia de un lenguaje "culto" incapaz de apreciar el ajejo vocabulario de un personaje popular. El lenguaje al que se refiere De la Parra es el de los escritores "serios", pero apunta además a la diferencia entre el texto escrito, fijo e inalterable y el texto transmitido por la memoria, invisible y alterable. Esto es cada vez más inexagto en nuestro presente, ya que la lengua de la literatura más reciente es en extremo libre, y se parece en mucho al lenguaje hablado, al extremo de que algunos escritores han optado por grabar directamente sus novelas.

III. Señaladas las diversas maneras de hablar en la literatura, reducidas las diferencias entre lo oral y lo escrito, se nos agiganta el problema de la noción de la literatura: ¿Se puede hablar de una "literatura oral"?

Esteban Monsonyi en su ensayo sobre "la oralidad" a manera de resumen plantea lo siguiente:

"... en nuestro uso es 'literatura' cualquier conjunto de textos de suficiente relevancia sociocultural que forme parte del patrimonio cognitivo y afectivo de un grupo humano en forma ininterrumpida aunque sujeto a cambios diacrónicos. En este contexto parece secundario si tal material es oral o escrito". (Monsonyi, Esteban, 1990: 7).

Y más adelante:

"Ahora bien, nuestra conceptualización inicial nos

permite y autoriza llamar literatura cualquier composición textual de algún valor estético o semiótico que posea suficiente expresividad y coherencia interna, trátase de especímenes orales, escritos o representados en otras tecnologías de la palabra". (Monsonyi, E., 1990: 14).

Desde esta perspectiva intentamos asumir como literatura el testimonio oral de un sólo informante, que por su excelencia narrativa puede considerarse como una verdadera creación literaria: el tema central es el mito del encantamiento de los páramos de Mérida, contada por Cristóbal Sánchez, iletrado, cuya edad está entre 70 y 80 años, oriundo de Mucunután (Tabay), y en la cual recupera el pasado y revela la memoria colectiva de su pueblo. Para ilustrar hemos seleccionado un fragmento del testimonio ofrecido:

A. Encanto es como que en el páramo hay tantas lagunas, hay tantas cosas. Y en el páramo hay un viejo y no será uno sino dos, que son los legítimos dueños del páramo, y esos son los que mandan en las lagunas; existen en las lagunas y eso, pero el questá para encantarse por lo menos va uno a un páramo desos y puede haber un lagunón del tamaño de todo el centro de Mucunután, y uno si está para irse a encantar, no permita Dios, uno no ve laguna sino un caserío de teja, llega uno y lo que ve es gente y a gozar allí con la gente y la cosa, pero el mal onde está es que esta gente que llega uno a esa casa y que le saquen café o le den leche o le den alguna cosa que uno reciba, diga usted, allí quedó, allí quedó encantao. Yo digo por... que le voy a echar ese cuento...

B. Había un señor en Los Nevaos, por cierto que hasta posaba en mi casa paterna arriba, que no estoy seguro de decirle si era el finao Nicomedes Dugarte o un tal Francisco Peña, uno dellos era el que nos contaba a mí questaba pequeñito, pero le contaba a papá y a mamá; se ponía a conversar y le contaba los ejemplos: decía él que él tenía un compadre allá en Los Nevaos, que le contaba ese señor, que el tenía un compadre allá que se le había perdido un güey, ya isqui hacía años, sería que se le había perdido un güey, y viaje y viaje pal páramo a buscar el güey y nada y nada de conseguilo, nada al fin, y que le dijo a la esposa que le hiciera un avicio-

to que le iba dar la última buscada al güey, sino lo conseguía ya en esa vez, no lo buscaba más, y le hizo el avío la esposa y se fue, se fue con la marusita de avío.

C. Andar y andar el páramo y dale y dale y nada de güey, nada de güey; al fin y que salió un cerrajón por allá, salió un cerrajón y el hombre cogió allá lejos en un llano un casaronón de tejas muy bonitas, muy bonita el casaronón de tejas; se dejó ir y entre más cerca ya fue viendo unos pocos de piscos o patos y muy bonitos y en esto ya cuando iba llegando que salieron unas dos o tres muchachas alante del patio a un corral y se pusieron a ordeñar una vaca, se pusieron a ordeñar y él lo mandaron a entrar las muchachas y se sentó en el corredor y miraba pa un rincón pallá unos montones de alambres y barricones, barras, así pero todo amarillito, lo dito amarillito; en eso que vinieron una muchacha de allá con un vaso e leche y vino y brindó el vaso e leche, y que se lo tomara; entonces el hombre cogió el vaso e leche, con la idea el hombre, el hombre tenía retentiva de las cosas, a lo que la muchacha se volvió a ir aonde estaba ordeñando, el hombre fue y zumbó la leche a un montonón de alambre que había, fue y vació el vaso e lecha allá y fue y entregó el caso a ella dándose cuenta que se lo había tomao; bueno y volvió, se volvió a sentar allí; al poquito que salió un viejón, un viejón de adentro con una... puesta, con una co-bija de lana de ovejo y un sombrero de pelo equina colocao; quesque salió y que le dijo: ¿"Qué le trajo aquí, amigo"?. Entonces el hombrerito y que le dijo: "Bueno, es que ando buscando un güey que se me perdió hace tanto tiempo y no ha sido posible conseguilo, y resolví salir por aquí a ver si de golpe por aquí usted lo ha visto, de golpe ha llegao por ahí". Entonces y que le dijo el señor, el patrón: "Abajo en aquel llano que usted ve allá, allá hay un ganao, vaya y vea si entre ese ganao puede estar su güey". Quesque cogió el hombrerito por ese sabanón del Llano bonito, llegó y se fue y se puso a mirar; estaba allá, lo conoció por el yerro, por la marca; lo conoció, volvió a regresar y esque le dijo: "Diga señor, que si está mi güey allá, allá está el güey", y quesque le dijo: "Pues si usted lo conoció ques su güey puede llevásele, pero no le veo cabuya; usted no trajo una soya pa llevásele". Pues que le dijo él: "Dígame que no acaté de traeme una soya". Y que le dijo el señor: "Pues yo le voy a prestar una, yo le voy a prestar una soya pa que se lo lleve", y esque le sacó una soya de reja y se la dio y fue el hombre y le amarró el güey y llegó el güey aquí y ya le dio los agradecimientos y la cosa de que había conseguido el güey en el potrero dél. Ya cuando fue a salir y que le dijo el viejote: "Pero usted no carga nada de avío por ahí, ¿qué va a

comer de aquí que llegue a su casa?, le va dar mucha hambre porque de aquí allá será lejos", y que le dijo el hombrerito: "Pues yo si traía avicito, pero me lo cogí por allá porque me dieron ganas de comer y me comí el avicito que traía"; que le voy a dar unos panotes para que coma por allá onde le dé hambre, y se entro pa dentro el viejote y que fue y le sacó dos panotes; decía el señor ése, que decía el compadre dél que le provocaba ponerse a comer uno de una vez, unos panotes grandes, los sacó y se los regaló y los echó en la maruca onde había llevao el avío; lo echó, ya se despidió dellos y esque le dijo el viejote: "Mire, hasta que no salga al cerro aquel, queda allá, no vaya a mirar atrás, porque si usted mira atrás el güey se le va a regresar y no lo vuelve a sacar de aquí; no mire atrás", y

D. quel hombre cogió y fue de cabresto, de cabresto y se fue y se fue ya fue hasta que salió al cerro allá y entonces y que miró pa bajo, pallá paonde había salido. ¡Ay! no, no, y eso que era aquel lagunón tan grande, entonces se dio cuenta, miró la sogá, era un bejuco mico, ésa era la sogá de reje, un bejuco mico; ya le causaba admiración aquello, qué recibí una sogá de reje y lo que llevaba amarrando el güey era un bejuco mico; más adelante le dieron ganas de comer, y me dijo: "Me voy a comer un pan, aquí si me voy a comer un pan", metió la mano y sacó el panote y lo que sacó fue una bosta seca de... una bosta de vaca o güey, sequita la bosta, eso y queran los dos panes, dos vostas, sí. Ya le digo, si él se toma el vaso e leche allí queda... Le regresan y se hubiera quedao, y el que está encantao pues ése no está viendo agua, ése está en una casa ahí. Ahora los dueños ésos sí están ahí en un lagunón, ahora el que está encantao está viviendo en una casa: Ya le digo, así es el páramo.

IV. El relato está dividido en cuatro partes: A, B, C, D. A funciona como condensación del discurso. El significado global se manifiesta en la primera secuencia: "Encantao es como que en el páramo hay tantas lagunas". La información se reduce:

A = B:C:D.

B es la situación inicial del relato. La historia que comienza a ser narrada informa sobre su selección y su transmisión como herencia colectiva de generación

a generación: "No estoy seguro de decile si era el finao Nicomedes Dugarte o un tal Francisco Peña uno dellos era el que nos contaba a mi, quedaba pequenito, pero le contaba a papá y a mamá; se ponía a conversar y le contaba los ejemplos: decía él que él tenía un compadre allá en Los Nevaos que le contaba ese señor que él tenía un compadre allá que se le había perdido un güey". El relato ha pasado por tres contadores de historias antes de actualizarse por el narrador, éste se propone contar los que otros han contado, manera como se enteró de lo que cuenta.

Entre A y B se produce un cambio en el discurso, marcando la diferencia entre el resumen y la historia. En A la referencia de la deixis al localizar e identificar la persona que habla / yo / con el momento y el lugar, delimitado implícitamente el / aquí / y el / ahora / en la frase: "yo digo"; queda así, señalada la actitud discursiva comentativa. El cambio de actitud de comenzar a narrar se produce por "nos contaba", además, la historia que cuenta no coincide con la situación del discurso: "había años". A se commuta en B y C, ausencia de deíticos, para volver en D a la actitud de comentar: "ahora el queda encantao está en una casa: ya le digo, así es el páramo". En los fragmentos discursivos A y D hay una personificación del sujeto de la enunciación: el narrador. En B y C en cambio, ese personaje está ausente, "borrado", ningún / yo / asume la palabra, siempre se narra en nombre del que le contó: "decía el señor ese, que decía el compadre dél que ...". En el relato el conmutar del "discurso" a la "historia" implica un cambio de tiempo

(conmutación temporal), un cambio de persona (conmutación accidental), pero no se notan cambios espaciales, aunque se mencionan dos lugares ("Mucunután" - "Los Nevaos"); tanto el discurso como la historia se localizan espacialmente en la región del páramo. La conmutación cumple, en este caso, una función de estrategia discursiva: la operación de la conmutación presupone la puesta en escena del "saber popular", la tradición se introduce en el relato pone como evidencia la "voz" de la experiencia de generaciones pasadas.

V. Comenzaremos por señalar la coherencia de lo que hemos de finido como la historia. La coherencia la enfocaremos desde dos puntos de vista: una coherencia interna que la conformarían los elementos intrínsecos del texto y una coherencia externa que depende del oyente (o lector) quien depende a su vez del "marco". Estos dos tipos de análisis no son excluyentes, al contrario, complementan la idea de coherencia en el relato.

La coherencia interna depende fundamentalmente de las isotopías, comprendiendo éstas como "la permanencia recurrente a lo largo del discurso (Lozano, J., 1982: 30). La isotopía animal, la búsqueda del "güey" (buey) permite el desenvolvimiento y la coherencia del relato:

Buey ---- casona-laguna ----Buey

La isotopía animal como elemento de conexión entre las partes B, C, D, no corresponde a una coherencia superficial como ensamblaje de frases sino de las estructuras profundas, de lo que Greimas denomina como estructuras lógico-semánticas:

Búsqueda -- riesgo -- salvación

La isotopía alimenticia proporciona el segundo elemento de conexión. en la comida se proyectan dos mundos posibles y distintos, en B el alimento ("avío") es "real": "le dijo a su esposa que le hiciera un avicito", en C el vaso de leche ofrecido y los panes, son los componentes riegosos presentados bajo una norma de cortesía característica en Los Andes, que consiste en la atención al visitante. La tentación de los "panetes": "Decía el compadre dél que le provocaba ponerse a comer uno de una vez". De igual modo es la comida la que reduce lo "fantástico", al personaje darse cuenta de la irrealdad de los vividos: "netió la mano y sacó el panote y lo que sacó fue una bosta seca".

B:realidad -----C:irrealidad ----- D:realidad

La coherencia entre B: C. D viene establecida por la isotopía animal y la isotopía alimenticia.

Recurrencia: animal (19)

Recurrencia: alimento (19); vaso de leche (5), leche (1), avío (ito) (6) pan (ote) (7).

De hecho, el mito contiene dos relatos: uno que se refiere a la búsqueda de un animal (relación de verdad) y otro que se refiere a los encantamientos (irrealidad). En este caso las dos isotopías no se anulan, están en relación de complementariedad temática que se refuerzan mutuamente. También se plantea, por cierto, un problema de coherencia interpretativa o pragmática.

La coherencia pragmática o externa, asignada al oyente (o lector) depende de la competencia

textual. Por competencia textual entendemos el sustrato mágico de la población del páramo: mito, leyenda, supersticiones, etc., que nos define el "marco" o la "situación" que posibilita la comprensión de lo que ocurre en el relato; en otras palabras, su lectura depende del entorno al que va dirigido: el relato oral adquiere una dimensión colectiva, su contexto fuera del cual nada es verosímil: "el colectivo establece sus códigos de lo real, a través de los cuales se define e impone lo que es verosímil" (Vega I., 1988: 55). Estamos en el lenguaje del mito, en la tradición oral del páramo, lo que quiere decir que el discurso presenta su propia coherencia, cuya lógica globalizante se arraiga en lo mítico: "el estatuto de realidad con que son recibidos y transmitidos hace evidente el hecho de que no son simples relatos ficticios: su existencia y su permanencia tiene que ver con una necesidad mítica y comunitaria de explicarse el mundo" (Palafox, E., 1990: 104).

Fuera de este contexto podemos designar otro tipo de lectura como relato ficticio, mediante el análisis de las diferencias que establece Todorov entre lo "extraño", lo "fantástico" y lo "maravilloso"; diferenciar entre estas categorías es asumir el relato como un fenómeno literario complejo.

En ambos casos, advertimos que el relato permanece invariable: independientemente de cómo sea asumida la historia no se producen cambios en el nivel discursivo, el relato habla siempre de los mismos personajes y de los mismos acontecimientos.

VI. Hemos llamado al / yo /

del texto personalizado "narrador", con su caracterización de comentador, pero hemos visto también que el sujeto del discurso - en lo que corresponde a la historia - se "borra" tras un discurso despersonalizado que, sin embargo, le pertenece y le define: A este sujeto le llamaremos "enunciador" de la historia. Al analizar las relaciones del sujeto con su enunciado se revela la actitud del hablante, quien no sólo lo informa (narra) sino que además manipula al oyente; en este aspecto se puede observar la "modalización" "entendiendo por ésta "todo aquello que en el texto indica una actitud del sujeto respecto a lo que enuncia" (Lozano, J., 1982: 104).

En el recorrido textual el enunciador de la historia caracteriza dos espacios: dentro/fuera; en este sentido se puede distinguir, aunque en ambos casos se describe un mundo doméstico, de una parte lo que podríamos llamar el mundo extrañante (sagrado) o sobrenatural: la vida dentro de la laguna: "todito era amarillito", los metales "alambrados", "barras", "barretones", tentando a su destinatario a que establezca la relación metonímica con el oro. Por otra parte, la reiteración del uso del adjetivo "bonito" para denotar el mundo paradisíaco en el que se encuentra imbuido: "un caserón de tejas muy bonitas", "un llano bonito", "unos pocos de piscos y patos muy bonitos". Ahora bien la contradicción aparece cuando este mundo se torna amenazante, introduciendo así la duda: ¿visitante o víctima? de un mundo ¿precioso o pernicioso?; duda que aumenta según la orientación que toman los acontecimientos, el poder de "dentro" es susceptible de orientarse en un sentido

fasto o nefasto; queda así sugerido que la orientación que toma es la que el "hombrecito" le da al establecer los límites de lo prohibido y lo permitido en este espacio inviolado, rechazando el primer alimento ofrecido (leche). No debe ser simple coincidencia que el primer alimento que determina el paso de afuera hacia adentro sea lácteo, curiosamente es una "muchacha" quien lo ofrece, lo mismo que el paso del recién nacido, sólo que invertido del vientre (dentro) al seno (fuera), su primer alimento es el líquido que segregan las mamas de la hembra. El paso de una vida a otra lo produce este alimento, del que se deduce el carácter sagrado del lugar. Con el rechazo prevé las consecuencias de un "contagio mágico" impidiendo de este modo todo contacto con lo sobrenatural y definiendo el límite con las prohibiciones (Caillois, Roger, 1942: 17); dos mundos regidos por un orden natural pero con leyes diferentes.

El "viejote" que vive en la laguna es presentado como el intermediario entre la naturaleza y el hombre, es notable su parecido con el diablo llanero en su atuendo ("sombbrero peloeguama"), capaz de favorecer o desfavorecer al hombre. El orden natural continúa el orden social y lo refleja, se establece una relación de poder entre el "viejote" y el ser que invade su espacio:

Anfitrión ----- Invitado
 Dominador ----- Dominado
 ("patrón") ----- ("hombrecito")

El "hombrecito" no ignora cuanto sucede, al menos ésa es la sensación que deja su comportamiento, pero no actúa con curiosidad ante las aguas mágicas que se desvanecen². El "viejote"

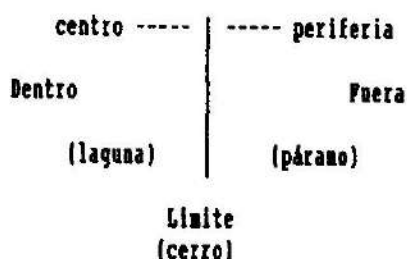
sabe lo que está pasando y lo advierte: "no vaya a mirar atrás porque si usted mira atrás el güey se le va a regresar y no lo vuelve a sacar de aquí". El relato proporciona un modelo de conducta: la no curiosidad ante el riesgo³.

La búsqueda del animal es la que produce el riesgo en el personaje, al mismo tiempo destaca su rol de héroe: todo animal doméstico que se aventure por esos parajes está perdido para su dueño, la laguna es el lugar peligroso por excelencia en el páramo al que no se puede entrar impunemente, el viaje por el espacio inviolado trae como consecuencia la proeza: conseguir el animal. A partir de este momento es que el enunciador de la historia permite el humor: "aquí si me voy a comer un pan, metió la mano y sacó el panote y lo que sacó fue una bosta seca".

VII. Es conveniente plantear que la falta de curiosidad expresada por el personaje ante la advertencia, nos aleja de lo fantástico, si entendemos que lo fantástico - según Todorov - radica en la "vacilación"; de igual modo, si asumimos la fe plena en la perfecta correspondencia del campesino del páramo con la naturaleza. Pero es evidente que el enunciador de la historia relata acontecimientos no susceptibles de producirse en la vida ordinaria, por lo que nos permitiremos el acercamiento al análisis del relato como un texto de ficción.

Si asumimos lo fantástico como la puesta en escena de dos ámbitos y un límite, que se separa e interrelaciona; la producción de lo fantástico supone la transgresión de ese límite (Bravo, W., 1987: 47). Detengámonos a

examinar a manera de resumen el análisis de las isotopías y la caracterización del enunciador de la historia que nos permitirá esclarecer la delimitación de los dos ámbitos. Habíamos definido que el mito contiene dos relatos, la búsqueda del animal (relato verosímil) y lo referente al encantamiento (relato inverosímil), este último lo observamos en la isotopía alimenticia que pone en entredicho dos mundos que funcionan con leyes diferentes, de manera similar el enunciador distingue dos espacios: dentro/fuera. El límite que separa los dos ámbitos se encuentran muy bien definidos en el texto, la entrada al espacio inviolado está marcada por el "cerrajón" después del cual se encuentra el "casaronón" - laguna; en la salida después del "cerro" es que el personaje devuelve la mirada para darse cuenta de dónde ha salido. Paso que podemos formalizar de la siguiente manera:



La producción de lo fantástico supone la transgresión del límite: el cambio de B a C, producción del mundo extrañante, para volver a D, restitución y separación de los ámbitos.

B: realidad ----- C: irrealdad ----- D: realidad

(Dentro = riesgo)

Lo fantástico, tiende a reducirse cuando se restituye el límite y son de nuevo separados los ámbitos: la persistencia de

un límite de separación e interrelación imposibilita lo fantástico y genera lo que con Freud y Todorov llamaremos lo maravilloso (Bravo, V., 1987: 48).

Los dos ámbitos que tanto la isotopía alimenticia como el enunciador han definido como opuestos, imposibilitan la alteridad en C por las prohibiciones y en D el humor marca la separación. el mundo de los encantos se añade al mundo real sin atentar contra él. Dicho en términos de Caillois, lo maravilloso y el mundo real se interpenetran sin choque ni conflicto, obedeciendo sin duda a leyes diferentes (Roger Caillois citado por Víctor Bravo, 1987, p. 244, 245). Con tal distinción entre los ámbitos nos atrevemos a considerar este relato como perteneciente más que a lo fantástico a lo maravilloso: la búsqueda del buey es la excusa para que el héroe demarque la diferencia entre dos mundos posibles y diferentes.

VIII. CONCLUSIONES

1. El modelo de construcción del relato responde al esquema del héroe mítico: recibe el llamado de aventura, decide entrar en el mundo sobrenatural de donde regresa recompensado en su búsqueda (consigue el animal): el héroe es victorioso. La laguna se transforma en el ámbito "otro" con un "viejote" (maléfico o benéfico) que esconde tesoros: ("todo amarillito"), el héroe invade este espacio en una aventura solitaria que se colectiviza al contarse.

2. El análisis de la isotopía nos revela la ambigüedad del relato: los acontecimientos relacionados con la búsqueda de un animal y los acontecimientos co-

rrespondientes al encanto, la ambigüedad radica en el hecho de que estos dos relatos son uno sólo.

3. La irrupción del "afuera" en el "adentro" produce lo fantástico cuando el límite transgredido es restituido y los ámbitos separados, lo fantástico se reduce produciendo lo maravilloso.

4. Según el elemento extratextual de la coherencia pragmática lo maravilloso no estaría en el relato sino en su referente, la

realidad mágica revela la subjetividad de los pobladores del páramo, esta visión además se encuentra articulada a sus propios códigos de lo "real", la creación del ámbito irreal tiene su explicación en el encanto, gracias al cual todo se vuelve posible. El componente extratextual concreto, el mito, manifiesta una nueva forma de realidad fundamentada en el sustrato mágico de la población, cercana a las definiciones de Carpentier y Asturias al referirse a lo cotidiano de nuestro continente como "real maravilloso" y/o "realismo mágico".



Yunta de bueyes en Tabay, Estado Mérida
(Foto: Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" - Antonio J. Niño).

NOTAS

1. Sobre este punto recomendamos la lectura del capítulo "Mito y música" de Claude Lévi-Strauss en *Mito y Significado*. "... es imposible comprender el mito como una secuencia continua. Esta es la razón por la que debemos ser conscientes de que si intentamos leer un mito de la misma manera en que leemos una novela o un artículo del diario, es decir, línea por línea, de izquierda a derecha, no podemos llegar a entenderlo, porque debemos aprehenderlo como una totalidad y descubrir que el significado del mito no está ligado a la secuencia de acontecimientos, si no más bien, si así puede decirse, a grupos de acontecimientos, aunque tales acontecimientos sucedan en distintos momentos de la historia" (p. 68). Además que los "desordenamientos" del castellano, de los que hablaba Arguedas como proceso de apropiación, de transformación de la lengua extraña en un lenguaje propio, imposibilitan una lengua de secuencia lineal. Ver anexo. José María Arguedas citado por Víctor Puenmayor.

2. A tal respecto veanse los trabajos de Clarac de Briceño, la referencia aparece en la bibliografía.

3. A diferencia del mito más célebre de Orfeo en su descenso al averno por el amor de su esposa Euridice. Hades y Perséfone acceden a restituir a Euridice a su marido, pero con una condición: que Orfeo vuelva a la luz del día seguido de su esposa, sin volverse a mirarla antes de haber salido de su reino. Orfeo acepta y emprende camino. Ha llegado casi a la luz del sol cuando le asalta una terrible duda: y se vuelve. Pero Euridice se desvanece y muere por segunda vez. Grimal Pierre. *Diccionario de Mitología Griega y Romana*.

ANEXOS

- Metaplasmos:

Onde Aféresis: es un cambio fonético consistente en la pérdida de un fonema inicial o en la supresión de la parte inicial.

Questá Contracción: fusión de dos o más elementos fónicos en uno solo, ejemplo: desos, questaba, que, dél, qué!, dellos, quezan, quesque, pa-trás, pallá.

Consequilo Síncope: si la pérdida se produce en el

interior de la palabra, ejemplo: decile, lleváselo. En algunos casos produce diptongación, ejemplo: Nevaos, finao, tonao, colocao, llegao, ganao.

Pa Apócope: si la pérdida de los sonidos ocurre al final de la palabra, ejemplo: pa, por para.

Vasoeleche Diptongación entre palabras, ejemplo: peloeguana.

Lentrego Alargamiento de vocal.

Paonde También sucede que se combinan, en este caso un apócope con una aféresis produciendo una contracción.

Desordenamiento sintáctico:

nos contaba a mí

Ambigüedad en la frase:

y fue y le amarró el güey y llegó con el güey aquí y ya le dio los agradecimientos y la cosa de que habla conseguido el güey del potrero dél.

¿Quién amarra el animal?, ¿quién recibe los agradecimientos o quién los da?

Lenguaje acumulativo con "y":

Y es que le sacó una sogá de reja y se la dio y fue el hombre y fue y le anarró el güey y....

BIBLIOGRAFIA:

BRAVO, VICTOR

1987

Los poderes de la Ficción. 1ª edición. Caracas. Monte Avila Editores. pp. 313.

CAILLOIS, ROGER

1942

El hombre y lo sagrado. 2ª Edición. México. Fondo de Cultura Económica. pp. 189.

CLARAC DE BRICEÑO, JACQUELINE

- 1971 Un ensayo de análisis estructural en los Andes venezolanos. Mérida, Universidad de Los Andes, Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Historia. Mimeografiado.
- 1976 La cultura campesina en los Andes venezolanos. Mérida. C.D.C.H.T. pp. 180. (Colección Mariano Picó Salas).
- 1981 Dioses en exilio. Caracas. Fundarte pp. 258.
- 1985 Etnografía cronológica de los Andes venezolanos. Mérida: Talleres Gráficos Universitarios. pp. 131.

CONSEDIR, EUGENIO

- 1969 Teoría del lenguaje y lingüística general. Madrid: Gredos. pp. 323.

ECO, HUMBERTO

- 1981 Lector in fabula. 1ª edición. Barcelona (España): Editorial Lumen. pp. 330.

FUENMAYOR, VICTOR

- "Lo real / lo universal". En: Memoria primer simposio de literatura trujillana "Mario Briceño Irigorry". pp. 341 - 347.

GRINAL, PIERRE

- 1965 Diccionario de mitología griega y latina. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

LOZANO, JORGE

- 1982 Análisis del discurso. Madrid: Ediciones Cátedra. pp. 253.

LEVI-STRAUSS, CLAUDE

- 1987 Mito y significado. Madrid: Alianza Editorial. pp. 95. (El libro de bolsillo).

MARTINEY, ANDRE

- 1969 "El habla y lo escrito". En: Teoría lingüística y enseñanza. Madrid: Gredos. pp. 68 - 80.

MOSONYI, ESTEBAN

- 1990 "La oralidad". En: Oralidad. (La Habana) (2): 5-19, anuario.

MIRCEA, ELIABE

- 1978 Mito y realismo. 3ª edición. Madrid: Guadarrama. pp. 228. (punto omega).

OBEDIENTE SOSA, ENRIQUE

- 1982 Fonética y fonología. Mérida: ULA. Facultad de Humanidades y Educación. Escuela de Letras, Departamento de lingüística. pp. 318. (Material mecanografiado - Trabajo de Ascenso).

OCAMPO MARIN, JAIME

- 1968 Notas sobre el español hablado en Mérida. Mérida: ULA, Facultad de Humanidades y Educación. pp. 66.

- 1975 El habla en los Andes venezolanos. Mérida: ULA, Facultad de Humanidades y Educación. pp. 68. (Trabajo de Ascenso).

PALAFOX, ELOISA

- 1990 "Mito y permanencia en seis historias mexicanas de brujas". En: Oralidad. (La Habana) (2): 48 - 52. Anuario.

PARRA, TERESA DE LA

- 1957 *Memorias de Mama Blanca*. Caracas: Organización Continental de los festivales del libro. pp. 150.

TODOROV, TZVETAN

- 1974 *Introducción a la literatura fantástica*. 2ª edición. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo. pp. 212.

VEGA CEDENO, INELDA

- 1988 "Tradición Oral y discurso popular andino". En: *Oralidad*. (La Habana) (1): 51-54. Anuario.

RESUMEN:

El autor toma un mito que se ha conservado hasta nuestros días en una familia de Tabay y a partir de él, abordando su relato como texto literario, lo analiza en un modelo de construcción que posee y los esquemas presentes en ella. Encontrando en el análisis la isotopía reveladora de dos relatos con una ambigüedad que radica en ser uno sólo. Lo mismo en cuanto al "afuera" y el "adentro", donde lo fantástico produce lo maravillosos. Así, la coherencia pragmática de lo maravilloso no radica en el relato, sino en su referente, puesto que la realidad mágica revela la subjetividad de los pobladores del páramo, encontrándose la visión articulada a sus propios códigos de lo "real". El mito manifiesta, entonces, una nueva forma de realidad fundamentada en el sustrato mágico de la población.

ABSTRACT

The author takes a myth which has been preserved up to the present in a family in Tabay and analyzes it, approaching the story as a literary text, into its structural model and the patterns existing in it. The analysis discovers an isotope which reveals the ambiguity of two separate stories forming only one; the same thing occurs with regard to the "outside" and "inside", where the fantastic results in the marvelous. Thus, the pragmatic consistency of the marvelous is not rooted in the story but in its referent, since the magic reality reveals the subjectivity of the dwellers in the high mountains and its vision is articulated according to their codes of "reality". Thus, the myth reveals a new kind of reality with its basis in the magical substratum of the people.



Reproducción de parte del Mapa del Estado Mérida, en el que puede ubicarse la población de Tabay, cercana a la capital del Estado.

LENGUAS CULTAS Y DIALECTOS EN AMERICA HISPANA

Luisa L. de Pedrique *

En el mundo antiguo "γλῶσσα" y "διαλεκτός" designaban lo que hoy conocemos como "lengua" y "dialecto" respectivamente. "γλῶσσα" tuvo ya en Aristóteles otra connotación además de "lengua". Para él designaba lo extraño o raro referido a una palabra cuyo significado era difícil de aclarar. La palabra "γλῶσσα" es tomada siglos después por los gramáticos latinos con el mismo significado que tenía en griego. En el Bajo Latín ("latín medieval") junto a "glossa" aparece "glose" de origen popular y que daría lugar a

"glose" en francés antiguo y "gloza" en provenzal antiguo. En el medioevo se toma el significado aristotélico y las llamadas "glosas" eran anotaciones al margen de tipo explicativo y aclaratorio que se hacían en los textos religiosos, clásicos y jurídicos. Se trataba generalmente de explicar textos difíciles en forma o en contenido.

Las "glosas" se escribían en las mismas lenguas de los textos, es decir latín, griego, o como en el caso de España, en árabe o hebreo. También se escri-

* Departamento de Ciencias de la Conducta, Facultad de Medicina, Universidad de Los Andes.

bían en alguna lengua vernácula para un público no docto como en las lenguas germánicas.

En cuanto al vocablo "διαλεκτός" en su significado etimológico quiere decir "hablar entre varios". Ambos términos fueron utilizados con frecuencia sin que los hablantes griegos hicieran algún tipo de diferenciación. Esto se explica en parte por la situación lingüística particular que existía por aquel entonces en Grecia. La Grecia clásica disponía de cuatro "διαλεκτός" principales repartidos en las distintas regiones y que servían como lenguas de comunicación de cultura. Estas fueron el ático, el dórico, el jónico y el eólico. Mucho después se mezclaron dando origen a la llamada "koiné" que fue la lengua de la Grecia helénica.

Es interesante señalar que en el siglo XII aparece la voz "langage" por primera vez en una lengua románica, a saber, el francés medieval. "Langage" es una derivación popular del latín "lingua" y tuvo, según algunos estudiosos, una primera forma probable en "linguaticum" (linguacum).

Dicho término llega a sustituir a la voz griega "γλῶσσα". Más tarde el resto de las lenguas románicas seguirán el mismo ejemplo.

En el Renacimiento aparece nuevamente la voz "διαλεκτός" como préstamo del griego para denominar las palabras populares.

"γλῶσσα" ha quedado en las lenguas neolatinas con la connotación aristotélica de "explicación o comentario a palabras o textos".

Los primeros manuscritos en lengua románica, que se encuentran en España, son las llamadas "glosas emilianenses" y "glosas silenses", en romance aragonés y castellano. Se trata de textos religiosos latinos con notas (glosas) al margen en "lengua popular" a modo de comentarios, para facilitar a los feligreses - no conocedores del latín - su comprensión. Este es precisamente el primer significado que tiene hoy en lengua española: "explicación o comentario de un texto" (Casares, J.; 1977: 422).

Haugen (1966: 922-935) señala, que, en general la situación lingüística del mundo clásico, fue el modelo, para la utilización posterior de estos términos. El autor afirma, que la poca claridad de estos conceptos hoy en día, descansa muy probablemente, en el intercambio indiferenciado de su uso, que ya se hacía en la antigüedad griega. Esto pudiera ser cierto y, quizás, de ahí se tomó la voz "lingua" para designar lengua (lenguaje). Pero sobre esta posición de Haugen no creemos sea conveniente especular porque faltan datos históricos para confirmar o negar dicha afirmación. Si el origen de "lingua" en el latín popular, fue el de buscar diferenciar más claramente ambos conceptos, hoy persisten aún las discusiones al respecto. Sin embargo, creemos que se pueden sacar algunas ideas en claro con relación a esta problemática.

El interés por el lenguaje y el hombre, se ha manifestado en todas las épocas históricas. En el mundo antiguo griego fue uno de los temas esenciales de los grandes filósofos: Sócrates, Platón, Aristóteles y los Estoicos dejaron las bases para su futura

investigación en todo el mundo occidental. Los gramáticos latinos tomaron y dejaron casi intacta toda la tradición griega en materia de lenguaje. Varrón (S. Ia. de JC) nos legó, por ejemplo, su obra "De lingua latina". En el medioevo, autores como Isidoro de Sevilla (s. VI) Casiodoro (s. XVI) y otros, hicieron notables contribuciones a los estudios del lenguaje. Igualmente, en el siglo XIII y XIV estudiosos como R. Bacon ("Summa Grammatica": 1245) escribieron obras de importancia sobre el lenguaje.

En los albores del Renacimiento Italiano, la trilogía de los grandes escritores italianos Dante, Petrarca y Boccaccio se preocuparon por la problemática de las lenguas vernáculas. Es sobre todo Dante quien aporta los primeros escritos sobre lengua y dialecto en su obra "De vulgari eloquentia" (1303 - 1304). En Italia las discusiones en torno a la "Questione della lingua" llegan a su máximo apogeo en el siglo XV. La Academia della Crusca (1582), intenta clarificar y crear una lengua culta para la península itálica, que derivara de un dialecto toscano y tuviera la elegancia y sobriedad del latín. Con la unificación política de Italia (17 de marzo de 1861) se vuelve a plantear el problema de la necesidad de una lengua culta para toda la península. El mosaico lingüístico de Italia ha sido uno de los principales problemas para la integración de todos los habitantes de la península en una nación, siendo "El programa Manzoni" (Manzoni, A.; 1840) un intento de unificarla lingüísticamente.

El interés por el problema de la lengua adquiere en el mun-

do moderno, una significación especial con el surgimiento de las naciones y del "nacionalismo".

Lengua y Nación están estrechamente unidas. Una de las frases de la revolución francesa fue "une nation une langue". De ahí se engendran, justamente las discriminaciones de unas lenguas por otras. No vamos a profundizar este aspecto, porque no es el tema de nuestro trabajo, pero sí señalaremos, por ejemplo, que la existencia de una diversidad de dialectos y de lenguas minoritarias en la Francia del siglo XVIII, fue considerada por los revolucionarios como signo del sistema feudal aún imperante con el cual había que acabar. La lengua en París y el Ile de France, que era la empleada en la corte, se asentó aún más y su papel predominante durante la revolución lo afirmó definitivamente. Las demás quedaron como "patois" (1) regionales, signos de un cierto "atraso cultural", a los que se combatió y discriminó al máximo durante esa época. Hoy en día existen movimientos por la revalorización de las lenguas y culturas minoritarias y la situación parece tomar otro giro.

Este hecho histórico -el surgimiento de las naciones- es importante para comprender la verdadera diferenciación entre "lengua" y "dialecto". Según las premisas de un pensamiento nacionalista, un país debe disponer de una "lengua nacional" como una de las condiciones principales para adquirir "status" de nación.

El nacionalismo exigía además que la "lengua nacional" no sólo fuera la lengua propia del país sino que tuviera o alcanzara un desarrollo completo. Una lengua alcanza esta perfección

en la medida en que su campo de acción se extiende. Existen algunas condiciones sobre las cuales una lengua se va desarrollando hacia esa perfección (Haugen, J.; 1966: 930):

- 1.- Para metas folklóricas y humorísticas.
- 2.- Para metas líricas y narraciones literarias en prosa.
- 3.- Para la prosa no literaria relacionada con temas diversos.
- 4.- Para escritos científicos y técnicos y como lengua oficial.

Ferguson (Haugen, J.; 1966: 930) citado por Haugen, sugiere dos dimensiones para la clasificación de una lengua estándar:

- 1.- Su grado de estandarización.
- 2.- Su uso como lengua escrita.

Haugen, usando términos del campo de las teorías de la comunicación, llama a estas dos fases problema de "codificación" y problema de "elaboración". Como metas ideales de una lengua estándar serían entendidas ambas como una variación mínima en la forma -para el caso de la codificación- y una variación máxima en la función -para el caso de la elaboración-. Todas estas condiciones unidas a circunstancias socio-políticas y a determinados momentos históricos y tomando en cuenta la situación lingüística de cada país, marcan la relación entre lengua y dialecto.

Muchos lingüistas están de acuerdo con que en las investigaciones dialectológicas, aún cuando el investigador conoce bien su objeto de estudio, no ha lle-

gado todavía a la producción de trabajos claros y detallados sobre los conceptos de lengua y dialecto. Antes de entrar en nuestro tema, quisiéramos hacer primero un esbozo teórico sobre los conceptos de "habla culta" y "dialecto".

Coseriu, (Coseriu, E.; 1980: 106-122) que trata el problema bajo una mirada teórica, pero tomando como ejemplo el caso de España y su amplio conocimiento, tanto de las lenguas románicas, como de las clásicas y las principales lenguas modernas, justifica sus investigaciones como un intento de volver lo ya conocido, en objeto de reconocimiento "das Bekannte zum Erkannten machen" (Coseriu, E.; 1980: 106).

LENGUA "HISTORICA" Y "DIALECTO" SEGUN COSERIU.

Coseriu contribuye a elaborar una definición sobre ambos términos, cuando aclara que los conceptos en cuestión que se intentan confrontar no son "lengua" y "dialecto" ya que ambos, desde un punto de vista lingüístico son, por definición, "sistemas de lenguas completos".

Lo que confronta en realidad es lo que el autor denomina "lengua histórica" y "dialecto". Por "lengua histórica" se entiende: "una estructura de tradiciones históricas del habla, que a la vez es reconocida como lengua por sus propios hablantes y por los hablantes de otras lenguas". (Coseriu, E.; 1980: 110) Ejemplo alemán, ruso, español, etc.

En consideración a esto es por lo que Coseriu no acepta la primera confrontación. Una lengua llega a ser lengua histórica

o dialecto debido a ciertas condiciones de carácter histórico, socio-político y cultural.

El autor señala, en primer lugar, que la oposición lengua/dialecto es una oposición lingüística de tipo primaria (primärsprachliche Opposition), ya que ella está contenida en la lengua misma y por lo tanto no se trata de una oposición lingüística en el sentido estricto del término. Se trata, más bien, de una oposición "inclusiva" (inclusive Opposition), es decir, la lengua considerada como miembro inclusivo o extensivo puede englobar también al dialecto. Por ejemplo, la lengua de una pequeña comunidad, el lenguaje infantil, etc. Esto no significa necesariamente que el dialecto es a la vez lengua, sino que el mismo es un concepto relacional (relationeller Begriff). La posibilidad de comprenderlo como concepto se realiza sólo en relación a una lengua.

En segundo lugar, la oposición lengua/dialecto no es sustancial (substantielle Opposition) ya que no concierne a los objetos en sí -lengua/dialecto- sino al "estatus histórico" de dichos objetos. Efectivamente, la relación lengua/dialecto es una relación histórica abierta. Un dialecto tiene la posibilidad de desarrollarse y convertirse en una lengua histórica y lo mismo vale al revés, una lengua histórica puede quedar reducida al estatus de dialecto.

Por lo tanto, en base a la definición y condiciones antes mencionadas se deduce que sólo la "lengua histórica" puede confrontarse con el dialecto y que el dialecto debe ser considerado como una lengua que está en una

relación de subordinación con respecto a una "lengua histórica".

Existen dos criterios, según Coseriu, que marcan la subordinación o no de un "dialecto" a una "lengua histórica": (Coseriu, E.; 1980: 110):

- 1.- Criterios externos, como por ejemplo la actitud de los hablantes y circunstancias histórico-políticas determinadas.
- 2.- Criterios internos convencionales. Estos juegan un papel significativo cuando no existe una lengua común de origen. Ejemplo son las lenguas indígenas de América.

Además de esto se toma en cuenta que cada lengua histórica presenta tres niveles de diferencias, a saber:

- Las diferencias diatópicas (del espacio geográfico).
- las diferencias diastráticas (niveles socio-culturales).
- las diferencias diafásicas (modalidades del habla individual).

Coseriu recomienda el término dialecto sólo para el grupo diatópico y esto en base a dos razones:

- 1.- Un dialecto es una lengua que tiene las mismas características de ésta, es un sistema completo de habla.
- 2.- La relación entre dialecto, nivel lingüístico,

tico y estilo lingüístico está orientada desde el dialecto hacia el estilo:

"dialecto ---> nivel socio-cultural. ---> estilo individual".

Un dialecto puede funcionar a nivel diastrático o diafásico no puede ser dialecto. Por ejemplo, el argot de los delincuentes de Caracas se puede enmarcar dentro de un nivel diastrático de esta ciudad, pero no se puede considerar como el "dialecto caraqueño". Un habla individual situado en el nivel diafásico no puede representar el de toda una comunidad lingüística, pero puede incluirse dentro de una determinada comunidad lingüística debido a ciertos rasgos comunes que comparte con ella.

Podría afirmarse, pues, que el dialecto ocupa el primer lugar inmediatamente debajo de la lengua histórica y esto significa que, bajo ciertas circunstancias -ya mencionadas- un dialecto puede llegar a convertirse en una lengua histórica - el caso de las lenguas románicas- o al revés, una lengua histórica puede llegar a ser dialecto: el caso del latín.

Eugenio Coseriu presenta una tipología del dialecto que pretende ser universal y utiliza, para su ilustración el caso de, España.

Tomando como base su tricotomía (Coseriu, E.; 1980: 6-122): "sistema", "norma" y "habla", tenemos que el "sistema" es para él lo que "langue" (1970: 51) para Saussure, es decir un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de la

facultad del "habla" en los individuos. La "norma" determinaría las distintas combinaciones permitidas dentro de una "lengua histórica" y el "habla" sería la concretización real de esas combinaciones.

La tipología de Coseriu (1980: 113) divide los dialectos en tres tipos:

1.- "Primäre Dialekte" (dialectos primarios): son aquellos que pueden ser o son de hecho tan viejos como la lengua común que sirve a toda una comunidad y existen generalmente aún antes de que la lengua oficial se constituya como tal. Ejemplos de este tipo son el asturiano-leonés, el navarro-aragonés y el castellano. Todas son lenguas románicas que se originaron en la misma época y que existen antes de la constitución del "castellano" (español) como lengua oficial de España.

2.- "Sekundäre Dialekte" (dialectos secundarios): son aquellos que se originan como variantes diatópicas o regionales de la lengua estándar. El andaluz y el canario con respecto al español estándar son ejemplos de este tipo.

3.- "Tertiäre Dialekte" (dialectos terciarios): en lo que respecta a este tipo de dialecto se trata de las distintas variantes "cultas" de una lengua estándar. Es aquello que el autor ha llamado "Lenguaje ejemplar". En otras palabras, son las realizaciones cultas de la lengua estándar, que se dan en las distintas regiones de un país. La forma andaluza "cultas" del español estándar es un ejemplo.

Este último punto nos parece

un aporte interesante porque permite valorar la lengua culta de cada nación hispano-hablante como variante culta válida del español estándar. Con esto no se justificaría la subvaloración de ninguna variante culta del español y esto vale, especialmente, para las variantes cultas del español americano que -sobre todo en épocas pasadas- se quisieron ver como en un puesto subordinado e inferior a las variantes cultas del español peninsular. Esta tendencia está hoy bastante reducida, pero subsiste aún con mayor o menor fuerza entre los habitantes de ambos lados del océano.

La tarea de una dialectología bajo los criterios de Coseriu consistiría, pues, en la investigación de todas las diferencias diatópicas de las lenguas históricas, incluyendo aquí, los tres tipos de dialecto y sus interrelaciones, además de las diferencias diastráticas y los diversos estilos de habla.

LENGUAS CULTAS Y DIALECTOS EN AMÉRICA HISPANA

Nos interesa ahora señalar algunos puntos interesantes sobre la problemática de lengua culta y dialecto para Latinoamérica.

Lo primero que hay que dejar claro al abordar una dialectología latinoamericana es que ésta es de tipo diferente a la europea.

Objeto de la dialectología europea son, sobre todo y en primer lugar, las variantes populares de la lengua, o sea, dialectos secundarios. Un país como España dispone de una lengua culta nacional que representa el

ideal de lengua de esa nación. Junto a ésta existen las "hablas populares" que constituyen, frente a la lengua nacional, los dialectos secundarios. La dialectología, según Rona (1958: 7-15), intenta, en países como éstos, investigar, sobre todo, dichas variantes diatópicas.

Rona a través de sus investigaciones pretendió, principalmente, llamar la atención sobre una idea que reinaba en las ciencias del lenguaje de su época y fue la de considerar el español latinoamericano como una lengua homogénea que tendría el estatus de dialecto -ésto con cierto sentido peyorativo- con respecto al español continental y que se enmarcaría por sus características dentro del "español andaluz". Denominar al español de América "español andaluz" presentaba connotaciones negativas ya que el habla de Andalucía no es precisamente el que goza de más prestigio en España. La teoría andaluza del español de América no ha sido correctamente interpretada en la mayoría de los casos. Nuestro español ni es una copia fiel del español del sur de España ni es una lengua homogénea.

No hay lengua nacional que valga como punto de partida para las 20 Repúblicas de América Latina. Cada país posee su propia lengua culta. La lengua estándar (ejemplar) pertenece como mera referencia que vale, sobre todo, para el nivel literario de cada país:

A menudo se olvida que el "español de América" no es un conjunto dialectal uniforme y limitado, cuya evolución total pudiera estudiarse mediante la genera-

lización de observaciones en escala local o que pudiera oponerse como una unidad a determinado dialecto peninsular o al castellano literario, sino una "vaga identidad" de acuerdo con la muy acertada observación de Pedro Henríquez Ureña. (Rona, J.P., 1958:7)

Por encima de las diversas variantes de "lengua culta" en Latinoamérica, se encuentra la "lengua ejemplar" que sirve como modelo a la lengua literaria y asegura la unidad del español. Es la pauta superior de referencia para todos los países hispanohablantes.

El español estándar postula igualmente una "norma común general". Pero cada nación dispone de una "norma culta regional" que no tiene necesariamente que coincidir con la "norma ejemplar" en todos sus aspectos.

Estas "hablas cultas" constituyen, junto con las "hablas populares", objeto de estudio indispensable de una dialectología latinoamericana. Las "hablas populares" deben ser estudiadas en relación a sus respectivas "hablas cultas":

...deben estudiarse las normas cultas regionales como hechos dialectales y las modalidades populares deben estudiarse a la luz de estas normas locales y no en comparación con la norma académica de España.

(Rona, J. P.; 1958: 16)

En lo que concierne al "ideal de lengua", aclara más adelante Rona:

...en nuestro continente el "ideal" de la lengua no corresponde a la norma culta local, sino a la norma común a todo el castellano... hay lugares donde el habla popular local no concuerda con la norma culta local, pero concuerda con la norma académica. Eje. Región ultraserrana del Uruguay donde no se usa el "vos", sino el "tu".

(Rona, J. P.; 1958: 12)

"...el "ideal" de lengua corresponde a la norma del nivel más alto que no se encuentra diferenciada geográficamente".

(Rona, J. P.; 1958: 13)

Desde un punto de vista histórico el español americano es un dialecto de tipo secundario, ya que se origina del castellano. Pero no se puede tomar dicho español como un sistema unitario homogéneo cuando se trata de abordar una investigación dialectológica. Es un Diastema que engloba muchos subsistemas, poseyendo éstos tantos rasgos comunes como diferencias entre sí.

De aquí que las distintas variantes del español culto, es decir, los diversos dialectos terciarios, se toman como objetos -junto con las hablas populares- de la dialectología latinoamericana.

Los dialectos terciario abarcarían para Latinoamérica, todas las variantes cultas que se dan para cada país y, además, dentro de cada país, las variantes cultas regionales con respecto al habla culta de ese país. Por ejemplo, las "hablas cultas" de Venezuela, de Colombia, de Méjico, de

Argentina. Dentro de Venezuela las variantes cultas de Mérida, Caracas, etc.

En España las variantes regionales de habla culta se sitúan frente a una lengua ejemplar que les sirve de modelo ideal.

En América Latina las variantes cultas regionales dentro de cada país, se sitúan frente a la lengua culta de ese país - a la que toman como modelo- y ésta a su vez se sitúa en una posición inmediatamente inferior a la "lengua ejemplar" que le sirve de "pauta de referencia" para las investigaciones a este nivel.

Junto a los tres niveles del español que acabamos de describir:

- a.- El español estándar.
- b.- Las hablas cultas regionales con sus respectivas normas cultas regionales.
- c.- Las hablas populares que dentro de cada país constituyen una fragmentación lingüística más o menos grande, existen para Latinoamérica el nivel de las lenguas indígenas. Dentro de éstas podría considerarse un subnivel perteneciente a los hablantes bilingües y otro aún, que atañería a los habitantes monolingües (lenguas indígenas) que aún existen en todo el continente.

Estas son consideradas lenguas minoritarias aún cuando ciertas de ellas como el quechua, es hablada por la mayor parte de la población del altiplano peruano. Además, gozan de

un estatus muy inferior, a excepción del Guaraní en Paraguay.

Para España hay dos tipos de lenguas minoritarias, las románicas que aún subsisten como el catalán, el leonés, el gallego-portugués y el vasco, este último ni siquiera pertenece a las lenguas indoeuropeas. Las lenguas románicas gozan de un estatus diferente, según el caso. El catalán entre ellos es el que tiene mayor prestigio.

En aquellas regiones bilingües tanto las de España, como las de América, el habla popular toma características particularmente interesantes en comparación a las hablas populares de las regiones monolingües (donde se habla sólo el español).

En América Latina las hablas populares de algunas regiones tienen la particularidad -debido en parte al aislamiento geográfico con respecto a las ciudades modernas- de que el español que allí se habla presenta muchos rasgos de ciertas variantes dialectales del español del siglo XVI, es decir, de la época de conquista y primera etapa de la colonización. Esto se encuentra sobre todo en regiones montañosas como la cordillera andina.

Existe una carencia de trabajos lingüísticos comparativos en América. Los idiomas indígenas, aún cuando bien conocidos, no están exhaustivamente estudiados. En la mayoría de los países de América Latina los lingüistas, o son hispanistas o son indigenistas. Raras veces se ocupan de investigaciones bilingües en este sentido.

Por el contrario, en Europa

son bien conocidas y han sido muy bien estudiadas las lenguas étnicas ("langues ethniques") (Müller, Das Frauzösische der Gegenwart: 117), así como también los dialectos regionales y se encuentran, de hecho, estudios comparativos entre éstos y las lenguas minoritarias.

Una de las dificultades que implica el estudio de las lenguas indígenas es que la llamada "lengua histórica" en ellas es imposible de estudiar. Dichas lenguas no disponen de una tradición escrita. El origen de ellas es desconocido, aún cuando existen clasificaciones -no siempre confiables por- familias de lenguas para algunos de ellos.

Nos resta estudiar la situación de las lenguas indígenas tal como se nos presentan hoy, sin referencias lingüísticas de su pasado.

LA "NORMA" EN LA LENGUA ESPAÑOLA

Para terminar con esta exposición sobre lengua culta y dialecto, queremos mencionar brevemente el punto referente a la norma y al lenguaje escrito y hablado.

Cuando se trata el problema de la "norma" en la lengua española debe uno, en primer lugar, considerar los siguientes puntos:

- Los niveles diatópicos, diafásicos y diastráticos de la lengua.
- La "corrección idiomática" y la "ejemplaridad" de una lengua.
- La diferencia entre lenguaje hablado y escrito.

En párrafos anteriores hemos ya visto que la dialectología latinoamericana se interesa tanto por el nivel de "habla culta", como por el de "habla popular", mientras que en España las hablas populares y regionales son el objeto fundamental de la dialectología.

Los criterios de corrección e incorrección idiomática deben ser considerados independientemente para cada nivel lingüístico y para cada capa socio-cultural, así como la toma en consideración de las diversas circunstancias lingüísticas de los hablantes.

"Cada modo es 'correcto' si está de acuerdo con el sistema usual en la comunidad y con el momento expresivo de su uso". (Rona, J. P.; 1958: 13)

Rosenblat se expresa muy claro en este punto cuando afirma:

...el criterio de corrección no es aplicable a la lengua: el sistema es mejor o peor que otro... El problema de la corrección se plantea de modo distinto en los diferentes niveles lingüísticos... y en las distintas circunstancias del habla individual. (Rosenblat, A.: 233)

Existe la lengua ejemplar y la norma ejemplar. La norma ejemplar o académica es la norma "literaria". Esta norma vale como referencia general para todos los países hispanohablantes. Junto con la lengua literaria forma un conjunto.

Ya se ha dicho que el siste-

ma contiene todas las combinaciones posibles de una lengua histórica. La norma sería, pues, la realización concreta del sistema en el habla.

Frente al sistema funcional abstracto de la lengua, postula (Coseriu) una realización normal dentro de una comunidad, lo que considera un sistema de realizaciones normales. Esa norma ...no es establecida o impuesta según criterios subjetivos de corrección, sino la norma objetivamente comprobable en una lengua a la que nos atenemos por ser miembros de una comunidad lingüística. Su norma responde a 'cómo se dice' y no a 'cómo se debe decir'. (Coseriu, E.; 1980: 110).

Otro aspecto a considerar es el del lenguaje escrito. Rosenblat afirma que para los países hispanohablantes existe una norma común y una lengua estándar común que es válida para la lengua escrita de todas las regiones. Esta norma general la representan todos los escritores: "la gobierna en... común la vasta república de escritores de todo el mundo hispánico ..." (Rosenblat, A.: 236) y sigue:

...al contar como interlocutor... (a un) público anónimo de las más diversas regiones de la lengua y de los más heterogéneos estratos sociales, el escritor tiene que atenerse en general a las formas expresivas de mayor alcance. Surge así una unidad general de lengua, junto al surgimiento de una literatura general. (Rosenblat, A.: 233).

Junto a esa "norma culta general" se dan "normas" o subnormas de realización que responden a las "hablas cultas regionales".

El lenguaje escrito literario y culto seguiría como modelo a la norma culta o ejemplar válida para todos los países hispanohablantes. El español de la Península Ibérica, a diferencia del continente americano, se guía por ejemplar o ideal de lengua estándar que le sirve de modelo tanto para la lengua escrita, como para la hablada. Existen, de hecho, variantes cultas regionales para el habla, pero todas miran a una "norma" y a una "lengua ejemplar" común.

Ya hemos explicado que para el caso de América Latina, el problema varía en la medida en que no partimos de una supuesta homogeneidad de habla para todo el continente. Cada país dispone de su variante "culta" de lenguaje "hablado" y el "ejemplar" es sólo una pauta de referencia.

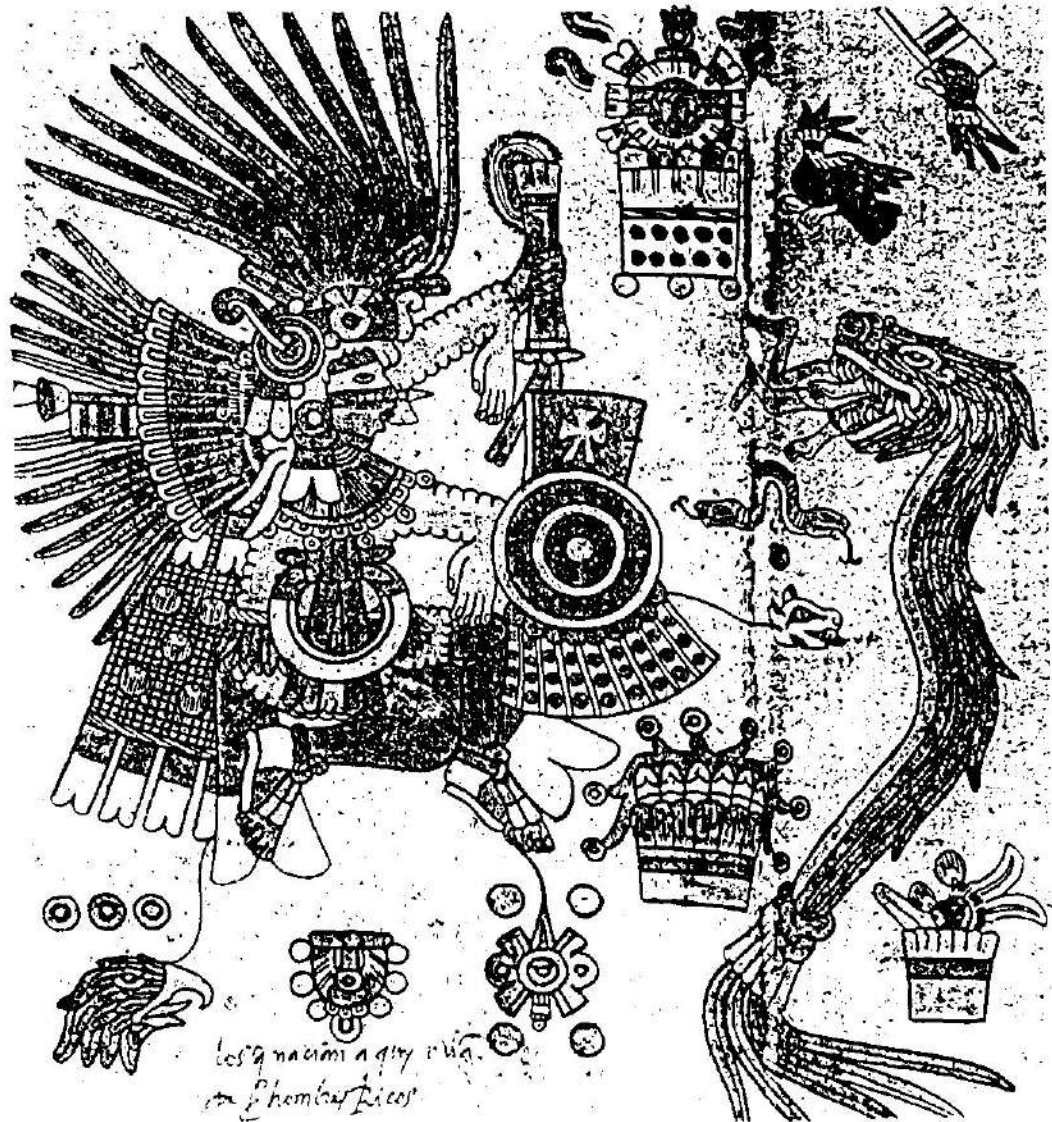
No hay más remedio que admitir, pues, que el habla culta de Bogotá, de Lima, de Buenos Aires o de Méjico es tan aceptable como el de Madrid. La realidad lingüística postula, para la lengua hablada culta una pluralidad de normas. (Rosenblat, A.:242).

Resumiendo, puede decirse que cuando se habla de la norma culta del español hay que diferenciar para América Latina entre lenguaje escrito y hablado. El español de América se caracteriza por presentar una mayor diferenciación entre los dos tipos de habla en comparación al español peninsular.

Lo que respecta a la norma común o estándar, es válida y se toma como modelo para el lenguaje escrito de todos los países hispanohablantes.

El español culto (hablado)

americano no es una lengua homogénea. La realización del español en el habla se da en forma de numerosas variantes regionales que corresponden a subnormas regionales válidas para cada país.



CODEX BORBONICUS (1325-1521). Bibliothèque National, Paris.

Reproducción de: Noticias Secretas y Públicas de América. (Edición de Emir Rodríguez Monegal), Madrid, Tusquets/Círculo, Biblioteca del Nuevo Mundo 1492-1992, pp. 84-85.

BIBLIOGRAFIA:**CASARES, J.:**

- 1977 Diccionario ideológico de la lengua española, Barcelona, pp. 422.

COSERIU, E.:

- 1980 "Historische Sprache und Dialekt", en Zeitschrift für Dialekt und Linguistik. Edición especial de J. Göschel, Nº 26, págs. 106-122.

HAUGEN, J.:

- 1966 "Dialekt, Language, Nation", in American Anthropologist, Nº 68, págs. 922-935.

MANZONI, A.:

- 1840 I Promessi Sposi.

ROMA, J. P.:

- 1958 "Algunos aspectos metodológicos de la dialectología hispanoamericana", Montevideo, págs. 7-15.
- 1963 "El problema de la división del español americano en zonas dialectales", en Actas del I Congreso de Instituciones Hispánicas, Vol. I, págs. 215-226.

SAUSSURE, F.:

- 1970 Cours de Linguistique general. Argentina, Ed. Losada S.A., pág. 51.

NOTAS:

- (1) "Patois" es un término despectivo surgido en Francia para señalar todos los dialectos o lenguas que no son el "français national".

RESUMEN

El presente artículo intenta esbozar algunas ideas sobre la problemática de "lenguas cultas" y los "dialectos" en América Hispánica.

Primero se aborda la temática desde un punto de vista histórico y teórico. Luego se pasa al tema de "lengua culta" y "dialecto" en América Latina. En esta parte la autora presenta la diferencia entre una dialectología latinoamericana y una europea y cómo los intereses de la primera abarcan un campo de investigación mucho más amplio que la segunda.

ABSTRACT

This article outlines some ideas on problems related to "educated languages" and "dialects" in Latin America.

The subject is first approached from a historical and theoretical point of view. In the discussion that follows on "educated languages" and "dialects" in Latin America, the author points out the differences between a Latin American and a European dialectology, and shows how the interests of the former embrace a much wider field of research than the latter.

NOTAS ETNOGRAFICAS

DE LOS PARAMEROS

VENEZOLANOS

Egleé López Del Pozo *

LOCALIDADES PARAMO

El páramo se localiza en los Andes del Norte aunque se extiende desde Costa Rica (11°N) hasta Perú (8°S). En un sentido amplio, existen páramos entre los Trópicos de Cáncer y Capricornio de todos los continentes (Monasterio & Vuilleumier, 1986:3). El término designa especialmente a aquellos ubicados en los Andes colombo-ecuatorianos y a su distribución noreste-sureste venezolana.

Las localidades seleccionadas

están situadas en la Cordillera de Mérida (7°30'-10°10'N y 69°20'-72°50'O), Venezuela. Constituye el ramal Noreste que se desprende de la Cordillera Oriental Colombiana en el Nudo de Pamploña (Shubert, 1980:29) y se subdivide en dos Sierras: la Culata o Norte y la Nevada o Sur. La primera localidad, el valle de Las González (3100-3850 msnm) en el Páramo de los Conejos (8°40'-8°45'N y 71°11'-71°15'O), se encuentra en la región noroccidental de la Sierra Norte (SN). La longitud del valle alcanza unos 7 km y en él se disponen irregu-

* Departamento de Antropología, Instituto de Investigaciones Científicas, Caracas.

larmente 22 unidades residenciales (144 personas). La segunda, el Valle de Micarache (3100-3750 msnm) en el Páramo de Llano del Trigo (8235'-8245'N y 70252'-70257'O), se encuentra en la zona centro-meridional de la Sierra Sur (SS). Constituye una de las dos microcuencas del valle de Gavidia y se extiende unos 6 km, donde se distribuyen 12 unidades residenciales (74 personas), de las que 7 albergan migrantes recientes del páramo de Los Aranguren (2900-3100 msnm) a una jornada de camino de su actual residencia.

La recolección de datos se efectuó desde marzo a agosto de 1988, además de visitas semanales en agosto, septiembre y diciembre de 1987. Los datos son de tres tipos: objetuales (muestras botánicas), orales (entrevistas informales y dirigidas) y los obtenidos a través de la observación y participación diaria con los informantes. Se tomaron 1121 muestras en ambas sierras, recolectadas con 23 informantes nativos de la SN y 27 de la SS. Se entrevistaron sistemáticamente 60 informantes de diferentes sexos y edad de ambas sierras.

Los valles de Las González y Micarache son de origen glacial y se conforman con criterios emitidos por parámetros y científicos para considerar a un área páramo. Este es el ecosistema a mayor altitud en los Andes del Norte que permite asentamientos humanos permanentes. Coincide con el límite agrícola y de pastoreo. Se extiende entre el borde superior de bosques y el margen inferior de la región de heladas permanentes (2400-4500 msnm). Describe ciclos de isotermia anual, siendo constantemente

húmedo y frío. Está caracterizado por un paisaje abierto delimitado por rasgos botánicos y morfogeológicos: vegetación enana, poco voluminosa, con atributos configurativos sobreimpuestos taxonómicamente, valles interceptados por morrenas, aristas y terrazas, a la sombra de picachos topográficamente irregulares y lagunas enmarcadas en circos alternos. Está expuesto a una intensa radiación que permite cielos azules e intensos durante las horas diurnas, cubiertos de niebla a partir del mediodía y poblados de estrellas en la noche (López, en prensa).

Los parameros son agricultores, siendo su cultivo mayor la papa en diversas variedades. La cría de animales y la recolección de plantas son actividades cotidianas y aportan parte de los productos destinados al consumo, intercambio o venta. La pesca de truchas y la caza en menor escala, forman parte de los rubros de consumo e intercambio local. La caza, según la tradición oral, constituyó una tarea activa al menos 35 ó 40 años atrás, hoy la escasez de presas restringe esta práctica a pequeños animales silvestres. La construcción de caminos, viviendas, cercas y arados, se añaden a las anteriores como las tareas de subsistencia más relevantes de los parameros.

NOTAS HISTÓRICAS DE LOS PARAMOS VENEZOLANOS

No se ha demostrado la presencia humana permanente en páramos venezolanos durante épocas prehispánicas. Los estudios arqueológicos datados en este período consideran a los páramos venezolanos como áreas de paso, culto

y/o cacería, climáticamente rigurosos y por tanto no ocupados permanentemente (Wagner, 1967). Aunque demostrar la presencia de asentamientos prehispánicos estacionales o permanentes en este ambiente requiere serios trabajos arqueológicos/etnohistóricos aun inexistentes, datos etnográficos actuales infieren una ascendencia cultural indígena en las estrategias de explotación. Tres referencias guían la reflexión acerca de los usos dados al páramo: a) la ocupación contemporánea (Páramos de Tuñame, Cabimbú, Edo. Trujillo; Gavidia, Piñango, Escorial, Edo. Mérida; La Negra, Tambor. Edo. Táchira); b) las referencias históricas sobre su explotación agropecuaria y ocupación dispersa durante la colonia (Velázquez, 1986:109, 136; AHG Indias 1655; AH Mérida: 1558, 1791, 1798, 1799, 1803, 1804, 1806, 1807, 1810, 1837); y c) la ocupación/explotación de páramos colombianos en épocas prehispánicas pues se considera la misma procedencia cultural a los indígenas de los páramos de la Cordillera de Mérida y a los indígenas de la Sierra Central de la actual Colombia (Langebaek, 1987, 1988; Langebaek y Lleras, 1985).

Está demostrado, en cambio, que los páramos venezolanos heredaron modos de poblamiento de la época colonial generados a partir de los repartimientos, regímenes de encomiendas, mercedes reales, y resguardos indígenas (AH Mérida, 1798).

El primer Repartimiento de Tierras en el área actual del Estado Mérida data de 1558 cuando el colonizador Juan Rodríguez Xuárez arribó al sitio y fundó la ciudad del mismo nombre (AH Mérida Repartimiento 1558). Aun-

que Rodríguez afirma que a su llegada, no existía un solo lugar despoblado en esas tierras y que incluso las alturas de "los páramos se encontraban pobladas y cultivadas" (folio 2), se conoce poco de la distribución y número de población indígena en tierras frías (Velázquez, 1986; Jahn, 1927; Salas, 1908). Las tierras que flanquean los ríos y a lo largo de la meseta, precedieron a las tierras frías de los páramos en este Repartimiento. Estas últimas fueron explotadas regularmente (en actividades de pastoreo fundamentalmente) y ocupadas estacionalmente. La ocupación permanente puede relacionarse con el relativo incremento de población invasora en áreas de altitud inferior alrededor de los siglos XVII-XVIII (Modesto de Meler y Diego de Baños de Sotomayor, 1955, folios 115 al 131).

El régimen de Encomiendas otorgaba poder al colono sobre una extensión de terreno y sus ocupantes indígenas, aunque poseían sus bienhechurías, no así la tierra (Suárez, 1978a: 277).

Era a través de las Gracias o Mercedes Reales como se adquiría propiedad sobre la tierra. Desde su inicio estos regímenes mostraron su ineficacia, y dadas las frecuentes irregularidades de los españoles, la Corona dictó un número de disposiciones y ordenanzas (22 septiembre de 1593; Chávez, 1992, en prensa) a favor de los indígenas para delimitar sus derechos de propiedad y asignarles tierras agrícolas. Mediante estas disposiciones se otorgaba una extensión de tierra al jefe de familia que podía heredarse pero no venderse o enajenarse, de no existir herederos las tierras pasaban a ser propiedad

comunal (Suárez, 1978b: 439)¹.

Este tipo de disposiciones dio lugar a los Resguardos Indígenas y a los Pueblos de Doctrina hacia 1591 en el actual Estado Mérida (Chávez, 1992).

Los Resguardos Indígenas y los Pueblos de Doctrina consistieron en mecanismos institucionalizados que empleó la Corona con el objeto de concentrar a la población indígena. En la Provincia de Mérida los Resguardos constituyeron un "instrumento de política mayor correctiva" en vista del "alarmante decremento experimentado por la población indígena a lo largo del siglo XVI" (Velázquez, 1986: 22). Gran parte de la población indígena se redujo hacia 1619 a quince Pueblos de Doctrina originados a partir de las encomiendas y mediante las disposiciones de Alonso Vázquez de Cisneros con el objeto de proteger y conservar a los indígenas y su propiedad comunitaria (Corregimiento de Acequias, ocho pueblos, tierras bajas; Corregimiento de Mucuchíes, siete pueblos, tierras frías sobre los 2000 msnm; Chávez, 1992). Los Resguardos se consolidaron en el último tercio del siglo XVII (Velázquez, 1986: 34) y perduran hasta 1855 (Chávez, 1992).

La síntesis resultante de ocupación durante el período colonial describe dos tipos de asentamiento: concentrados (mercedes, pueblos de Indios y doctrinas, resguardos) y dispersos (egtangencias de las encomiendas y lares tradicionales; cf. Velázquez, 1986: 106). Los lares tradicionales entendidos como las áreas ocupadas por la población indígena antes de la invasión española, fueron al parecer objeto de una reocupación por parte de

los primeros al negarse a poblar las áreas que los segundos les obligaban a ocupar. Ante los mecanismos represivos de los colonos, los indígenas o bien reocupaban u ocupaban territorios de difícil accesibilidad o aisladas. Esto bien pudo suceder en los páramos (cf. Sievers, 1888b: 20)².

En el transcurso de los siglos XIX y XX, las Guerras de Independencia (1811-21) y Federales (1858-63), además de enfermedades endémicas características de las tierras calientes, estimularon migraciones de población rural desde los llanos y piedemontes hacia los páramos (Suárez, 1978: 442). La tradición oral reporta migraciones desde la Sierra Andina de la actual República de Colombia.

Al instaurarse la República en el s. XIX se disuelven legalmente los Resguardos Indígenas y en muchos lugares la propiedad comunal (Torres, 1976: 17; Suárez, 1978b: 440). La tierra empieza a poseerse individualmente, adquiriéndose el derecho a venta/compra, alquiler y la posibilidad de ser heredados.

Hoy la ocupación permanente de los páramos venezolanos visitados está conformada, en su mayoría, por pocas familias nucleares que suelen integrar una familia extendida. La propiedad de la tierra es variable. Algunas localidades poseen todavía lo que denominan la papeleta indígena, que data de finales del siglo pasado cuando legalmente se eliminaron las antiguas dotaciones comunales de propiedad de tierra indígena. La tierra se posee individual y comunalmente; en el primer caso los linderos marcados a través de descripciones

nes topográficas, delimitan el uso legal de la tierra a familias particulares. La propiedad individual de tierras se traspasa mediante la compra y venta de derechos. El derecho es la autorización legal a usufructuar la tierra, posee un límite temporal y es renovable, aunque algunos derechos son permanentes y heredables.

Las connotaciones de propiedad privada no son fijas y aparecen más bien intercambiadas, siendo a menudo el trabajo sobre la tierra el que determina la propiedad sensu strictu. Además, la familia extendida comparte muchos de sus bienes: yuntas, arados, comida, bestias y también la tierra.

De las observaciones anteriores se desprende que, culturalmente, las comunidades parameras actuales se generaron por la conjunción de poblaciones indígenas e hispanas. Elementos de ambos

grupos subsisten en la población contemporánea. Algunos de los más conspicuos se desglosan a continuación.

ALGUNAS ESTRATEGIAS DE SUBSISTENCIA EN PARAMOS VENEZOLANOS

1) La conjunción cultural indígena-hispana se hace perceptible en la actividad de subsistencia más conspicua, el cultivo de la truma conocida actualmente como papa (*Solanum cvrs*): a) la semilla es de indudable domesticación indígena', en tanto que b) técnicas de cultivo como el arado, devienen de la tradición hispana.

a) La papa, en sus múltiples variedades es el alimento por excelencia de los parameros. Las principales variedades de papa cultivadas son muy numerosas, dadas las hibridaciones e introducciones recientes. Entre las más frecuentes están:

Las González:

	Atributos diferenciales (concha)	Introducción aproximada
Guantiva	rayona o careta: entre blanca colorada y rosada	8 años
Merideña	blanca	22 años
Granola	amarilla	4 años
Negra	negra y adentro un poco rayona	
Nicarache-Aranguren:		
Negra	negra y moradona	
Guantiva	careta y blancona	13 años
Guadalupe	blanca y concha gruesa, parches colorados/blancos	10 años
Reinoza	amarilla como "fema e gáevo" y muy sabrosa	12 años
Veintisiete	blanca y concha fina	7 años
Arbolona	negra y alta, crece mucho	
Plancheta	blanca, concha fina, asimilada a la Gadalupe	12 años
Rosada	rosada	9 años
Concha Gruesa	oscura y muy gruesa	
Cudinga	nata chiquita y muy cargada	
Merideña	blanca careta asimila'a a Guadalupe	32 años

Tradicionalmente la variedad de papa preferida ha sido la Negra. La papa Negra (MYF¹ ← 519, 1066) se siembra actualmente en pequeñas cantidades y casi exclusivamente para el autoconsumo de las familias parameras. Recibe un tratamiento especial sin insumos químicos en la mayoría de las localidades. Según la tradición oral ésta variedad de papa es la que realmente sustenta. Se la considera heredera directa de los j'indios y deriva su ascendencia genética de la variedad silvestre denominada papa d'indio (602)² (sinónimos, papa e'vena'o 609, 633, 832 o papa e'monte 907). Los informantes afirman:

"...di antes decían que la papa negra la sacaron de ahí de la papa d'indio, q'uesque los indios emprendieron y se pusieron y se pusieron... y q'uesque dieron con unos asperimentos y lograron la semilla e' la papa negra... esas papas pa' la venta no son de provecho no ve que la gente bajera no riconoce la diferencia ..las papas blancas las trajieron no hace mucho y dígame vusté como váo a sustentar esas paitas blancas si de ahí por los la'os e' Mucuchlyes sacan una cosecha en tres meses...! en tal cual poco rato qui si deja la papita.. alimentandoje de la tierra va a ser mejor qu'esta que nojotros dejamos hasta nueve meses...! nojotros no le echamos nada, el agüita de Dios no más! y se la limpia y se la dejat'ar... di ahí se arranca y ni suchona se pone.. tal cual vez nomás.. nojotros comemos to'o el año de la papa negra, la guardamos y la vamos gastando pa' nojotros, esa casi no la abajamos, nomás pa' la parentela o pa' los comprades bajeros si.. la paita e'indio también se usa pa'l ají y di'ora se ve por las lajas de lo alto (Enilio Suescón, Aranguren, SS).

"...d'i antes le decían a uno que de ahí güenia la papa negra, los antiguos la usaban pa'lají, mis agüelos la buscaban pa' echásela al ajicito... de hoy es poco lo qui si usa, tal cual vez pa' dále amargor al ají.. los muchachos si es verdad que ni pa' qué les prgunta esos no la conocen di a mucho.. (Claudio Rojo, Las González, SW).

El uso de la papa de indio está hoy reducido al aliñado del ají. En cambio lo que denominan

la cucuba o fruto de la planta, con tallos y hojas, se utiliza medicinalmente contra la culebri-lla (hervida y en emplastos sobre el área afectada). La papa negra se usa también en emplastos para aliviar irritaciones y practicar limpiezas sobre los ojos. Con la papa negra especialmente, se prepara un alimento tradicional llamado sagú de papa (véase López, 1990 para su descripción).

La papa d'indio estimula la reflexión acerca del origen o introducción de la papa en los Andes venezolanos atendiendo la memoria de sus principales productores y consumidores actuales. Las aseveraciones de los parameros al respecto sugieren que el páramo constituye un receptáculo de biomasa silvestre potencialmente comestible que acentúa su interés como área habitable.

b) Los bueyes constituyen unos de los animales más valorados dada su contribución al trabajo agrícola. Los parameros castran a los novillos en su periodo juvenil para aumentar la fuerza del animal. Su capacidad de tracción se canaliza a través de la manse-rra, llamada también arado'. Es la técnica de producción generalizada como se observa en el calendario agrícola:

enero	: Recoger papa/trigo, aporcar haba, arar en huertas tempraneras de autoconsumo.
febrero	: Recoger papa, trillar trigo, arar el terreno e iniciar la siembra. En subpáramo ro- zar/arar y quemar.
marzo	: Arar, sembrar y recoger papa salvo en los días santos.
abril	: Sembrar y recoger papa.
mayo	: Recoger papa, en subpáramo arar/sembrar y empezar el deshierbe.
junio	: Deshierbe o alporque de la papa sembrada en marzo.

julio : Deshierbe de la papa sembrada en abril. Empezar la aradura en terrenos nuevos.
 agosto : Al final del mes empiezan las araduras y arrancaduras.
 septiembre : Alporque en subpáramo, a mediados/finales de mes se inicia la cosecha o de la papa sembrada en febrero.
 octubre : A mediados de mes se inicia la cosecha de la papa sembrada en febrero.
 noviembre : Recoger papa.
 diciembre : Recoger papa salvo en los días santos.

La secuencia consistente del calendario agrícola condensa el conocimiento ambiental que poseen los parameros para determinar las condiciones favorables de cultivo (cf. López, 1991b). El calendario agrícola sigue un patrón aproximadamente homogéneo en los barbechos (terrenos sembrados) de los diversos páramos. Los barbechos (registrados entre 2900-3850 msnm, y de 200 m² y 1 ha. en superficie) se ubican sobre fondos de valles o laderas, suelen estar cercados con amurallamientos de piedras y más recientemente con cercas construidas de alambre de púa.

El ciclo de cultivo se inicia con la rompedura o limpieza del terreno (preparación para la siembra). Se realiza con la ayuda de yuntas de bueyes durante los meses de noviembre a febrero. Usualmente se hacen de tres a cuatro tiradas de arado, dependiendo de la dureza del terreno. La primera arada se hace en sentido

vertical y la segunda en horizontal de acuerdo a la orientación del barbecho. Estas dos primeras aradas se efectúan en el mismo ciclo temporal (una o dos semanas por ejemplo) y por lo general durante octubre si constituye la primera rompedura del barbecho. Si el terreno está aún duro, se lo deja descansar hasta

el período de enero-marzo siguiente cuando se realizan nuevas tiradas de arado. En ésta oportunidad el sentido de la tirada es en ambas direcciones, siendo la secuencia del mosaico o ~~mosaico~~ el siguiente:

1 . | | | 2 . =====
 3 . / / / 4 . \ \ \
 5 . # # . Así queda listo el barbecho para la siembra.

En algunas localidades del subpáramo (San Isidro, Cinigüíz) la rompedura se realiza inicialmente mediante la roza y quema tal como se practica en áreas rurales de altitud inferior. Además en muchas localidades subpáramo no se utiliza el arado sino un instrumento punzante denominado coa, de origen indígena.

Los meses de marzo, abril y mayo suelen destinarse a la siembra o regadura y paralelamente a la recogida de papa en otros barbechos. La regadura se realiza con bueyes que van aflojando el terreno, en tanto que otros trabajadores ayudados de escardillas y barretones, abren las zanjas, construyen los encamellados, riegan las semillas y cierran las horaduras donde se depositó la semilla. En ocasiones se utilizan también yuntas de bueyes en las fases finales de recolección.

2> Junto con los españoles se introdujeron, para continuar vigentes hasta hoy, a) la cría de animales y b) el cultivo de cereales y hortalizas.

a) La fauna autóctona paramera está hoy casi restringida a aves, anfibios (Eleutherodactylus spp., Colostethus spp., Atelopus spp., Hyla spp.) conejos (Sylvilagus brasiliensis-meridensis) e insectos*. Sin em-

bargo, la tradición oral reporta la existencia y práctica de caza de animales como guaches (*Nasua olivacea*), lochas (*Mazama rufina*), osos (*Tremarctos ornatus*), leones (*Felis* spp.), lapas (*Agouti taczanowski*), y mapurites (*Conepatus semistriatus*), e incluso hasta tres tipos de culebras (dormilona, coral rabo e'candela y coral negra), animales ya en extinción hoy en día.

Un caso diferente sucede con la fauna alóctona domesticada, incorporada en su mayoría durante la época colonial. Los animales domesticados comunes constituyen pequeñas crías de aves de corral (gallinas, pavos, patos, pollos, palomas), conejos introducidos, gatos, perros, cabros, ovejas, cochinos y el ganado (aglutinan bajo este lexema al vacuno, mular y caballar). Los animales domésticos suelen estar libres durante el día en casi convivencia cotidiana con los hombres. En la noche se refugian en nidos⁹ construidos por sus propietarios. Los nidos suelen ubicarse en las bases rocosas externas de las viviendas, de preferencia en los amurallamientos de la cocina. Se construyen en nichos cóncavos que permiten rodearlos de hojas de plantas. Ocasionalmente se fabrican nidos de madera local para palomas y gallinas sobre copas de árboles.

Los perros se utilizan como animales de caza (aves, conejos). Aves, ovejas, cabros, conejos domesticados y cochinos¹⁰ se crían para consumo humano (usualmente hasta diciembre o Semana Santa); se los alimenta con conchas de papa y algunos restos de semillas (papa, maíz bajero), además de una amplia gama de plantas silvestres¹¹. En raras o-

casiones se sacrifican los animales para consumo inmediato, en éstos casos secan y salan en el humo del fogón la carne restante. Las cabras y ovejas se mantienen en encierros de piedra o alambrada. Poseen varios encierros y rotan a los animales con regularidad. Utilizan la leche de las cabras sólo ocasionalmente o nunca, en tanto que cortan la lana de las ovejas y la procesan (lavado, escarmenado, hilado) para venderla. Actualmente la cría de ovejas es casi inexistente o está restringida a pequeños rebaños entre muy pocas familias. En Micarache viven tres tejedores que abandonaron esta tarea pero recuerdan lo ampliamente extendida que fue en la SS.

Los ganados son un punto de interés en la etnozootología paramera. Entre los considerados así se encuentran: vacas, toros, bueyes, mulas, mulos, burros, yeguas y caballos (ganado bovino, mular y caballar). Estos animales alivian considerablemente el trabajo de los parameros y aportan significativos insumos alimenticios cotidianamente. Además representan una parte latente de la economía monetaria. Las vacas, toros y bueyes se conciben como el verdadero ganado y el conjunto de ganados como los verdaderos animales. El ganado bovino son animales de ordeño o tracción y sólo en caso de tener que sacrificarlo sirve de alimento a hombres y caninos. Las mulas y burros son animales de carga y transporte, y los pocos caballos son animales de montura y ocasionalmente carga.

Los parameros se benefician ampliamente de estos animales. De todos utilizan el estiércol como abono, dejándolos pastar en futuros barbechos. De los cue-

ros, se fabrican junturas, coyunturas, cuerdas de amarre en la construcción de viviendas y cercas, lazos en los aperados de mulas o burros, sillas domésticas, monturas, protectores de bultos de papa almacenada, jergones y catres. Además sirven como bases de cualquier suerte de mueblería, para aislar el frío y/o la dureza de texturas. El procesado del cuero se realiza mediante el corte y secado del mismo:

"... se los estaca andespues de sacarlos y se extienden al sol si hay! si no se cuelgan en vigas en horcones para'os que llaman o en el jumo del fogón pa'que sequen, se les unta sal pa' que no se dañen, de ahí andespues se sacan muchas cosas, coyunturas, sudaderas, pecheras, pendientes pa' los aperos¹².. y muchas cosas pues pa'la asistencia de uno aquí en los páramos ..." (Manuel Suegá, Micarache, SS).

La crin del ganado (mular y caballar) se utiliza frecuentemente en la fabricación de cinchas y cuerdas o cabrestos para enjalme de los aperos y monturas. En el proceso de preparación luego de cortar la crin o las cerdas de los animales, se lavan, escarmanan, secan al sol y luego se hilan ayudados mediante un pequeño instrumento de madera de fabricación local llamado tarabita. Los cascós y cachos antiguamente, y raramente hoy, se lavaban y secaban con el fin de tallar cajuelas para el chimó¹³. De las vacas se extrae el cuajo¹⁴ (cuarta cavidad del estómago), para fabricar quesos con la leche ordeñada. De la leche se obtienen mantequilla, nata y cuajada durante el invierno ya que en el verano la práctica de ordeño está muy restringida. En el verano se limita la extracción de leche en pocas cantidades para los niños pues "merman los pastos, no debe uno abusar de las vaquitas" (Avelino Sánchez, SS).

Vacas, toros y bueyes se crían en los páramos desde que nacen. Los ganados caballar y mular más a menudo se adquieren en tierras bajas (Ejido, Capaz, Carrizal). Salvo en las áreas de barbecho, los ganados se hacen pastar por todo el páramo. Sin embargo existen áreas de potreros exclusivas, generalmente a mayores alturas que las unidades residenciales y suelen ser pequeños valles glaciales, pantanales, filos de montaña alta y bajo las lagunas. El ganado recibe cuidados y observaciones especiales en casos de enfermedades (véase López, 1990). Aranguren es particularmente interesante, ya que constituye un área de potrero tradicional para los bueyes de los páramos circundantes, sin embargo los agricultores de Aranguren no utilizan ellos mismos estos animales en tanto que los doman, castran y domestican para otros agricultores.

b) Los habitantes de los páramos poseen huertas de autoconsumo poco cultivadas a menos escala con productos como rubas, habas, cebollina, perejil, ajos, zanahorias etc. En la SS algunos agricultores cultivan pequeñas extensiones de trigo (en la SN dicen que se "quema y no cuaja" incluso a 3100 msnm), cebada y avena (alimento para los animales) y se está experimentando en semilleros con repollo y lechuga. Es usual la presencia de las denominadas hierbas o montes medicinales bordeando las unidades residenciales. Muchas veces son plantas silvestres transplantadas desde alturas superiores propias de nichos páramo. Pueden también contener plantas parameras protegidas y no cultivadas y en algunos casos plantas bajas transplantadas de elevaciones inferiores en los pisos verticales de

montaña. Algunos rubros de venta menor o productos de autoconsumo son los siguientes:

Producto	Siembra	Tipo de siembra	Cosecha
Cebada	marzo/abril	Estaca/'rega'o	diciembre
Avena	marzo/abril	Estaca/'rega'o	diciembre
Ruba	tratamiento y temporada igual a la papa		
Trigo	marzo	Semilla	diciembre
Trigo 5	mayo	Semilla	diciembre
Perejil	abril	Semilla	junio/julio
Cebollina	abril/mayo	Estaca	julio/agosto
Cebolla	abril/mayo	Estaca	julio/agosto
Lechuga	abril	'matica'	junio
Pasto	abril/mayo	Estaca	julio/agosto
Ajo	abril/mayo	Semilla	agosto/septiembre

3> Algunas formas de a) organización social como la cayapa y la mano'vuelta (Velázquez, 1979) además de b) técnicas y diseños de construcción (Luengo, 1985) se atribuyen a la cultura indígena.

a) El trabajo entre los parameros constituye una virtud, siendo uno de los más altos valores que acreditan a los hombres; está fuertemente asociado a la herencia indígena: "di antes le daban a uno que'l que trabaja mucho se asiemejaba a los j'indios di antes, a los antiguos pues" (Sr. Emilio Suescán, SS).

La ayuda mutua y las prácticas de trabajo compartido son parte de la vida misma entre los parameros. La unidad de relación y producción la constituye la familia. En ambas comunidades son usuales los matrimonios entre primos (cruzados, paralelos, en segundo o tercer grado), e intergeneracionales, parientes de otros páramos y ocasionalmente parameros de otras localidades, aunque casi siempre entre habitantes de tierra fría. No exis-

ten diferencias entre los términos para nominar a los primos. La descendencia es bilateral, la residencia post-marital preferida neolocal y el matrimonio monogámico. A la familia nuclear pueden sumarse miembros emparentados o no, llamados encochaba'os (huérfanos o personas que no cuentan con abrigo y/o alimento). Estos son tratados como miembros de la familia y aunque con más deberes que derechos, suelen contarse entre los herederos familiares.

En los dos páramos se ha observado una doble tendencia. La primera es la preferencia a relacionarse en términos matrimoniales con habitantes del mismo piso de montaña. La segunda está vinculada a la anterior pero aña de al lazo matrimonial la escogencia del cónyuge entre parientes en primero o segundo grado. Esto orienta la reflexión hacia una cierta endogamia ecológica, aunque no parecen existir normas explícitas/implícitas en cuanto a la selección de los cónyuges y son las afinidades en la concepción de la vida las que fortale-

cen ambas tendencias¹⁸.

Las tareas dentro de la familia se distribuyen entre los grupos de edad/sexo, pero no existe una distribución absoluta de actividades, substituyéndose las tareas indiscriminadamente si es necesario. Los hombres se dedican a la agricultura, cría de ganado, trabajos en madera, construcción de habitaciones y caminos, a pescar y transportar los productos y bienes. Las mujeres se dedican a las tareas domésticas (limpieza de habitaciones, alimento y abrigo de los miembros de la familia, crianza de los niños, cuidado de animales domésticos, etc.) y mantienen pequeñas huertas familiares cultivadas con productos destinados al autoconsumo. Las mujeres pueden contribuir al trabajo agrícola (siembra de mano y cosecha), aunque se considera nocivo o de mal agüero para la temporada que efectúan la tarea de arar. Es de perjuicio que se acerquen a las áreas de cultivo u ordeñen cuando están menstruando, especialmente si los barbechos están en flor. La recolección o acarreo de leña se efectúa diariamente independientemente de la edad o sexo. Igual sucede con la práctica de recolección de plantas, donde la intervención de niños se toma como parte implícita de la socialización, y la de los ancianos como figuras claves para depositar su conocimiento en los más jóvenes. A edades tempranas se adquiere gran parte del conocimiento ecológico sobre el páramo y sobre costumbres y restricciones culturales.

Dos formas flexibles de organizar el trabajo colectivo son la cayapa y la mano e'vuelta. La cayapa o gayapa consiste en el trabajo mancomunado para cumplir

un fin común, siendo el logro de este último la única remuneración que perciben los participantes por la tarea realizada. Usualmente todos contribuyen con comida y bebida durante las jornadas. Una modalidad de la cayapa concentra el trabajo mancomunado persiguiendo un fin individual. En éste caso las personas que se benefician agasajan a los trabajadores con una suerte de fiesta al final del día. Los términos de la cayapa son explícitos y flexibles. La mano e'vuelta, se practica casi cotidianamente y consiste en contratos informales de ayuda mutua a nivel individual. El trabajo es recíproco y retribuido: hoy Juan y Claudio trabajan en el barbecho del último y mañana ambos trabajan en el de Juan, compartiendo herramientas y animales de trabajo. Los términos son implícitos y no se exige nada a cambio salvo la retribución de servicios análogos. Ambas prácticas pueden observarse durante la recogida de papa (de enero a septiembre). Es un tiempo celebrado y como en la época de siembra, la solidaridad en el trabajo y reciprocidad mutuas son entonces casi omnipresentes.

b) Aquí sólo se menciona la arquitectura rural andina pues existen varios estudios especializados (Vilvas, 1955; Margolies, 1979; Aguirre, 1984; Luengo, 1985a, 1985b).

Las casas tradicionales de ocupación en los páramos venezolanos presentan un patrón tecnológico y espacial híbrido, heredado de las culturas indígenas e hispanas (Aguirre, 1984; Luengo, 1985a, 1985b). Generalmente consiste de dos edificaciones dispuestas en L en ángulo abierto, siendo las juntas espacios des

tinados a la movilidad, entre los patios externos o hacia las edificaciones. Ambos edificios descansan sobre amplias bases de piedra local, las cuales a la par de aislar y concentrar el calor del sol, redundan en la solidez de la estructura. Los amuramientos consisten de paredes tapiales¹⁴ y ocasionalmente el entramado de gramíneas propio de tierras a altitudes menores conocido como técnica del bahareque. En ambas edificaciones son comunes los áticos o soberados que suelen utilizarse como áreas de almacenamiento y/o de lechos a posaderos. Están contruidos con gramíneas (*Chusquea* spp.), se aíslan con cuero y frailejón.

Un edificio se destina para la cocina, cuadrada o rectangular, siendo la puerta de acceso el único vano en el amuramiento. La techumbre de la cocina, atribuida a la tradición indígena, está contruida con un entramado de paja local (*Stipa* spp.), madura al humo del lar de leña siempre encendido y se diferencia muchas veces de la techumbre a dos o cuatro aguas de pares y nudillos, propia de la tradición castiza usual de la otra edificación. En la cocina suelen construirse habitaciones que no pocas veces albergan a la pareja de la familia nuclear. La otra edificación se destina a las habitaciones de descanso y esparcimiento: dormitorios y sala principal, utilizada como silo durante la cosecha y especialmente dedicada al culto, ostentando grandes altares durante todo el año (iluminados con velas y flores) e inspirando admiración durante los meses de diciembre-enero cuando se coloca el pesebre. La cocina centra el espacio social ampliado, en tanto que las habitaciones acunan los espacios más

íntimos.

La estructura exterior de las casas no refleja usualmente el diseño interior y/o disposición de las habitaciones. Los parameros moldean la materia constructiva y suelen recrear formas más cercanas a lo orgánico; aún, las habitaciones pueden ser cuadrangulares o rectangulares y con muy pocos o ningún vano salvo el de acceso. En el caso de existir, los pequeños vanos están en su totalidad cerrados por vidrios sin la posibilidad de permitir la entrada de viento o frío, aunque sí de luz. Los orificios e intersticios se cubren con hojas de frailejón, el cual se utiliza también en la construcción de lechos, catres, tamos o colchones (véase Luengo, 1985b quien suministra un cuidadoso estudio de la concepción del espacio reflejado en la arquitectura paramera).

En Las González y Micarache-Aranguren, las unidades residenciales se disponen de forma dispersa e irregular, flanqueando las márgenes de corrientes de agua, quebradas, ríos y muy particularmente fuentes o minas de agua. Según la tradición oral, determinaron y marcaron los primeros sitios de habitación, pues se considera como signo de buena fortuna la habitación permanente muy cerca de las minas de agua. Las condiciones climáticas como la orientación de los vientos se toman en cuenta para construir la unidad residencial.

4) Tanto en el lenguaje, como en la religión, los parameros presentan signos de hibridación cultural indígena-hispana.

a) El lenguaje en los páramos constituye una interesante com-

binación de términos del español castizo arcaico (sin juicio valorativo, sólo indica antigüedad relativa), al que se suman vocablos de desconocida procedencia; el español andino de préstamo y modificación de términos y vocablos y una suerte de español venezolano contemporáneo con traducciones semánticas adaptadas⁷.

La presencia indígena precolombial ha quedado delatada en la toponimia regional (Mucusá, Mitibibó, Micarache, Mucutuy, Mucumbote, etc.) y en los caminos. Por cualquiera de los páramos mencionados existen antiguos caminos de recuas que los ancianos suelen recordar como caminos de los indios. La mayoría está hoy en día en desuso, aunque ocasionalmente se los usa.

Algunos lexemas de plantas parameras conocidas y utilizadas por los parameros podrían considerarse de probable ascendencia indígena⁸.

b) Sobre las creencias mágico-religiosas y simbólicas, existen varios estudios (Clarac, 1981, 1985; Rojas, 1985), aquí sólo se mencionará este tópico.

Los parameros son acentuadamente religiosos, sus creencias traducen entes cristianos y naturales. Este juego semántico se observa en la práctica de la Paradura del Niño, en devociones a vírgenes y figuras femeninas (Clarac, 1985; Rojas, 1985), y no menos en los encantos que habitan los páramos. Estos cobran peso en la definición conceptual de páramo (véase López, 1990).

La relación directa páramo-hombre, presenta una doble interpretación por parte de los parameros: a) una visión de cariz ma-

terial objetiva, en la medida en que los referentes pueden visualizarse, y b) una concepción insertada en el universo ideológico, sustentada por las creencias de los informantes. Ambas interpretaciones no adolecen de una marcada tendencia ecologista-conservacionista.

La primera interpretación entiende al páramo como un espacio, físico-natural, inanimado. Las relaciones efectivas entre el hombre y el ambiente, traducen la posibilidad de subsistir a partir de los recursos naturales. La actividad humana cambia el locus de los recursos y una de las partes en la relación aparece como pasivo, el ambiente. La segunda postura concibe al páramo como un ente, como un actor en movimiento dentro de la relación. La cualidad de ente los capacita a inferir efectivamente en la conducta de los hombres. El páramo activo modifica las condiciones climáticas, estimulando por la actividad de los hombres, éstos, por tanto, deberían atender algunas normas para ganar el favor del páramo. El conocimiento/conducta humana sobre el ambiente va más allá de la reproducción de las condiciones necesarias para subsistir: el páramo está habitado por encantos (seres sobrehumanos) que median la relación páramo-hombre.

Ambas interpretaciones están interconcebidas en los individuos particulares. La calidad de espacio físico-inanimado se asocia estrechamente a la cualidad de ente del páramo: la condición material que da lugar a la extracción de recursos se sintetiza en el lugar sagrado contenedor de encantos. La posición del hombre en este ambiente, secular-sagrado, acuna un gradiente

conceptual: algunos informantes consideran el verdadero o más auténticamente páramo a aquél deshabitado que no permitió la domesticación humana, otros aluden que viven en un páramo y que el hombre puede formar parte del mismo luego de que se domestica. Entre los dos parámetros se observa una gama flexible de integración hombre-ambiente.

Los encantos son los amos de la montaña, los que auténticamente asisten a los animales y plantas y han escogido como casa permanente los lugares más altos de la montaña, los páramos. La connotación sagrada del páramo deviene de este hecho. Los encantos respetan las actividades de los hombres si la conducta es recíproca. Los amos del páramo no deben molestar, deben respetarse evitando ruidos/conductas que los irriten. Los encantos ocupan las lagunas (véase Rojas, 1985), rocas determinadas, picos y áreas a las mayores altitudes:

"Los encantos asisten todo lo más en las lagunas... y eso es por que cuando uno anda caminando por los páramos y se atolda el cielo 'onde'tava clara y se pone oscuro onde había sol, uno sabe que algún otro cristiano ta' molestando las lagunas, entonces el páramo se pone bravo y páramo bravo sí no deja que se lo asista. Cuando el páramo ta' bravo sí no es güeno andálo y menos urgálo, tal cual vez oyirá vusté que uno se murió po' los páramos... esos es que la gente 'ora no sabe cómo tratá los páramos.. los páramos son de cuidado, a yo me he camina'o to'íticos esos filos que vusté vé por ai, a yo soy vaquiana desde el páramo e'las Agujas, en Pueblo Llano hasta aquí, en dos veces me vine caminando esos páramos solítica, primero con la muchatítica mía que 'taba de choyita ento'avía... y eso sí es jandar d'iga vusté!. Tal paso que se va a dar uno debe encomendá se a los encantos, a los amos del páramo y pa'las lagunas debe yir uno en silencio..." (Goya Rojo, Las González SN).

En el ámbito de las concepciones mágico-simbólicas, las plantas revisten interés pues forman

parte substancial de la vida cotidiana de los parameros:

"... Las matas e' por éstos páramos son un regalo de Dios pa' nojotros, a uno apriende a conocerlas y a saber como aparecen por fuera y por dentro y entonces las j'usan pa' to'ítico..." (Aveliao Sánchez, San Rafael, SS).

En ambas comunidades, la búsqueda cotidiana de plantas expresa el conocimiento de los informantes acerca de sus usos, beneficios/perjuicios. El conocimiento sobre las propiedades de las plantas se comparte entre niños, adolescentes, adultos y ancianos de cualquier sexo. No existen formas sistemáticas de traspasar el conocimiento, en cambio, en recorridos de arreos de ganado o a barbechos lejanos, los adultos muestran a los más jóvenes su sabiduría sobre la flora paramera (nomenclatura, atributos distintivos, usos). Recorridos exclusivos en búsquedas de plantas son relativamente comunes. Niños y adolescentes son invitados por los adultos en las caminatas, que suelen extenderse uno o dos días. Estos recorridos están orientado no sólo a recabar plantas de uso familiar, sino también para la venta, dada la significativa demanda de algunas de ellas en mercados rurales y urbanos. Algunos parameros obtienen parte de sus entradas monetarias a partir de la venta de plantas parameras. Pero la importancia comercial de las plantas está limitada a pocas especies y el énfasis minimizado a pocos recolectores.

Dentro de la cosmovisión paramera cobran relevancia los Dicitamos (clavel, conejo, real, riñón) a los que los parameros atribuyen carácter de elixires de juventud e inmortalidad (enfático más en la SS; cf. López Pa-

lacios, 1980):

"el Ditano Real es una mata que nomás incuentra vusté en el páramo, pero es una mata invisible, eso es muy difícil pa' conseguilla, mi papá decía que tiene un olor sabroso y juerte. El que tenga la suerte pa' conseguilla ese la consigue, no to'os están bendeci'os con esa suerte, ese no es pa' to'os.. aquel que diacuentre nomás un tanto e' una cajita e'fósforo ta'echo.. no se acaba nunca. Ditano es la hora pa'conseguilo, cuando ta'apuntado el sol es la hora, pero tiene uno que encargar un cuero e'locha e'vena'o y fajáselo.. eso es muy secreto.. Ditano es pajita dorada y al conseguilo vá buscando pa'l cuero si es la suerte... avusté puede olélo y empriende a buscar y si no le toca por más que 'té jarto buscando no lo vé... una mujer me dió a yo un secreto e' los puntos a'onde asiste tal cual vez el Ditano y a yo juí, pero no 'taba el día pa' mí, el Sr.. que es brujoero consigné pa' la laguna e' Don Pedro y a ¿'ónde que le pegan males? ese irá a vivir mucho..." (Emilio Suescúa, Aranguren SS).

"al Ditano Real sólo lo incuentran los vena'os e'páramo, pa' los filos más altos e'los páramos, pa'las lagunas porque esa mata se cría sólo pa'l páramo. Los vena'os e'páramo .. comen de eso y por eso no se mueren solos, cazador que mate uno que haya comi'o Ditano le saca del mondongo.. una pelota que se les cría ahí al animal, entonces se come una parte y la otra la guarda siempre con él y no se muere nunca, en los Corrales un señor se mató el mismo porque no se moría y había comido de eso, no aguantó vivir más tiempo y se acabó él mismo.." (Pablo Castillo, Micarache SS).

Las plantas juegan un rol particular como eslabón de la concepción integral del mundo y su manipulación entre los parameros:

"a la muchachita mía le pegó un susto y se le bajó el cuajo, ese palito que uno tiene adentro pero que pa'los niños y mujeres que van a parir es más delicado, en los niños es de cuidado. Yo andaba arando y la niñitica que es muy pega'a a yo se asustó..ella estaba de a pa'bajo y se sintió el buey...entonces a yo y mi señora pegamos a dále sobas con matas e'frailejón y tabacote... le pegó gómito y cursera... y se los golvinos a poner en el sitio dígame si no se nos muere la niñitica... las matas son de mucho beneficio pa'nojotros en el páramo... pa'to'os los males encuentra vusté algo que lo alivia nomás es conocéles el aispeto por fuera y la sugtancia por dentro..." (Bernabé Castillo, Los Yagues, SS).

En la concepción del ser, además del alma y el cuerpo se integran el cuajo y la paletilla. Ambos poseen lugares físicos determinados que deben ser inamovibles precipitada o inesperadamente. Aún, ambos están en movimiento pero en áreas limitadas del cuerpo humano. El cuajo está en la parte superior del vientre cerca del ombligo hacia la derecha, y la paletilla está bajo las costillas derechas en la parte superior del estómago. Ambos cambian de lugar relativo, en virtud del sexo, la edad y la condición estéril o fértil de los seres humanos. La posición de ambos elementos es absolutamente importante para permitir la vida de los seres humanos (las mujeres en edades de procrear sin hijos, mal dijada, son bastante frágiles, tanto en los movimientos o posiciones que adopten los elementos). Los parameros consideran que las sobas con plantas permiten la reubicación de ambos. Los movimientos inesperados son sintomáticos con los males de estómago, término que incluye gran parte de las dolencias abdominales y/o de los órganos internos. En las mujeres, las afecciones del vientre y relacionadas al período menstrual, de parte y post-parto (mal d'madre) son no sólo sintomáticas sino extremadamente sensibles. Las plantas que alivian tales dolencias contribuyen a la salud y por extensión a la vida de los parameros.

Otros males asociados a la inferencia de seres sobrenaturales conocidos como Los Arcos pueden menguarse, aliviarse o eliminarse gracias a las plantas. Los Arcos son entidades femenina/masculino asociadas al arco iris y al agua. Tienen poder de capturar, robar o secuestrar se-

res humanos, de riesgo son los escotereros que caminan solos. Pueden causar maleficios expresados en enfermedades, o beneficios reflejados en temporadas de lluvias favorables que redundan en buenas cosechas. Algunos males son: 1. el mal de arco que se manifiesta a veces como ronchas/salpullidos, luego de que los arcos pisaron o mieron al afectado, se alivia con baños y lavados con la planta Bejuco d'iarco (523, 997, 1081); 2. la disipela que se alivia con la Pringamoza (*Urera* spp. 350, 860) luego de hervirse la hoja y prepararse en emplastos/cataplasmas, "ese mal es una mancha roja que le clava fiebre en la pierna, mi mamá se curaba con esa mata" (Silvestre Rojo, Las González, SN); 3. el mal de jhielo, asociado a los arcos pero no exclusivamente, consiste en un frío o susto por los espantos (Olinto Quintero, Las González, SN) se puede manifestar en desajustes en los riñones, sudores y temperaturas, también en atarcamientos o afixias²¹ y torceduras a malformaciones; y 4. el sereno, enfermedad especialmente infantil cuyos síntomas son diarrea, dolores abdominales/estomacales, erupciones/salpullidos, dolor de cabeza etc. Se atribuye a los arcos como uno de los efectos del contacto con las aguas (de rocío o estancadas) en las primeras horas de la mañana. Se reconoce porque el enfermo "está diario llorando y no le vale nada pa'calmarlo hasta que no se trata el sereno" (Flor de Suescán, Micarache, SS); para evitarlo/curarlo se realizan baños y se hierve/lava la ropa del enfermo con ciertas plantas²¹.

CONCLUSIONES

El páramo venezolano es un á-

rea de explotación capaz de soportar comunidades humanas permanentemente. Tres áreas del universo cotidiano paramero lo sustentan:

1> Subsistencia: la síntesis cultural indígena-hispana reflejada en el cultivo de tubérculos/hortalizas/cereales, la cría de animales y construcción de habitaciones se traduce en la ocupación prolongada de los páramos.

2> Organización social: las formas cotidianas en que se intercambian/distribuyen las actividades y los deberes/derechos entre parientes contribuyen a la aprehensión y traspaso de conocimiento sobre el ambiente y a posibilitar el asentamiento permanente de las comunidades parameras.

3> Mundo simbólico: la interrelación de creencias indígenas-hispanas modulan la relación hombre-páramo, re-creando estrategias de convivencia que facilitan el diálogo directo entre ambos entes y redundan en el sustentamiento de reproducción y conservación de ambos.

Los tres niveles de acercamiento inciden en las prácticas de las relaciones de producción, distribución y consumo entre diferentes pisos de montaña e insertan a los parameros en una esfera cultural más amplia: el mosaico de poblaciones rurales andinas. Tales prácticas han existido desde los primeros tiempos de ocupación aunque actualmente se observa un proceso de transformación en los términos de las mismas. La alta movilidad de los habitantes de montaña explicada como estrategia para acceder a un número más amplio de recursos (Murra, 1979) está hoy en proce-

so de transformación o constituye una suerte de red relictual²². El sistema de intercambios es el trueque de productos del piso ocupado no existentes allí con otros de los pisos restantes. Puede llegar a ser muy complejo, involucrando redes de parentesco de subsistencia, lo cual implica la presencia permanente de miembros emparentados en diferentes niveles de la zonificación vertical de montaña, y hoy a la integración del mercado. Las plantas silvestres de cada piso juegan un papel significativo en las redes de intercambio.

Estos tres niveles, además, contribuyen a moldear una estrategia agrícola particular sintetizada y canalizada a través de la ayuda mutua y el conocimiento ambiental. Consiste en la posesión de entre 9 a 17 barbechos por familia, en diferentes fases, tamaños, micro-localidades (a diversas alturas/distancias con respecto a la unidad residencial) y de múltiples variedades de papa, algunos laborados por la familia nuclear y otros en asociación con parientes/amigos. Usualmente se trabajan entre

miembros del lado paterno, es decir, padres e hijos, independientemente de que cada uno haya formado su propia familia nuclear. Cada año se abren nuevos barbechos que garantizan cosechas no magras. La distancia entre los barbechos y las casas varía entre pocos minutos y una jornada de camino. En el último caso, habitaciones estacionales sirven para guarecerse durante los días de trabajo, a la par que se realizan recolecciones de plantas silvestres. De ésta manera se fortalecen las relaciones sociales pero fundamentalmente se conjuga una estrategia de subsistencia que da lugar a minimizar el espectro de riesgos agrícolas. Debe acotarse que los abrigos estacionales fueron ampliamente utilizados en los páramos colombianos en épocas precoloniales (Langebaek, 1988). Aunque hoy son menos utilizados, hasta hace diez años no eran poco numerosos en páramos venezolanos. Tal estrategia permite a los parameros proveerse de papa todo el año y por extensión tomar al páramo como lugar de asentamiento permanente.

110568

TRABAJO ZARATARPVMITAN



Dibujo-crónica de Guaman Poma de Ayala, hecho en 1615 y reproducido en: Nathan Wachtel: Los Vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española. (1530 - 1570), Madrid, Alianza Editorial, 1971. Página 21.

- Muestra el trabajo indígena de la siembra de maíz empleando la coclla.

NOTAS

1. La connotación de heredad que acoplaron los páramos dentro del sistema de otorgamiento español, es perceptible aún en la nominación de los mismos unida al patronímico de sus primeros propietarios (Jahn; 1931: 93 y sugerido por la tradición oral); cf. AHG de Indias, Ciudades de Venezuela (1586 t. XIV, folio 990) donde el encomendero Antonio de Aranguren da "cuenta y discrecion" de los indios de Muchiz bajo su bienhechoría y representados por el Cacique Nuticimiz. Mucuchies es hoy el asentamiento regional más poblado, Los Aranguren está en su jurisdicción.
2. cf. Velázquez (1986: 18 y 102) quien señala el caso de dos indígenas que se enterraron en el páramo de la Culata pues allí 'vivían y murieron' y Jahn (1929: 90) quien afirma que el grupo indígena de los Tucos poblaba el valle de la quebrada de Las González "por el encomendero Gabriel González". Ni siquiera actualmente los páramos son áreas numerosas pobladas siendo el fenómeno recurrente lo opuesto, áreas dispersas aisladas y mínimamente habitadas por grupos humanos.
3. cf. Brush (1987) quien atribuye origen a la papa en los Andes Centrales; Velázquez (1979) y Langebaek (1985) que derivan su introducción en Venezuela a través de los Chibchas de la Sierra Oriental colombiana.
4. Las muestras botánicas recolectadas se depositaron en MYP: Herbario V. M. Ovalles, UCV, cuyo curador el Dr. Stephen Tillett está identificando los especímenes. Los números señalan la muestra determinada.
5. El primer espécimen nominado Papa d'indio se recolectó en Mayo 1988 a 3720 msnm en La Pueblita en páramo abierto y deshabitado (SS). De forma aislada se observaron tres individuos desarrollándose a la sombra de rocas grandes y sobre el terreno más bien seco. Las recolecciones posteriores se efectuaron en el Pie del Arco a 3550 msnm (SN) en Julio 1988. Allí crecían individuos aparentemente de la misma especie en mayor cantidad, en nichos más húmedos que el anterior y en el borde externo de un bosque de ladera, se desarrollaban a la sombra de plantas y/o piedras grandes (muchas veces sus raíces se observan entre piedras).
6. cf. Jahn (1929: 124) quien afirma que "Una variedad de nuestra papa, del *Solanum tuberosum*, llamada hoy papa criolla, crece espontáneamente en la región de Mucuchies y es presumible que haya sido cultivada por los aborígenes, pues en estado silvestre sus tubérculos son muy pequeños".
7. Los paraderos fabrican sus arados con plantas paraderas. Se mencionaron 11 plantas adecuadas, siendo las preferidas: Yaque (*Hesperomeles laniginosa*, 48, 404), Quitasol (*Escallonia tortuosa*, 119, 853), Aliso (*Alnus* sp., 422, 798), Pino e'paramo (*Podocarpus* spp. 61, 766) y Cinigáiz (*Bugenia triquetra*, 54, 346).
8. Algunos insectos se usan medicinalmente como los caracoles de tierra, que "se ponen artos en una vasija de barro y se cocinan en una poquita de agua, andespues se unta uno en las babillas y es rápido los que se mejora uno de ese mal.." (Manuel Suescán, Aranguren, SS).
9. Utilizan una gran variedad de plantas silvestres en la construcción de nidos, algunas exclusivamente para determinados animales, tales como: Palmiche (*Orthosantus chimborasencis*, 4, 902), Vivavirón (584, 1002); gallinas: Neblina (168), Paja (*Gramineae*, 468); cochinos: Vivavira (*Gnaphallium* spp., 184); animales en general: diversas especies de Frailejón (*Espeletia* spp., dorado 654, amarilla 655, común 1004), Espadilla (*Sisyrinchium tinctorium*, 723, 964, 999, 1029), Palmiche (601), Matutana (*Gnaphallium?* spp. 634), Mucutana (643), dos especies de Tutana (*Gnaphallium?* spp. 946, blanca 960), Vivavira macho (*Gnaphallium elegans*, 705, 772), dos especies de Guadarocío (*Lachemilla* o *Alchemilla* spp., 801, 875, 920, pequeño 972, grande 1105), Paja buitres (*Gramineae*, 786), Yantén cabrunco (*Plantago* spp., 802), etc.
10. Partes de los animales tienen uso medicinal como el empello ("q'es una tetilla que tienen los cochinos en el mondongo" Manuel Suescán, SS) utilizado para cicatrizar heridas externas, aliviar zarpullidos y ronchas luego de prepararlo hervido mezclado con cebo de macho en una suerte de pócima que se aplica sobre el área afectada. También el estiércol del conejo silvestre se utiliza molido y mezclado con cebo (grasa de res) untada y aplicada en forma de cataplasma para aliviar los dolores de coyunturas (Olivia Quintero, SN).
11. Generalmente niños/adolescentes recolectan plantas o dejan pastar a sus animales en áreas ricas en plantas como Cizaña (*Rumex acetosella* 12, 279, 618), Micuy (*Azorella vaginata* 245), Cadillo (*Acaena elongata* 259), Yabacote (*Senecio Formosus* 280), Pringamoza (*Urera* spp.), Abrojo (*Aciachne pulvinata* 692, 917, 959), Pifuela (*Bromeliaceae* spp. 404), Mostaza (*Brassica nigrus* 785), Rebolacha (*Lolium temulentum* 311, 1077), Colmillo e' león (*Taraxacum officinale* 986), Gusanillo (*Jamesonia* 901), diversas especies de la familia Gramineae: Caña

mansa (Chusquea spp. 404), Paja (14), Pauto (115), Pauto dulce (161, 226), Pauto e'gallina (238), Macieguita (385), Lechozo (696, 752), Aguja (710, 1011, 1062) Yerba e'puerco (1102), Yerba e'cabro (980), Yerba e'ovejo (990, 1008), Yerba e'caballo (1007); Piñuela e'Joso (Bromeliaceae spp. 256), Venadilla (295), Cachito e'venao (304), Yerba e'locha (354, 548), etc., en estos últimos casos además algunos lexemas indican la preferencia de los animales por esas especies. Algunas plantas sembradas sirven de alimento a los animales: Ruba (Ullucus tuberosus 160), Avena (Gramineae 497).

12. Los aperos son el conjunto de elementos con que se acondicionan los animales de carga para maximizar su potencialidad de transporte. Véase López 1990 para una descripción más detallada.

13. El chinó es una preparación de tabaco y neutralizantes (urao, ceniza de ciertas plantas, etc.) consumido por la población rural andina venezolana. Se le atribuyen propiedades medicinales además de mitigar el hambre y la fatiga. Forma parte de la herencia indígena (cfr. Seelkopf et al, 1958; Kanen-Kaye, 1975).

14. Con el cuajo se prepara una especie de pócima que se aplica externamente sobre las áreas estomacales para aliviar dolores o "males de la barriga" (Oliva de Suescán, SS).

15. En Micarache dos cónyuges provenía de tierras de montaña sobre los 1500 msnm. En Las González todos eran nativos de páramo. Aquí se observó cómo un joven luego de dos años de relación con una joven de tierra baja decidió entablar lazo matrimonial con una adolescente paramera a la que sobrepasaba en casi 15 años de edad, quien era su pariente y con cuya familia existían otros lazos matrimoniales (dos de sus hermanos estaban casados con dos hermanas de la joven).

16. Se fabrican con la mezcla real, compuesta de tierra, estiércol de animales y gramíneas - pajas. La técnica constructiva es muy compleja, véase Aquirre (1984).

17. No existen estudios sistemáticos lingüísticos en páramos venezolanos. Vocablos ilustrativos son: andancia (resfrío, malestar muscular), araguá (pasto de tierra baja); atarco ("un ahogo en el pecho, no lo deja a uno respirar" Omar Suescán, Aranguren SS); cachimbo (arepa con cuajada calentada sobre las cenizas del fogón); carracos (bebedero del ganado); carama (palo grande de nadera); cuca (tapara para almacenar manteca), cundinga ("semilla que no es güena pa'la siembra o sea que

crece la mata pero no # # # papa grande" Omar Suescán, Aranguren SS); Champurríao (poca destreza para trabajar, "algo que uno no sepa hacer", Rafael Castillo, Aranguren SS); charrapiar (limpiar el terreno/las plantas cultivadas); chingar (colgar); Chirizno ("espelucado, desordenado...", Urbanq Suescán, Micarache, SS); chontal ("el que habla tartarón, que no hace entender las palabras", Emilio Suescán, Aranguren, SS); choyo/a (niño/a); faje-rela ("es la vena de laguna qui sale por otro lao bien lejos pue'ser y causa perjuicios cuando se arrech...", José Ramírez, Páramo de Mariño); garruño ("flaco fiero", Oliva Suescán, Aranguren, SS); J'ilacho (figurativo, despectivo, tonto); pirineo (enano); satico ("perro e'monte, como perro pero vive por ahí, es pequeño y j'ancho, el jocico es redondo y el rabo tigrino", Ernesto Rojo, Las González, SW); suche (polisémica: cualquier cosa que se parte con facilidad, dulzón); uruba ("el animal con la barriga y el espinazo blanco", Marcolina de Rojo, Las González, SW); yide (unir, juntar), etc.

18. Algunos ejemplos son: Curuba (Passiflorae spp. 373, 974 alimento, fruta); Chilaca de varias especies diferenciada lexicalmente contrastando atributos abstractos (Stevia lucida 1, 278, constituye una marcadora del inicio del piso páramo, es medicinal, la hoja alivia/cura dolores de cabeza y reumatismo, se prepara en sahumero en los pies y se hacen plantillas); Chilca pequeña (Baccharis 91, medicinal, hoja y flor se usan en baños para las alergias de los niños; Chilca negra (121 medicinal, hoja flor alivia/cura afecciones en la vagina, se prepara un sahumero para los pies y se mezcla con Gusanillo Jamesonia 219, también mezclada con Incinillo (Myrica pubescens 150, 290 Chivacorreo (Befaria spp. 846 construcción, tallo, flechas, trompos, leña); Chulco (Oxalis pubescens 150, 290 medicinal, hoja y tallo disuelven las vejigas/ fiebre de la boca, machacar y untar hacer gárgaras/preparar bebedizo/comer, alimento hoja y tallo alivian la sed, se añade al cuajo del ganado para fabricar quesos; Chungalá (Ericaceae 22, 611 veneno fruto, además se fabrica una tinta oscura - morada, con la fruta antiguamente se escribía con eso, ornamental, flor, altares arcos religiosos y pesabres, también es medicinal, se mezcla con la hoja y la raíz del Apio e'jarra 834 para controlar alteraciones en la circulación, y sacar los humores del cuerpo se prepara en bebedizo); Guafa (Rivina humilis 420 aseo, flor se usa para lavar ropa, expele una sustancia jabonosa al contacto con el agua); Jiguáz (347 construcción, tallo, arados, yugos, garrochas, horcones, flechas, trompos, leña); Michiruy (Cruciferae 407 alimento, alifo, para el ají y otros alimentos, usado muy preferidamente antiguamente, ahora se encuentra poco); Nicuy (Aracacia vaginata 245, 987 alimento, la hoja se añade al ají como

aliso, muy buscada, también alimento de animales); Nucutana (842 medicinal, hoja y raíz, alivian/curan afecciones estomacales, se prepara en bebedizo, entra en la preparación del jarabe paramero); Tiboy (Hesperiomeles resinopunctata 152 construcción, tallo, cercas, linderos de barbechos, ornamental, pesebre, leña); Tisis/Tindiquí (Coriaria thymifolia 449 se fabrica una tinta con la fruta, se hierve/machaca en agua y mezcla con sal, se escribía con ella antiguamente) y Tacuyo (Gramineae 249 alimento preferido de los animales).

19. Entre las plantas más importantes para males estomacales están: Repollo (Echeverría venezuelensis 8), Frailejón morado (Oritrophium venezuelense 32, 287), Yerbabuena (Mentha spp. 186, 514), Ajeno (Artemisa spp. 194), Salvia real (Senecio sclerosus 289), Sanalotodo (Baccharis tricuneata 437), Mastuerzo (Lepidium bipinnatifidum 488), Diente e'león (Taraxacum officinale 831, 1098), Nucutana (Hinterhubera 842), Mejorana (Lebiatae 516), Uromaco (Leguminosae 773); menstruales: Flor e'piedra (Liquen, 31, 105, 962), Escorcionera (Draba 98), Chicoria morada (Hypochoeris 839); del vientre: Ruda (Ruta graveolens 192), Rabo e'zorro (Castilleja fissiflora 275), Colmillo e'león (Taraxacum 229); de parto: Hinojo (Foeniculum vulgare 216), Yerba e'pozo (Gnaphalium spp. 1033), Huesito e'páramo (Thamnia vernicularis 825), Palmiche (Orthosantus chimborasensis 862), Malva e'páramo (942), Lunaria (310); de post-parto: Digtamo e'castilla (Anthoxanthum odoratum 234, 967), etc.

20. Se alivia con plantas como Dictamo riñón (Lysipomia bourgoini, 30, 134, 640), Cadillo e'perro (Lupulus 871), Yantén e'páramo (Plantago spp. 224, 837), Poleo (Satureia spp. 227), Yerba e'conejo (Anthoxanthum odoratum 967), Flor de neblina (86, 740, 925) y se prepara en bebedizo. Para las afixias se come directamente la Yerba e'Joso (Acaena cylindrostachya 852).

21. Especialmente dos especies de Guardarocio (Alchemilla spp., Lachemilla spp. 243, 314, 472, 626), Inciniñillo (Myrica pubescens 74) y Salvia (Senecio spp. 174).

22. Sea que se considere el cambio como determinante para la extinción de la práctica o bien que se perciba un proceso de transformación en la misma sin alterarla substancialmente. en los términos tradicionales, una interesante red de intercambio a través de caminos de recuas se observó entre las localidades de Miracache, Los Aranguren (2900-3100 msnm), La Victoria (2900-3100 msnm), San Juan Bautista (1200-1500 msnm) y Apure (3100-3200 msnm).

BIBLIOGRAFIA

AGUIRRE, C. M.:

- 1984 "Tapias: Arquitectura popular de los Andes venezolanos". Trabajo para optar a profesor Asistente. U.L.A., Facultad de Arquitectura. Mérida.

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS. ESCRIBANIA DE CANARA:

- 1655 "Visita al pueblo de Chachopo y sus anejos". Sevilla legajo 835c. Transcripción Hno. Nectario María. vol. 14

ARCHIVO HISTORICO DE LA PROVINCIA DE MERIDA. REGISTRO PRINCIPAL:

- 1558 "Repartimiento de Juan Rodríguez Suárez".
- 1791 "Asuntos diversos". Ventas y pleitos de Derechos de Tierras en el páramo de Los Conejos. Tomo XXIV.
- 1798 "Tierras Realengas y de Propios". Derechos en el páramo de Los Conejos. Tomo II.
- 1799 "Asuntos Diversos". Derechos de Tierra en el páramo del Llano del Trigo y Los Corrales. Tomo XLII.
- 1803 "Asuntos diversos". Ventas y pleitos de Derechos de Tierras en el páramo de Los Conejos. Tomo XLVIII.
- 1804 "Asuntos Diversos". Ventas de Derechos de tierras en el páramo de Doz Pedro. Tomo XLIX.
- 1804 "Asuntos diversos". Ventas y pleitos de Derechos de Tierras en el páramo de Los Conejos. Tomo XLIX.
- 1806 "Asuntos diversos". Ventas y pleitos de Derechos de Tierras en el páramo de Los Conejos. Tomo LI.
- 1807 "Asuntos diversos". Ventas y pleitos de Derechos de Tierras en el páramo de Los Conejos. Tomo LIII.

- 1810 "Asuntos Diversos". Derechos de Tierra en el páramo de Gavidia.
- 1837 "Asuntos diversos". Tercera Parte: Indios. Deslinde de las Tierras del páramo del Es-corial, Potrero de Quintana. Tomo II.
- 1837 "Asuntos diversos". Ventas y pleitos de De-rechos de Tierras en el páramo de Los Cong-jos. Tomo LXXXI.
- BRUSH, S.:**
- 1987 "Genetic diversity and Conservation in tra-ditional Farming Systems". *In* Journal of Ethnobiology. 6(1): 151-67.
- CLARAC de B., J.:**
- 1981 "Dioses en exilio. Representaciones y Prácticas simbólicas en La Cordillera de Mérida". Fundarte. Caracas.
- 1985 "La persistencia de de los dioses: etnogra-fía cronológica de los Andes Venezolanos". Talleres Gráficos de la U.L.A. Mérida.
- CHAVEZ, E.:**
- 1992 "El Resguardo: un patrón de organización socio-económico en el espacio social meri-deño s. XVI-XIX". (en prensa).
- JAHN, A.:**
- 1927/1973 "Los aborígenes del occidente de Venezue-la". Litografía y Tipografía del Comercio. Caracas.
- 1931 "Los páramos venezolanos". *en* Boletín de la Sociedad Venezolana de Ciencias Natura-les. 1 (3): 93-132.
- KAMEN-KAYE, D.:**
- 1975 "Chimó -Why not? A primitive form of toba-cco still in use in Venezuela". *in* Economic Botany. 29 (1): 47-68.
- LANGEBACK, C.H.:**
- 1987 "Tres formas de acceso a recursos en terri-torio de la Confederación de Cocuy, siglo XVI." *en* Boletín del Museo del Oro. Banco de la República. Bogotá. págs. 28-45.
- 1988 "La verticalidad entre los Muisca, Tairona e indígenas de la Serranía de Mérida en siglo XVI: una comparación preliminar". Manuscrito.
- LANGEBACK, C.H. y LLERAS, R.:**
- 1985 "Producción agrícola y desarrollo socio-po-lítico entre los Chibchas de la Serranía de Mérida y la Cordillera Oriental de Col-ombia, s. XVI". Ponencia presentada en el ILV Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá.
- LOPEZ DEL POZO, N.:**
- 1990 "Etnobotánica en los páramos venezolanos". Trabajo de Grado. Ms Scientiarum en Biolo-gía, mención Antropología. CEA/IVIC. Carac-as.
- 1991a "Páramo: Diferentes visiones en Schubert, C. (ed)". El Cuaternario de la Cordillera de Mérida. (en prensa).
- 1991b "Knowledge and use of plants in the Vene-zuelan Páramos". Mountain Research and De-velopment. (en prensa).
- LOPEZ-PALACIOS, S.:**
- 1980 "Algo sobre el dictamo". *en* Revista de la Facultad de Farmacia. U.L.A. 21: 5-92.
- LUENGO, G.:**
- 1985a "La vivienda Alto-andina: influencia de factores Humanos y Ambientales en la carac-terización espacial". Trabajo para optar a profesor Agregado. Facultad de Arquitectu-ra. U.L.A. Mérida. 124p.
- 1985b "Arquitectura Alto-andina". *en* Boletín An-tropológico. 8: 7-34.
- MARGOLIES, L.:**
- 1979 "Urbanization and the family farm; structu-ral antagonism in the Venezuelan Andes, *en*

- Margolies, L. (ed) *The Venezuelan peasant country and city*. Ediva, Caracas. Págs. 55-91.
- MONASTERIO, M. & VUILLEUMIER, F.:**
- 1986 "Adaptative Strategies of Espeletia in the Andean Desert Páramo". en Vuilleumier & Monasterio (eds) *High Altitude Tropical Biogeography*. Oxford University Press and The American Museum of Natural History. New York. Págs. 47-80.
- MURRA, J.:**
- 1979 "Algunos contrastes entre los páramos y las punas como zonas de establecimientos humanos". en Salgado-Laboriau, M. L. (ed) *El Medio Ambiente Páramo*. CEA/IVIC. Caracas, p. 219-224.
- ROJAS, B.:**
- 1985 "Las Diosas Madres en Venezuela (Mérida y Trujillo) desde la época prehispánica hasta hoy". en Boletín Antropológico. 11: 37-42.
- SALAS, J.C.:**
- 1908/1956 "Etnografía de Venezuela (Estados Mérida, Trujillo y Táchira): Los Aborígenes de la Cordillera de los Andes". Talleres Gráficos de la U.L.A. Mérida.
- SCHUBERT, C.:**
- 1980 "Aspectos geológicos de los Andes venezolanos: historia, breve síntesis, el Cuaternario y bibliografía". en Monasterio, M. (Ed.) *Estudios geológicos en los páramos andinos*. Universidad de los Andes, Mérida, págs. 29-46.
- SEELKOPP, C. y ROJAS, A.:**
- 1958 "Estudio sobre el chimó". en Revista de la Facultad de Farmacia. U.L.A. 1(1): 65-93.
- SIEVERS, W.:**
- 1888 "Die Cordillere von Mérida". Geographische Abhandlungen. Yale University Library. /1893/ presented by prof. E.S. Dana.
- SUAREZ, M. M.:**
- 1978a "La definición histórica del campesinado en los Andes Venezolanos". en Wagner y Zucchi (eds) *Unidad y Variedad: Ensayos Antropológicos en homenaje a J.M. Crucent*. CEA/IVIC págs. 273-294.
- 1978b "Cambios en la economía agraria en poblaciones rurales de los Andes Venezolanos". en Actes du 42^o Congrès International des Americanistes. 1: 435-456.
- TORRES, J. R.:**
- 1975 "Concepción de las enfermedades y su tratamiento en el área de los Nevados". Manuscrito. Facultad de Ciencias Forestales. Instituto de Geografía y Conservación de Recursos Naturales. Mérida.
- VELAZQUEZ, W.:**
- 1979 "Las Relaciones solidarias de Producción en la Aldea Llano del Hato". Trabajo de agcenso para optar a la categoría de Profesor Asistente. Facultad de Humanidades y Educación. U.L.A. Mérida.
- 1986 "Los Resguardos de Indios y la Formación de Circuitos Económicos en la Provincia de Mérida, s. XVII". Trabajo de grado. Ms Scientiarum en Biología, mención Antropología. CEA/IVIC. Caracas.
- VIVAS, P.:**
- 1955 "El Campesino: arquitecto por la Gracia de Dios". *El Farol*. XVII (161): 7-40.
- WAGNER, E.:**
- 1967 "The Prehistory and Ethnohistory of the Carache Area in Western Venezuela". Yale University Publications in Anthropology. New Haven. Págs. 71:137.

RESUMEN

Este trabajo describe algunas estrategias de subsistencia de dos comunidades del páramo venezolano. Enfatiza el conocimiento de los parameros acerca de las plantas. Concluye que el caudal cultural heredado de grupos indígenas e hispánicos definen caracteres relevantes en el conjunto de destrezas de los parameros actuales, lo cual les permite vivir permanentemente en ese ambiente.

ABSTRACT

The author describes some of the strategies for survival of two communities in the highlands of Venezuela. She stresses the inhabitants knowledge of plants, and concludes that the cultural reserves inherited from indigenous and hispanic groups are the source of the most important features in the ensemble of skills of the present mountain dwellers which allow them to live permanently in that environment.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo se benefició considerablemente de los comentarios de los Doctores Erika Wagner, Stanford Zent, Jacqueline Clarac y Stephen Tillet, y de la sabiduría de los parameros. Además de permitirme éstos vivir entre ellos, hicieron posible este trabajo, de modo que les estoy siempre agradecida.

BOLETIN INFORMATIVO

Para 1992 el Museo Arqueológico tiene en su programación de extensión los siguientes eventos:

1. Un ciclo de charlas sobre el tema "Reflexiones sobre América Antigua y Contemporánea", que se desarrollará del modo siguiente:

Parte I.

Conferencista: Dr. José M. Briceño G.
Institución: Dpto. de Filosofía - ULA.
Título: El Alma Común de las Américas
Fecha: 22-04-92

Conferencista: Prof. Alberto Rodríguez
Institución: Instituto de Investigaciones Literarias - ULA.
Título: El Mito de Amalivaca en la Cultura Venezolana y Caribeña.
Fecha: 29-04-92

Conferencista: Dra. Jacqueline Clarac
Institución: Museo Arqueológico - ULA.
Título: Espacio y Mito en América
Fecha: 06-05-92

Conferencista: Dr. Rafael López Sanz
Institución: Escuela de Antropología - UCV.
Título: Héroes y Orígenes Americanos
Fecha: 13-05-92

Conferencista: Dr. Víctor Rago
Institución: Escuela de Antropología - UCV.
Título: El Llano Venezolano en la Visión de los Cronistas
Fecha: 20-05-92

Conferencista: Prof. Ali López B.
Institución: Centro de Investigaciones Históricas - ULA.
Título: La Idea del Descubrimiento de América (Siglos XVI-XIX)
Fecha: 27-05-92

Conferencista: Geog. Andrés Pu.
Institución: Museo Arqueológico
Título: Evidencias de la Agric. Prehispánica en la Cord. de Mérida.
Fecha: 03-06-92

Conferencista: Antrop. Elvira Ramos
Institución: Dpto. de Antropología y Sociología - ULA
Título: La Arqueología en Los Andes
Fecha: 16-06-92

Conferencista: Dra. Rita Giacalone
Institución: Escuela de Ciencias Políticas - ULA.
Título: La Significación del Caribe para América
Fecha: 25-06-92

Conferencista: Dra. Nelly García G.
Institución: Universidad del Zulia.
Título: Enfrentamiento de Poderes en el Culto de María Lionza
Fecha: 15-07-92

Conferencista: Dra. Luisa de Pedrique
Institución: Dpto. de Ciencias de la Conducta - ULA.
Título: Los Judíos Sefarditas de España y América.
Fecha: 22-07-92

Parte II.

Conferencista: Prof. Juan Molina
Institución: Unidad de Artes Visuales y Diseño - ULA
Título: Los Amos del Páramo
Fecha: 17-09-92

Conferencista: Dra. Edda Samudio
Institución: Dpto. de Historia de América y Venezuela - ULA.
Título: Origen y Formación de los Pueblos de Indios
Fecha: 30-09-92

Conferencista: Dra. Teresa Espar
 Institución: Dpto. de Lingüística-ULA
 Título: Semiótica y Mestizaje: El Discurso Pasional como modo de Representación significativa Socio-cultural
 Fecha: 01-10-92

Conferencista: Dr. Marcos Peñaloza
 Institución: Dpto. de Física - ULA.
 Título: El Nuevo Mundo ¿Descubierto por Error?
 Fecha: 07-10-92

Conferencista: Prof. Franklin Cañizales
 Institución: Dpto. de Historia del Arte - ULA.
 Título: Simbología en la Cerámica Prehispanica Andina
 Fecha: 22-10-92

Conferencista: Lic. Lutecia Fistel
 Institución: Archivo - ULA
 Título: Misiones de los Capuchinos en Guayana
 Fecha: 04-11-92

Conferencista: Prof. Ana Rita Tiberi
 Institución: Dpto. de Sociología y Antropología - ULA
 Título: El Sainete en Venezuela
 Fecha: 05-11-92

Conferencista: Prof. Miguel Angel Rodríguez Lorenzo.
 Institución: Tesista de la Maestría de Filosofía - ULA
 Título: ¿500 Años de qué? (Un Drama Ocelliano)
 Fecha: 18-11-92

Conferencista: Dr. Eduardo Vásquez
 Institución: Universidad Central de Venezuela.
 Título: El Pensamiento en Venezuela
 Fecha: 25 - 11 - 92.

Todas las conferencias tendrán lugar en la sede del Museo Arqueológico, Av. 3, Edif. del Rectorado a las 7:30 pm.

2. Tres exposiciones:

a. 500 Años de Resistencia Indígena... en una América de 15.000 Años. Museo Arqueológico de la Universidad de Los Andes.

b. Timotes en la Arqueología y la Etnohistoria, Museo Arqueológico de Timotes, en colaboración con dicho museo recientemente fundado y con la Asociación de Amigos del mismo museo, recientemente constituida.

c. Jamá y la Cultura Andina, Museo Histórico Antropológico Julio César Salas de Lagunillas de Mérida; en colaboración con dicho museo.

3. Visitas guiadas para los niños del Pre-escolar de la ciudad de Mérida, con sesiones de dibujo.

4. Charlas audio-visuales en comunidades del Edo. Mérida, para concientizar a la población acerca de su patrimonio arqueológico-etnológico.

5. Organización de "Grupos de Investigación Informal" con los jóvenes de las comunidades donde realizamos o realizaremos trabajos arqueológicos (especialmente, para este año: Timotes y Mucuchíes).

INAUGURACION DE NUEVOS MUSEOS EN EL ESTADO MERIDA: Nos complacemos en anunciar:

1. La re-inauguración del Museo Histórico Antropológico Julio César Salas en su sede definitiva, que ocupará conjuntamente con el Ate

neo, Lagunillas, octubre 1992.

2. La inauguración del Museo Arqueológico de Timotes, en la sede de la Casa de la Cultura recientemente restaurada, con una exposición de retablos en abril, y una exposición arqueológica en noviembre de 1992.

PUBLICACION DE REVISTAS EN LA UNIVERSIDAD DE LOS ANDES.

Hemos visto con beneplácito la fundación por el Departamento de Antropología y Sociología, Escuela de Historia, Facultad de Humanidades, de su revista "FERMENTUM (Revista Venezolana de Sociología y Antropología)". Le deseamos larga vida.



Laguna de Uran en Lagunillas, Municipio Autónomo Sucre, Estado Mérida, Venezuela.
(Foto: Antonio J. Niño).