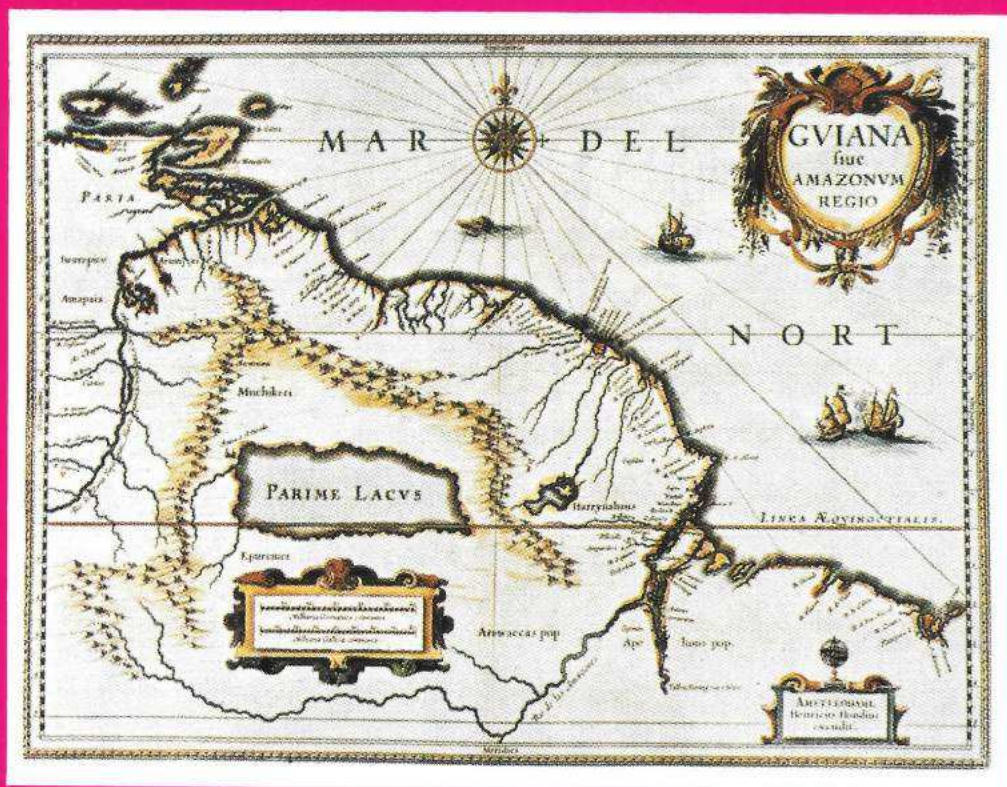


Boletín Antropológico

Centro de Investigaciones Etnológicas
Museo Arqueológico



Universidad de los Andes-Mérida -Venezuela
Enero-Abril 1995- N° 33



UNIVERSIDAD DE LOS ANDES

Rector

Dr. Miguel Rodríguez Villenave

Vicerrector Académico

Dr. Leonel Vivas Jerez

Vicerrector Administrativo

Dr. Hernán López Añez

Secretario

Dr. Enrique Corao Febres

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION

Decano

Dr. Anibal León

Director de la Escuela de Historia

Dr. Francisco Gavidia

**cor,JSil.:JO DE DESARROLLO CIENTIFICO, HUMANISTICO y
TECNOLOGICO**

Coordinador General

Dr. Juan Silva

Coordinador de la Comisión de Publicaciones

Dr. Manuel Briceño



**CENTRO DE INVESTIGACIONES
ETNOLOGICAS
MUSEO ARQUEOLOGICO**

**BOLETIN
ANTROPOLOGICO**

**UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
MERIDA-VENEZUELA**

INSTITUCIONES CON LAS CUALES TENEMOS CANJE

En Venezuela:

- * IVIC
- * Fundación La Salle, Instituto Caribe
- * CONAC
- * Universidad Católica Andrés Bello
- * Fundación Bigott
- * Centro Histórico de San Felipe
- * Universidad del Zulia (Dpto. de Ciencias Humanas)
- * Instituto Nacional de Hipódromos
- * Gobernación del Estado Zulia (Secretaría de Cultura).
- * Centro de Historia Regional de Petare
- * Centro de Ecología Boconó, Edo. Trujillo
- * Archivo Arquidiocesano de Mérida
- * Revista FERMETUN.
- * Museo Arqueológico del Táchira
- * Revista OPCION, Universidad del Zulia
- * Instituto Autónomo Biblioteca Nacional
- * CONIVE, Caracas
- * Inst. para el Rescate para Patrimonio Edo. Bolívar
- * Inst. de Investigaciones Literarias
- * Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, UCV

En Colombia:

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

En México:

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

En Estados Unidos:

- * Smithsonian Institution
- * Congress Library

En Italia:

- * Centro Etnográfico Campano

En Cuba:

- * Centro de Inv. Lit. "Ramón Rubiera"
- * Museo Tte Cnel Herminio Rivera

En Francia:

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

En Inglaterra:

- * University of Southampton
Department of Archaeology
- * University of London
Institute of Archaeology

En Suiza:

- * Musée Départemental
- * Société Suisse des Américanistes

En Martinica:

- * Musée Départemental
- * Département d'Antiquités

En Costa Rica:

- * Museo Nacional

En Guatemala:

- * Universidad de San Carlos Instituto de Invest. Históricas, Antropológicas y Arqueológicas

En Salvador:

- * Universidad del Salvador

En Panamá:

- * Instituto Smithsonian de Inv. Tropicales

En Perú:

- * Institute Francais de Estudios Andinos

SUSCRIPTORES DEL BOLETÍN ANTROPOLÓGICO

EN VENEZUELA:

Mérida:

Arvelo, Leslie
 Alvarez, Alexandra
 Bishop, Walter
 Calderón, Homero
 González, María de
 Chuecos, Manuel Alfonso
 Dagert, Nidia de
 Espar, María Teresa
 Fundación BIOMA
 Guerrero, Ramón Elías
 Hidalgo, Beatriz
 Ianuzzi, Luigi
 Itriago, Francisco
 Jaten Lasser, Alicia
 López R., Neida Fabiola
 Maldonado, Emilio
 Morales Rodríguez, Carmen
 Noguera, Alberto
 Palanques de Ortiz, Luisa
 Presa, María Isabel
 Quintero, María P.
 Rivas R., Enrique J.
 Rocha, María Valentina
 Salas Ojeda, José
 Santiago, Rafael Ramón
 Silva, Héctor
 Sociedad Civil Atanor
 Tyrode, Hubert
 Vizcaino, Edward
 Zavrosky, A.

La Victoria:

Carlos Julio Tavera

Oriente:

Universidad de Oriente

Caracas:

Bachrich, J. E.
 Clarac, Gerald
 Clarac, Raymonde
 Clarac de Burdeinick,
 Genoveva
 Delgado, Delia
 Escarra R., Federico
 Galavis, Omar
 Gómez Espindola, Aivel
 Hernández, Graciela
 IVIC-Biblioteca Marcel
 Roche
 López, Rafael
 Morales, Carlos
 Ontiveros, Benigno
 Peñaloza, Ana Isolina
 Rivas Rivas, Saúl
 Seijas, Haydée
 Valesa Villegas, Rosa Ana
 Villalba, Adelaida
 Villalón, María Eugenia

Estado Zulia:

Araujo, Dalia
 Beltrán, Lourdes
 Casart, Ricardo
 Centro de Estudios
 Históricos
 Clarac de Angeli, Liliane
 Douenat, Nicole
 Fernandez C., Ali
 Lira, José R.
 Portillo G., Lusbi
 Romero, Juan E.
 Talbot, Carolyn
 Eckersley, Mylene

Estado Carabobo:

Sumoza, Fanny

Estado Falcón:

Hernández, Adrián

Estado Delta Amacuro:

Monroy P., Pompilio

Estado Bolívar:

Sanchez, Domingo
 Universidad Experimental de
 Guayana (UEG)

Estado Táchira:

Ferrero, Inés Cecilia
 Morales A., Félix
 Rojas, Zulay

Estado Barinas:

Salas, Elide
 Quintero, Marisol
 Valdéz, Ana Cecilia

Estado Portuguesa:

Linares, Pedro

EN FRANCIA:

Bibliothèque du Musée de l'Homme.

EN ALEMANIA:

Ibero Amerikanisches Institut

EN PUERTO RICO:

Mattos Lancero, Nemir

EN ESTADOS UNIDOS:

Kubeck, Marina Thais
 The University of Texas at Austin.

INDICE

- Catherine Ales y Michel Pouyllau	EL DORADO REVISITADO	15-54
- Roberto Rodríguez	TERMOCOLORIMETRIA DE HUESOS HUMANOS: UNA PROPUESTA	55-66
-Carlos Rojas M.	LA MEDICINA Y EL MITO DE LA INMORTALIDAD.	64-85
- Belkis Rojas	LOS ANIMALES Y SU SIGNIFICADO ABSCONDITO O NO SOMO SOLO LO QUE PARCEMOS	86-104
-Alexandra Alvarez	EL HABLA RURAL DE LA CORDILLERA DE MERIDA; ESTRATEGIAS DISCURSIVAS: MAS SOBRE LA FUNCION POETICA.	105-133

EL DORADO REVISITADO ¹

Catherine Ales

Centre National de la Recherche Scientifique, París.

Michel Pouyilau

Centre National de la Recherche Scientifique, Bordeaux

PROLOGO

Cuando yo estudiaba antropología en la Universidad Central de Venezuela, en la década del 60, era compañero de estudios de nosotros Vicente Pupio, un hombre viejo, enigmático y amable, con la cara curtida por el sol y los bolsillos siempre llenos de .ichitas- su apoyo mnemotécnico. Era originario de Ciudad Bolívar.

Su interés tardío por el estudio nos sorprendía y divertía, sobre todo que parecía esconder un secreto.

Tenninando ya la carrera, nos reveló este último y nos convidó a realizar con él un viaje al Amazonas. Esta era, en resumen, la historia de Pupio que nos contó:

Cuando era muy joven, acompañó varias veces a Jimmy Ángel en viajes aéreos de reconocimiento - disfrazados de "paseos"- encima del Amazonas.

Jimmy le había contado que su aventura había empezado un día en un hospital de Panamá donde estaba recluso y donde lo habían reclutado como piloto dos hombres desconocidos. Estos habían hecho un convenio con él.

Lo iban apagar muy bien pero debía guardar discreción absoluta y aceptar ciertas decisiones de ellos; así fue como se encontró un día volando con ellos encima de la selva amazónica, viaje que le había causado gran terror, porque habían

*tenido que atravesar una zona de
tempestad eléctrica penmanente.
Habían aterrizado cerca de un gran lago, de
hennoso color azul, a orillas del cual se
elevaban las ruinas de una hennosa ciudad, pero
Jimmy no la pudo ver de cerca, pues los
hombres lo amarraron dentro del avión y le
vendaron los ojos, quedando él en esta
situación durante varias horas. Luego
regresaron ambos hombres muy cargados
(después se daría cuenta Jimmy de que habían
traído en efecto dos grandes bultos) y
regresaron a Ciudad Bolívar, volando
nuevamente después a Panamá.*

*La curiosidad lo llevó sin embargo a regresar
a Ciudad Bolívar, consiguiendo trabajo como
piloto en la Orinoco Mining Cie, donde lo
conoció Pupio quien salía a veces con él los
fines de semana, cuando Jimmy utilizaba sus
días de reposo para explorar por el aire el
Amazonas y la Gran Sabana, "buscando otra
vía que la de las tempestades eléctricas": para
llegar al lago azul de la ciudad de oro. En uno
de estos recorridos se mató, como sabemos,
y Pupio, heredero del cuento y de la aventura,
pretendía llegar al sitio por tierra; él decía
haber reconstruido ya el camino, pero, como
había que pasar por zonas ocupadas por
grupos indígenas que él decía ser hostiles,
había decidido estudiar antes antropología
para "aprender a tratar a los indios": y nos
convidaba a acompañarlo.*

*Nunca logró cumplir su sueño: Vicente Puppio
murió a los dos meses de graduarse en 1967. Le
dedico hoy la traducción que hice del excelente
artículo de Catherine Alésy Michel Pouyllau.
El personaje real de Jimmy Angel (cuya historia
no deben conocer Catherine Alésy y Michel
Pouyllau) viene así a integrarse al mito del
Dorado, con una transformación interesante:
En lugar de ser sólo evacuado por el aire
desde la*

tierra escondida del Dorado, Jimmy (cuyo apellido parece predestinado) procede al revés y entra también a ella por el aire. Pero ahora hay dos viajes: En el primero Jimmy llega hasta el Dorado, pero viéndolo nada más, y sin disfrutar de él; su segundo viaje es un intento permanente de llegar nuevamente a esa tierra incógnita, siempre por los aires, pero fracasando siempre. El fracaso de este segundo viaje es total, puesto que Jimmy muere durante uno de esos vuelos de exploración.

Es interesante que los obstáculos insuperables que mencionan Catherine Ales y Michel Pouyllau, y que ellos nos muestran como estando siempre presentes en el mito a través de sus distintas versiones, están también en la historia de Jimmy, sólo que, ahora, son aéreos: En Jugar de peñascos gigantescos y bóvedas terribles, tenemos una barrera de tempestad eléctrica permanente, con lo que se explican los intentos infructuosos de Jimmy para alcanzar nuevamente ese mágico sitio, buscando siempre otra vía... aérea, que nunca conseguirá.

Al leer el artículo de Ales y Pouyllau se entenderá lo que quiero decir.

Jacqueline Clarac.

Durante todo el siglo XVI, las tierras interiores del continente austral, desde los Andes hasta las Guyanas, son el teatro de expediciones tan vanas como peligrosas, para buscar el "País del Oro", el cual se transforma en el transcurso del tiempo en el refugio incierto de un legendario emperador "dorado".

El mito del Dorado, que se perpetúa bajo diversas formas actualmente, se analiza aquí en referencia a la historia de las ideas, al avance de la cartografía y a la permanencia literaria de sus geografías imaginarias. En efecto, hasta el siglo XIX los cartógrafos, cuyas intenciones no estaban siempre desprovistas de problemas geopolíticos, reportarán en el espacio inexplorado entre el Orinoco y el Amazonas un inmenso lago, el *Parime Lacus*, sobre cuyas orillas se eleva Manoa, una fabulosa ciudad de paredes de oro. Caídos en olvido en el tiempo de las Luces y sobre todo en la época de la exploración científica, los geógrafos fantásticos del Dorado reaparecen en obras que relevan del género utópico o del "realismo mágico" iberoamericano. Esas geografías ficticias, imaginadas por *Voltaire*, *Conan Doyle* o *Alejo Carpentier*, construyen un territorio donde se invierten signos y donde puede expresarse la lógica de un rito de pasaje. Por cierto, una vez resuelto el enigma de la comunicación entre la cuenca del Orinoco y la del Amazonas con el reconocimiento del *Casiquiare*, permanecen todavía - y esto nos lleva ya a la segunda mitad del siglo XX - la incógnita de las fuentes del Orinoco y la última *terra incognita* del escudo guayanés, área interfluvial de la separación de las aguas.

Y pronto aparece, remoto, teñido de luna, el espejismo del Dorado. Fray Pedro sonríe con sorna. El Adelantado escucha con cazorra máscara, arrojando ramiffls a fa lumbre. Para el recolector de plantas, el mito sólo es reflejo de una realidad. Donde se buscó fa ciudad de Manoa, más arriba, más abajo, en todo Jo que abarca su vasta y fantasmal provincia, hay diamantes en los lodos

orilleros y oro en el fondo de las aguas. "Aluviones" objeta Yannes, "Luego - arguye Montsalvatje-, hay un macizo central que desconocemos, un laboratorio de alquimia telúrica, en el inmenso escalonamiento de montañas de formas extrañas, todas empavesadas de cascadas, que cubren esta zona - la menos explorada del planeta-, en cuyos umbrales nos hallamos. Hay lo que Walter Raleigh llamara. "la veta madre, madre de las vetas, pandara de la inacabable grava de material precioso arrojada a centenares de ríos. El nombre de aquel a quien los españoles llamaban Serguaterale lleva al Herborizador, de inmediato, a invocar los testimonios de prodigiosos aventureros que surgen de las sombras, llamados por sus nombres, para calentar sus cotas y escaupiles a las llamas de nuestro fuego. Son los Federmann, los Belalcázar, los Espira, los Orellana, seguidos de sus capellanes, atabaleros y sacabuches; escoltados por la nigromante compañía de los algebristas, herbolarios y tenedores de difuntos. Son los alemanes rubios y de barbas rizadas, y los extremeños enjutos de barbas de chivo, envueltos en el vuelo de sus estandartes, cabalgando corceles que, como los de Gonzalo Pizarra, calzaron herradura de oro macizo a poco de asentar el casco en el movedizo ámbito del Dorado. Y es sobre todo Felipe de Hutten, el Urre de los castellanos, quien, una tarde memorable, desde lo alto de un cerro, contempló alucinado la gran ciudad de Manoa y sus portentosos alcázares, mudo de estupor, en medio de sus hombres. Desde entonces había ocurrido la noticia, y durante un siglo había sido un tremebundo tanteo de la selva, un trágico fracaso de expediciones, un extraviarse, girar en redondo, comerse las monturas, sorber la sangre de los caballos, un reiterado morir de Sebastián

traspasado de dardos. Esto, en cuanto a las entradas conocidas; pues las crónicas habían olvidado los nombres de quienes, por pequeñas partidas, se habían quemado al fuego del mito, dejando el esqueleto dentro de la armadura, al pie de alguna inaccesible muralla de rocas." (Alejo Carpentier, Los Pasos Perdidos. p. 148-149.)

En Saint-Dié des Vosges, en 1507, el duque René II de Lorena confía los relatos de viaje y los mapas de Américo Vespucci a un monje erudito, *Martín Wald Seemüller*, con la orden de imprimir un mapa del universo. De un solo trazo dibuja éste una cuarta parte del mundo, retando así la autoridad de Ptolomeo, y tomando forma de este modo la hipótesis de un nuevo mundo. Dicho mapa sale en *Cosmographiae Introductio* donde el humanista *Kingmann* se une al genial cartógrafo y propone bautizar "*esta nueva parte del mundo con el nombre de Amerige, es decir tierra de Amériqo o América*", en honor del (supuesto) descubridor de este continente. Ya hace un año que ha muerto Cristóbal Colón, eclipsado; contrariamente a Vespucci que presiente muy temprano estar en presencia de un "*nuevo mundd*" y quien, más fabulador, sabe ponerse en valor en sus cartas publicadas, *Mundus Novus* (1503) y *Quatuor Navigationes* (1506-1507), Cristóbal Colón creyó durante mucho tiempo estar frente a Asia y a proximidad de Cipango, es decir, Japón, antes de considerar, poco después de su tercer viaje (1498), aunque muy tímidamente, la existencia de una "tierra desconocida" ².

El aporte europeo a la construcción de la geografía de América Austral desde 1492 se va a constituir así constantemente en una relación dialéctica entre ficciones, mitos y realidades cuya meta será muy pronto esas manchas blancas que se reducen en el mapa como piel de zapa. A esta labor contribuyen, en un primer tiempo, los exploradores y conquistadores luso-hispánicos quienes desarrollan a partir de leyendas indígenas, unas geografías imaginarias alrededor de las nuevas tierras,

entre las cuales está El Dorado, el fabuloso país del oro, y las incertidumbres relacionadas con los caminos que llevaban a él; luego, en un se_{gu}ndo tiempo, los cartógrafos de varias naciones europeas tratan de traducir en el papel los recorridos de los viajeros. Así se irá enriqueciendo el mito del Dorado, o empobreciéndose a través de la descripción de sociedades ideales cuyo límites geográficos se inscriben en al_{gu}na parte entre la Cordillera de Los Andes y el océano Atlántico.

España, Portugal y las entidades coloniales ibero-americanas, incluso si se reconoce la experiencia de sus "*conquistadores de lo inútil*", contribuyeron relativamente poco a las reconstrucciones cartográficas, dejando este puesto a italianos, holandeses, franceses e ingleses. Aunque las naciones ibéricas gu_{ard}aron celosamente el secreto acerca de sus descubrimientos, se puede suponer que los españoles reservaron a los holandeses, entonces independientes del imperio español, la función de difundir los conocimientos cartográficos (González Oropeza, 1987: 16).

En efecto, sobre más de un centenar de documentos cartográficos relativos al área que nos concierne, es notable que sólo unos veinte hayan sido hechos por españoles o portu_{gu}eses.

Sucede curiosamente lo mismo con la explotación del mito del Dorado en la literatura: No es sino recientemente que autores hispánicos como el cubano Alejo Carpentier o el venezolano Rómulo Gallegos toman el relevo de las crónicas históricas de Sir Walter Raleigh, Voltaire o Conan Doyle. De cierto modo, los ibéricos se ven desposeídos de esta experiencia única que les había conferido un avance sin_{gu}lar en el dominio de los conocimientos geográficos.

LA VISION CARTOGRAFICA DEL NUEVO MUNDO

Esas geografías imaginarias construidas alrededor del Dorado constituyen un tema inagotable, que superó el marco del pensamiento ibérico para alimentar el mito de las tierras prometidas. Y el Dorado se impone en efecto como evidencia, desde el descubrimiento de América. La leyenda de un país prodigioso, con riquezas excepcionales, se va a asociar poco a poco a la presencia de ríos que representan sin duda el camino más sencillo en esta búsqueda. ¿Y que ríos? ¿No es el Amazonas el primer río del mundo, el Orinoco el cuarto? ¿Y por qué precisamente dichos ríos, si no es porque se trata de las últimas etapas hacia la *Terra. illcognita*. de los cartógrafos?.

¿Cómo podría definirse una geografía imaginaria y, por extensión, la cartografía imaginaria? En tesis reciente sobre el tema *Pierre Jourde* (1989: 16) propone una definición que aceptaremos aquí: "*Un mundo imaginario es un conjunto espacial complejo identificado mediante topónimos inventados en su gran mayoría, a condición que este conjunto conforme una estructura autónoma, netamente destacada del espacio conocido y explorado en el momento que escribe el autor*".

Tal procedimiento es una constante en las obras que inventan mundos, trátase de obras como *La Guerra del fin del mundo* de Mario Vargas Llosa o *Cien Años de Soledad* de Gabriel García Márquez, con sus geografías ficticias de Canudos y de Macondo. Por cierto, este tipo de mundo corresponde generalmente a un "vacío" en el mapa de la novela, pero qué coincidencia perfecta con los documentos producidos sobre la América meridional durante los siglos XVI, XVII y XVIII, donde figura la *Terra incognita*: Este "vacío" es precisamente el lugar-refugio del Dorado.

Conquistadores, poderes hispano-lusitanos, exploradores, autores e incluso geógrafos utilizan de hecho, aunque con distintos grados de percepción, de connivencia o inocencia, la

región Orinoco-Amazonas como un soporte privilegiado para elaborar sus cálculos de apropiarse territorios y riquezas: al caminar se integran fantasmas, búsquedas, parábolas o acciones fuera de lo común. Este espacio interior, con sus inmensas selvas y sabanas, provee una unidad espacial, y la unidad de acción es dada por la búsqueda perpetua de un tesoro, trátase de oro, tierras, selvas, minerales, y esto dentro de una inversión de los signos: calor excesivo, paisajes increíbles, animales extraños y aterradorizantes, hombres antropófagos o acéfalos, y otras razas plinianas.

En cuanto a la unidad de tiempo, pareciera faltar pero ¿no se perpetúa el mito del oro en las consideraciones actuales, semi fabulatorias, semi reales, de las potencialidades de la selva amazónica, uno de los últimos frentes pioneros? Y, mucho más allá de la llegada de Cristóbal Colón a las Indias Occidentales, ¿no podríamos someter a una misma mirada las maravillosas leyendas griegas acerca del país del Sol? ¿No sería esta permanencia un rasgo propio de la temporalidad mítica?.

Aquí tenemos, reunidos, los elementos de la tragedia del Dorado, cuya búsqueda llevó regularmente a perderse sus protagonistas, por numerosos que fuesen.

¿Qué queda de tal búsqueda?

Nos podemos poner de acuerdo para decir que ha tenido, por lo menos, el mérito de haber ampliado el conocimiento del espacio venezolano y guayanés.

LAS LEYENDAS "DORADISTAS"

Un siglo después del "Descubrimiento" los exploradores del *hinterland* Andes-oceano Atlántico - cuencas del Orinoco y del Amazonas - hacen suyos los relatos indígenas y estiman que existe, en alguna parte del centro del macizo guayanés,

una laguna o un mar. La búsqueda del oro suscita aún más la idea de la existencia de este lago el cual, según las épocas y según los autores, será denominado *"Lago Parimé"*, *"Mar Dorado"* o *"Mar Blanco"*: En sus orillas se erige, magnífica, una ciudad de murallas de oro, la fantástica Manoa, *la Ciudad de Oro*, donde reside *El Dorado*, el cual se transformó en "gran emperador" en el curso del tiempo. Se sabe que se trataba originalmente de la leyenda de un cacique chibcha quien, con el cuerpo y la cara untados de un aceite perfumado, se adornaba con un fino polvo de oro y se hundía ritualmente en el lago de Guatavita, cerca de la actual Bogotá, como homenaje al Sol.

Desde el principio, una sola leyenda produjo todas las que luego iban a servir de hilo conductor a los conquistadores del Nuevo Mundo y acunar sus esperanzas. Algunas de ellas serán propagadas mucho antes incluso del conocimiento de la supuesta existencia de un indio que se bañaba pintado de polvo de oro, en un lago adonde se echaban objetos de oro y piedras preciosas; ese *"indio dorado"* que van a llamar a partir de entonces *"El Dorado"*: "el hombre dorado" z

Sobre esta trama se construye el "mito del Dorado", el cual adquiere status paradigmático para rendir cuenta de las múltiples esperanzas de los conquistadores por esas tierras desconocidas.

De hecho toda conquista - desde el primer viaje de Colón, que piensa descubrir las Indias y las maravillas asiáticas como el Cathay, el Quinsey o el Cipango, exaltadas por Marco Polo y Mandeville- es llevada con una espera de lo fantástico. El mito del Dorado hunde ahí sus raíces, luego el descubrimiento del país azteca por Cortés y el de los esplendores de Cajamarca y del Cuzco por Pizarra asientan concretamente las convicciones mientras que las noticias traídas de las diferentes incursiones en el interior del "país de Meta" ^{3.} a pesar de los fracasos y las negaciones, tratan sin cesar de conseguir nuevos indicios,

confirmando cada vez la idea que existe seguramente en alguna parte -en un lugar todavía desconocido- los yacimientos mineros de donde provienen tantos tesoros prestigiosos. Al agotarse las incitaciones a la búsqueda, son reanimadas por el fabuloso descubrimiento de esmeraldas y piezas

de orfebrería de la cultura muisca hecho por Jiménez de Quesada, el fundador de Bogotá y Nueva Granada.



Fig. 1. El "Indio Dorado" era cubierto con un aceite perfumado, luego con un fino polvo de oro que se le soplabá sobre el cuerpo. (De Bey, *Historia Americae Sive Novi Orbis...*, Frankfurt, M. Meriani, 1634). (Reproducido de: L'Honnne, N° 1ZZ-174, 1992).

Una vez nacida la leyenda del cacique dorado, va a expandirse y aumentarse cada vez que se agregarán detalles suplementarios, los cuales se incorporan a las nuevas informaciones recogidas durante las distintas expediciones. Asociada al "país de los Omeguas" y al "reino de Cuarica" ⁴, o también a la existencia de una inmensa laguna y al nombre de la ciudad de Manoa ⁵, esta leyenda va a ir creciendo hasta alcanzar una especie de apoteosis con la fértil imaginación de

*Sir Walter Raleigh tal como nos la restituyó en The Discoverie...*⁶

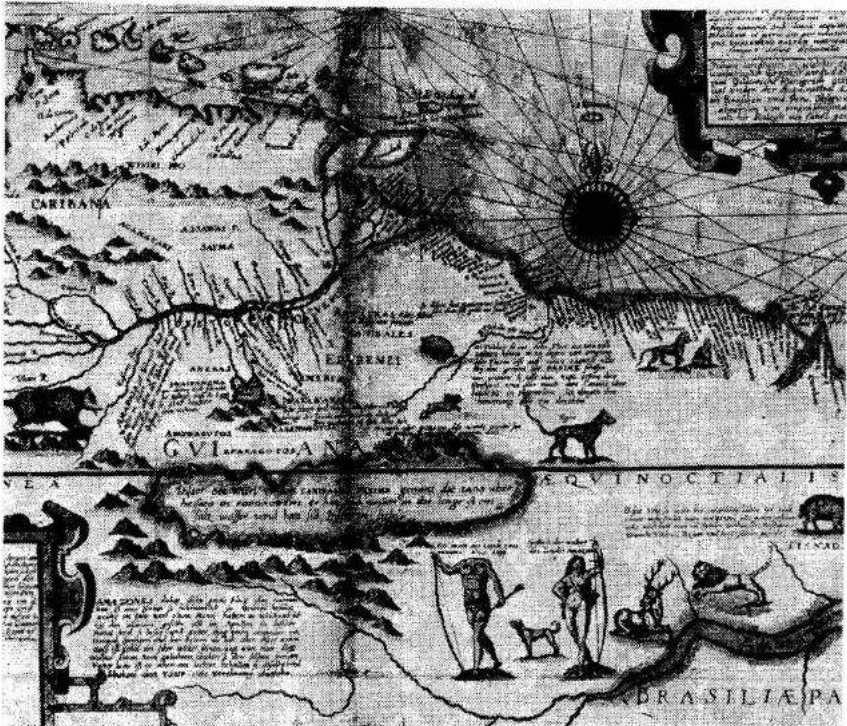


Fig z. Mapa de De Bry (1599), con hombres sin cabeza. Acompañó la traducción latina del libro de W. Raleigh y contribuyó prodigiosamente a la difusión del mito del Dorado. (Reproducido de: L'Homme, N° 122-124, 1992).

Dejemos a los historiadores - desde la excelente síntesis escrita por *Jerónimo Martínez-Mendoza* (1973) hasta la preciosa *summa* realizada por *Demetrio Ramos Pérez* (1973), en la cual analiza con un detalle excepcional la construcción del mito del "Dorado"- el cuidado de reconstruir sus peripecias⁷. Nos proponemos más bien aquí ilustrar la influencia del mito sobre la exploración de la América equinoccial, su permanencia a través de las geografías fantásticas que va a suscitar, y la

riqueza de su representación iconográfica y literaria, alimentando un imaginario que se perpetúa hasta nuestros días.

No nos podemos contentar de ver en esta búsqueda una serie de aventuras ilusorias y fantasmagóricas; este conjunto de hechos participa también de la historia de las ideas. Incluso si lo maravilloso le sirve de materia prima, el mito se nutre de nuevas ilusiones que relevan de sistemas de pensamiento racionales, propios de ese período del Renacimiento: concepción en particular de una casualidad alquímica que se ejerce en ciertas zonas telúricas donde se revelaría la naturaleza más propicia a la formación del oro. Esta perspectiva, asimilada cierto tiempo en el mito, surgirá nuevamente, considerablemente depurada- la existencia de minas auríferas - para justificar la búsqueda del oro cuando esos espacios desconocidos perderán sus atributos fantásticos. Pero esta teoría de un medioambiente que se supone más favorable, por la intensidad del sol, para la creación geológica de vetas auríferas, preside en tanto tal, y sin su relevo mítico, a las empresas de los conquistadores.

Ordaz, antiguo compañero de Cortés, es el primero en adelantar la idea según la cual los yacimientos del precioso mineral, cuyos indicios fueron detectados por Pizarro (el oro de los Incas) y otros exploradores del semi-círculo litoral, existen realmente; postula sobre todo que se ubican muy profundamente en el interior de las tierras. Poco después, Dortal reafirma esta teoría y sostiene que *"la grandeza del oro esta devajo de la quinocia"*, es decir, en la región equinoccial.

La génesis del mito corresponde a este período cuando el Dorado es localizado en forma no equivocada en el espacio continental situado al este de los Andes (entre el norte del Orinoco y el Sur del Amazonas). Más tarde, las condiciones históricas de las exploraciones y las presiones geográficas

propias de las tierras situadas entre el Orinoco, el Amazonas y el océano Atlántico contribuyen a exacerbar la leyenda.

El contraste entre las costas colonizadas y el interior, inexplorado y poco practicable, se presta para esto. Hay por ejemplo esos ríos poderosos que bajan de los Andes y en los cuales perderá Orellana toda ilusión. Hay luego las altas cuencas del Orinoco, del Caura, del Caroní, del Cuyuni, del Essequibo o Río Branco, entrecortados de violentos raudales que recortan y envuelven el escudo guayanés. Los exploradores encuentran ahí las peores dificultades para efectuar las cargas al vadear los raudales.

Las condiciones climáticas extremas y el medioambiente hostil alejan aún más ese lugar mirífico. Hay además esas poblaciones de "salvajes" que parecen alimentar la idea de riquezas fabulosas⁸, pero que provocan la derrota entre las tropas mejor equipadas, ya que gozan de una reputación que aterroriza a los más atrevidos. Se agregan las dificultades de abastecimiento en la travesía de los *no man's lands* debido a que las sociedades indígenas se esquivan unas a otras. Últimas en haber sido alcanzadas, esas tierras del "Mundo perdido" asociadas a los espectaculares acantilados de la formación geológica del *Roraima*, altas mesetas con vegetación y fauna muy singulares, reservas hasta nuestros días de oro y de diamantes, constituirán de algún modo el último centro geográfico de la leyenda⁹.

Todo esto contribuye a determinar una dinámica particular del mito que se desarrolla en dos direcciones, una literaria, con las crónicas de los viajeros, de los misioneros y de los diferentes mensajeros de los poderes español y portugués, la otra cartográfica, con la representación del lago de Parima acompañado o no de la ciudad de Manoa, en alguna parte entre el Orinoco y el Amazonas, a proximidad de la línea ecuatorial. Esta creencia está todavía muy presente durante la segunda mitad del siglo XVIII, a pesar de que la exploración de

Nicolas Horstman, en 1739-40, de la región situada entre el alto Esequibo y el río Branco, aporta argumentos decisivos para la inexistencia del lago. El mito se reduce, reapareciendo de vez en cuando, sólo como estado de resurgimiento del pasado: Queda sólo la idea de una montaña rica en vetas auríferas. Es bajo esa luz que se emprenderán varias expediciones entre 1771 y 1775, dirigidas por Manuel Centurión: Vicente Díaz de la Fuente cree haber descubierto por fin el "*Dorado*" y la laguna Parima, cuando sólo ha encontrado el laguito de Amuku, ya descubierto por Horstman¹⁰.

El análisis crítico se inicia finalmente, al principio del siglo XIX, con el viaje de *Alejandro de Humboldt* y de *Aimé Bonpland*, el cual destruirá definitivamente la leyenda al aportar confirmación de la ausencia de la laguna dorada¹¹. Curiosamente, hay todavía cartógrafos para mantener en las primeras décadas de dicho siglo la presencia del lago Parima en sus mapas y tenemos el caso extremo del inglés *Nicolas Herbert Camron*, en Georgetown, quien menciona todavía su existencia en 1856 (*Gonzalo Oropeza*, 1987:68).

¿Trátase de oportunismo en el contexto del conflicto de frontera anglo-venezolano que se desarrolla en la misma época? En realidad, con el *Mapa de las Provincias de Venezuela y del Reino de Santa Fe*, de *Mariano Torrente* (1831), se deja la era del *bricolage* cartográfico para entrar en la de la geografía científica anunciada por *Agustín Codazzi* (1840).

LOS VAIVENES CARTOGRÁFICOS.

La consulta de los documentos cartográficos donde figura el lago es interesante desde el punto de vista geohistórico pues tres áreas de localización geográficas aparecen en tres siglos. La primera ubica el Dorado por un breve período a proximidad de la laguna Guatavita; la cordillera oriental de

Los Andes se reconoce muy rápidamente, y los conquistadores tales como Felipe de Hutten (1541-1546), quien salió a buscar el "*país de los Omeguas*", Pérez de Quesada (1540-1542) o Gonzalo Pizarro (1541-1542) fracasan en sus esfuerzos para encontrar ese reino supuestamente tan rico. En el curso de tales viajes, dicho país se ve empujado muy lejos hacia el este, sobre la línea equinoccial, entre el Orinoco y el Amazonas, en el corazón del escudo guayanés.

Esta segunda situación corresponde al avance de los conocimientos geográficos a partir de las exploraciones llevadas sobre todo desde la costa atlántica por *Antonio de Berrio* (1584-1595), *Raleigh* (1595) y *Fernando de Berrio* (1598-1620). Un movimiento se efectúa nuevamente, siempre entre el Orinoco y el Amazonas, hacia el interior del continente donde "*el Lago Parime*" viene de repente a alojarse en los contrafuertes de la Sierra Parima que separa Brasil de Venezuela. Este último avatar corresponde a trabajos de la *Expedición de los Límites*, - ya regresaremos sobre esto- llevada por *Itturiaga* y *Solano* (1754-1760), buscando limitar las fronteras entre los imperios español y portugués. Esta será su última posición conocida. De nuevo vienen a proyectarse aquí las viejas creencias relativas al lago legendario, cuando se está viviendo el alba de la era científica propiamente dicha.

La mitad del siglo XVIII está rica, sin embargo, en rebotes, pues se asiste a las primeras "correcciones geopolíticas" asociadas a las tentativas de penetración de los holandeses en las Guayanas. Es así como el mapa de *Jean-Baptiste d'Anville*, editado en 1748, que toma en cuenta las últimas informaciones relativas al viaje de Horstman, ya no contiene el Lago Parima, mientras que este mismo autor lo vuelve a incorporar en la edición de 1760, procurando justificar así un límite territorial entre las potencias holandesa, española y portuguesa. Los españoles se desinteresan entonces de los conocimientos puramente geográficos, en provecho de una cartografía política capaz de fijar líneas de demarcación para

contrarrestar el expansionismo portugués, inglés y holandés. De algún modo, la presencia en el mapa de un "vacío" - sector indeterminado - justificaría los derechos de un Estado sobre unos territorios a conquistar. Así, los intereses de cada nación hacen retroceder más y más la localización del lago mítico hacia lo que va a permanecer hasta los años 1970 la última *Terra incognita* del macizo guayanés, la Sierra Parima.

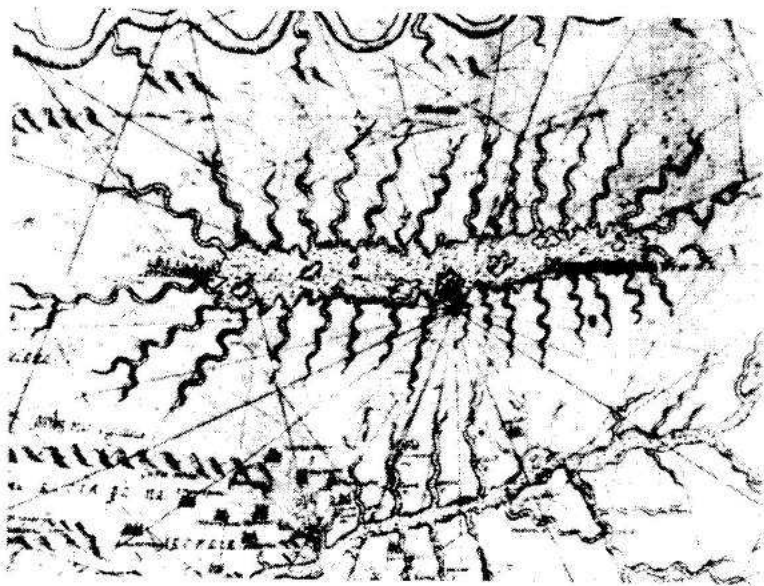


Fig. 3. Detalle del mapa de Berrio-Raleigh (1595), que representa el lago Parime bajo la forma de un cienpies, Manoa y el río Dorado (Levinus Hulsius). (Reproducido de: L'Homme, N° 122-124, 1992).

LAS GEOGRAFIAS DE LO IMAGINARIO EN LA LITERATURA

Fray Pedro se detiene, respira hondamente y contempla un horizonte de árboles, del que emerge, en volúmenes pizarrosos, una cordillera de filos quebrados, que es como una presencia dura, sombría, hostil, en la sobrecogedora belleza de los confines del

Valle. El fraile señala con el bastón nudoso: "Allí viven los únicos indios perversos y sanguinarios que hay en estas regiones", dice. Ningún misionero ha regresado de allí. Creo que, en aquel instante, me permití alguna burlona consideración sobre la inutilidad de aventurarse en tan ingratos parajes. En respuesta, dos ojos grises, inmensamente tristes, se fijaron en mí de manera singular, con una expresión a la vez tan intensa y resignada, que me sentí desconcertado, preguntándome si les había pasado algún enojo, aunque sin hallar los motivos del tal enojo. (Carpentier, 1971:214) ¹²

Perdiendo progresivamente su eficacia como fuente de conocimiento de aquellas tierras desconocidas y su apropiación imaginaria y real, el mito del Dorado encuentra un nuevo impulso al inspirar la ficción. Ya aparece su imagen de paraíso terrenal en *Paraíso perdido*, poema épico escrito por John Milton en 1667. La novela y numerosos géneros literarios se apoderan también de su geografía fantástica, de su laguna y de los ríos interconectados, sea como soporte de la acción, sea para hacer de ellos los propios actores del relato.

Sean utilizadas en el siglo XVIII por Voltaire en *Cándido*, a fines del XIX por Arturo Conan Doyle en *El Mundo perdido*, o, en medio de nuestro siglo por Rómulo Gallegos en *Canaima* y por Alejo Carpentier en *Los pasos perdidos*, las geografías imaginarias siempre son de actualidad. El mito de una región desconocida, y los ríos que llevan a ella, nos hacen llegar a la utopía, sea realista en Gallegos, sea idealista en Carpentier, satírica en Voltaire o polémica (la supervivencia de especies no evolucionadas) en Conan Doyle.

Así, aunque el tema de *Canaima* (1941) sea clásico en sí - se trata de la vida y la muerte de los *caucheros*, colectores de

hevea y aventureros - su interés reside sobre todo en una lectura geográfica del texto: Ahí volvemos a encontrar la fantástica naturaleza ahogadora que conocieron los conquistadores de lo inútil. Aunque no se trata de la mejor novela de este autor venezolano, *Canaima* permanece siendo, sin embargo, la única novela de cierta calidad literaria cuya acción se desenvuelve en la selva guyano - amazónica, ahí donde la historia había ubicado el Dorado.

Si el río Orinoco y la tierra guayanesa sirven simplemente de tela de fondo a la obra de *Rómulo Gallegos*, se vuelven actores en *Carpentier*, dentro de lo que se ha dado en llamar la corriente del "realismo mágico" ¹³. Profundamente marcado por la tierra venezolana, como lo atestigua su novela *Los pasos perdidos* (1971), *Carpentier* es tanto geógrafo como escritor ¹⁴; esta obra, por cierto, asombra sobre todo por la manera incomparable con la cual el autor incorpora a su ficción el mundo en estado bruto, es decir, por su construcción de una región mágica. Como lo subraya *Bernard Sésé* (1984:294), *Carpentier* es excelente, en tanto que escritor, "en esta mezcla embrujadora de lo fantástico y de lo legendario insertados en la historia de la vida cotidiana; en algunos de sus textos" lo utópico, lo mítico, lo quimérico barriendo toda lógica, toda razón, todo sentido común". Sin embargo, si hay un campo en su obra que no ha sido tocado por lo cómico y lo decisivo, es el de la geografía. Es efectivamente basándose en la precisión geográfica como histórica que *Carpentier* funda su teoría de lo que él llamó lo "real maravilloso" americano. Y "qué es la historia de América toda sino una crónica de lo real-maravilloso?" ¹⁵.

Explorar la dimensión geográfica en *Los pasos perdidos* sería entonces volver a tomar prácticamente toda la obra, tan omnipresente y esencial es ella ¹⁶.

Los paisajes descubiertos por el protagonista participan en la elaboración de un mundo nuevo y primitivo, donde toda

alegría se manifiesta en la creación. La salida hacia este mundo nuevo ya está ligada al elemento acuático y, desde este instante, *Carpentier* estructuró la acción de su novela al asociar el relato geográfico con el mágico ¹⁷.

Al seguir navegando, el héroe llega a esta tierra del Dorado, muy poco citada en cuanto tal, pero siempre en filigrana, volviendo a encontrarse las sensaciones de los conquistadores cuando, precisamente, descubrían aquellos paisajes increíbles, irreales. *Carpentier* en la selva amazónica venezolana, en compañía de un misionero, de buscadores de oro y de *caucheros*, es el redescubrimiento del Nuevo Mundo y, mejor aún, de lo *no revelado* de este nuevo mundo. Podríamos seguir paso a paso al héroe siguiendo el curso del "Gran Río" y, en este caso, sólo se trataría, finalmente, de un camino común, sin eufemismo, a lo largo del agua. Pero el río de *Carpentier* es algo sorprendente pues, a medida que uno se acerca al Dorado, es decir a las fuentes, se va ampliando el río.

Bajo la pluma de *Voltaire* (1966: 214), el viaje hacia el Dorado empieza también a orilla de un río:

"Dejémonos ir con la corriente; un río siempre lleva a algún lugar habitado. Si no encontramos cosas interesantes, por lo menos encontraremos cosas nuevas".

Voltaire se inspira aquí evidentemente de las expediciones que profundizaron tierras adentro, pero más particularmente, sin duda, del viaje de La Condamine, su amigo personal, que le manda el relato de su viaje sobre el río Amazonas; veremos como, en repetidas ocasiones, ciertos elementos de dicho relato pueden relacionarse con algunos pasajes de *Cándido*, a los cuales se integran en sutiles combinaciones de oposiciones e inversiones ¹⁸.

A su vez, la continuación del viaje de Cacambo y de *Cándido* inspiró seguramente a *Carpentier* pues, como lo señala

Voltaire, “navegaron algunas leguas entre unas orillas a veces floridas, a veces áridas, a veces unidas, a veces escarpadas. El río siempre iba ampliándose” (ibid.) En Los pasos perdidos, la imagen del río, siempre más imponente a medida que se va hacia su fuente, es sin duda más secreta y se manifiesta por medio de la abundancia de las riquezas que surgen al caminar; pero cuando el Adelantado de Carpentier descubre la Puerta en el margen del río, puerta que da acceso al Dorado, uno cree estar leyendo a Cándido, se consiguen las mismas dificultades de navegación, la misma impresión de recorrido iniciático ¹⁹. ¿No es Voltaire, finalmente, el primero en poner al descubierto lo “real-maravilloso” americano? El hombre de Ferney empieza en efecto la última parte del viaje subrayando que el río “se perdía bajo una bóveda de peñascos espantosos que se elevaban hasta el cielo... Más estrecho en este sitio, el río se los llevó con una rapidez y un ruido horrible. A las veinticuatro horas volvieron a ver la luz del día... entonces descubrieron un horizonte inmenso, bordado de montañas inaccesibles” (pp. 214-215) ²⁰.

Para Voltaire, este paso es un lugar de ruptura entre el mundo conocido y el mundo nuevo y, a la vez, un obligatorio rito de transición para un nuevo nacimiento en un mundo ideal, hecho de inocencia y felicidad, protegido además de la avidez europea: “como estamos rodeados de peñas inabordables y de precipicios, siempre hemos estado hasta ahora al abrigo de la rapacidad de las naciones europeas, las cuales tienen un inconcebible furor para las piedras y el limo de nuestra tierra y, para obtenerlas, nos matarían hasta el último” (p. 217) ²¹.

Por cierto, en el Dorado de Raleigh, están los Incas y sus inmensos tesoros; son los únicos pueblos civilizados con gente vestida, son muy poderosos y hacen la guerra a los pueblos alrededor, pero aquí nos encontramos más bien frente a los Incas tales como los pintó Garcilaso, dotados de una gran humanidad y adornados de todas las cualidades, con un urbanismo refinado, con costumbres y leyes ejemplares: es,

finalmente, el mejor de los mundos que busca Cándido ²². Pero si en la reconstitución de Raleigh los Incas, una vez vencidos, buscan refugio hacia el este y fundan el reino de Guayana, pues existe una predicción según la cual se liberarán un día del yugo español, *Voltaire* toma deliberadamente la historia al revés: Los Incas vencidos por los españoles son los que pusieron la nariz fuera de este capullo: Dejan el edén para ir a conquistar el mundo y encuentran otras civilizaciones con su cohorte de males y atrocidades entre las cuales están la inquisición, la colonización y la esclavitud, y son vencidos por los españoles ²³.

El cuento filosófico es el medio que tiene *Voltaire* para expresar sus humores cuando tiene la "*sangre encendida*" y que está ocioso (*Voltaire*: 1966,13): Mientras la guerra sacude a Europa, la filosofía de moda es la del "*todo está bien*". Es pues en referencia al sistema leibniziano del optimismo que *Voltaire* va a hacer desenvolverse Cándido en una serie de peripecias; sin embargo "*el mejor de los mundos posibles*" no puede ser un mundo en el cual nos afectan toda clase de males, donde reina la censura, donde domina el mal gusto y culmina la guerra. El viaje al Dorado es el episodio -clave de la "*búsqueda del grial*" de Cándido ya que permite poner en juego una serie de inversiones que dibujan los contornos de un mundo perfecto.

Este, del lado del "*todo está bien*", es el negativo del mundo donde "*todo está mal*" ²⁴. Pero la irrealidad de este universo perfecto - el único que justificaría el optimismo - se opone también a la realidad de su contrario, y entre el mundo real y la utopía - aburrida después de todo-Cándido deja el lugar al realismo cuando busca una solución en el ejercicio de alegrías simples tales como la de "cultivar la tierra" ²⁵. ¿Sería ésta una huida del autor frente a la construcción de un proyecto social real? El verdadero sentido de esta fábula voltairiana cuestiona siempre a los exegetas; queda, como dice *René Pommeau* (*Voltaire*, 1966: 21) "*aquello que resiste a la elucidación*", y

como lo subraya *Michèle Duchet* (1971:315), el Dorado es otra cosa que una apología, pues "ofrece a la vez todas las riquezas y todo el rigor del mito" ²⁶. Agrega ella: "pero *Voltaire* no cree en las sociedades sin historia: si construye un modelo utópico, es precisamente para demostrar la vanidad de toda esperanza utópica... La verdadera vida está en otra parte, y toda la simbología del Dorado sólo procura destruir lo que parece figurar: mito a donde vienen a morir todos los otros mitos, devuelve al espíritu humano, decepcionado de las fábulas, a su propia aventura".

Si la unión íntima de lo real y lo mágico es en *Carpentier* y *Voltaire* la guía que nos acerca a un mundo mítico, la *Terra incognita* muestra el derecho a la diferencia en *The Lost World* (1912) de *Sir Conan Doyle*. Este autor tiene fama sobre todo a causa de sus novelas policíacas, construidas alrededor del personaje de Sherlock Holmes, pero más secreto es su explorador de ciencia ficción, el profesor Challenger ²⁷.

El tema de esta novela está ligado a la presencia o no de epidemias en la tierra y, más particularmente, en una región desconocida situada en los confines septentrionales del Brasil: Nos encontramos nuevamente inmersos aquí en una región misteriosa que evoca la del Dorado. En efecto, la alta meseta de este mundo perdido se encuentra, lo mismo que el Dorado de *Voltaire*, rodeada de peñascos inaccesibles: en su centro brilla un lago de color plateado; en la orilla una lava azul secreta fabulosos diamantes... Símbolo de la sincronía, esta isla suspendida, que domina la selva brasileña, ha favorecido hasta nuestros días la permanencia de formas reptilianas del jurásico y de hombres-monos - el famoso eslabón perdido de la humanidad - y, simultáneamente, les ha permitido ser vecinos de unas especies evolucionadas, tales como los indios y los animales amazónicos que se desarrollaron en otra parte y los encontraron luego ahí. La idea que evoca *Conan Doyle* de una evolución separada de las especies humanas, animales y vegetales en esta región del mundo, es vista generalmente

como quimérica; sin embargo, últimamente, y en particular en el curso de los años 1970-1980, las investigaciones han confirmado la presencia de endemias que conciernen el reino animal y vegetal en las altas mesetas de la formación geológica de *Roraima*. Se puede pensar que *Conan Doyle*, al conocer los informes de científicos encargados de explorar lo que era entonces la Guayana inglesa, informes que señalaban al respecto ciertos hechos relativamente extraordinarios, relacionó, para construir su ficción, las hipótesis de *Darwin* acerca de los Galápagos y el descubrimiento de esas "*islas continentales*". Pero el interés de la obra, en lo que nos concierne, reside seguramente en sus descripciones de la navegación y el recorrido hacia lo que él llama "*la tierra de Maple White*". Igual que en los textos de *Voltaire* y de *Carpentier*, se vuelve a encontrar aquí el mito-fantasma del túnel, de la bóveda, de la entrada secreta, de la lenta y difícil progresión, de carácter iniciático, como vía de penetración obligatoria al "*mundo nuevo*"²⁸.

El paradigma del río y la búsqueda del Dorado contienen una parte de realidad: la llegada a esas tierras prodigiosas sólo puede darse por los ríos. Paradójicamente, en efecto, todas las expediciones obedecen a un mismo proceso eminentemente lógico. A pesar de lo fantásticas que pueden parecer hoy con el retroceso de la historia, jamás se han llevado al azar, y los exploradores tratan por lo contrario de integrar todos los datos explotables, sondeando muy racionalmente cada vez una porción inmensa del territorio desconocido. Esos dibujantes de fronteras han tenido la voluntad, al fijar nuevos límites al conocimiento territorial, de dar un sentido a lo que no tenía sentido, aunque el mismo fuese una proyección de lo imaginario. En esta perspectiva habríamos podido analizar el libro de *Sir Walter Raleigh*, *The Discoverie of The Large, Rich and Beautiful Empire of Guiana* (1596), o buscar las crónicas de la triste historia de Fernando de Berrio, quien condujo unas veinte expediciones en las Guayanas entre 1598 y 1620; dicen que se arruinó con esto

pero, cuando murió en 1622, no había renunciado a sus sueños.

Es cuando inspira estas verdaderas geografías de lo imaginario elaboradas por *Voltaire* y sobre todo por *Conan Doyle* que el mito revela sus funciones más universales: mapas, toponimias, paisajes, civilizaciones son lazos entre nuestra condición ilustrada por los límites del espacio terrestre conocido y las fuerzas fantasmáticas de una naturaleza a la cual su carácter desconocido permite atribuir nuevos signos ²⁹. Son esencialmente, entonces, los juegos de oposición de los cuales depende la geografía imaginaria los que justifican su permanencia en la literatura. En la geografía de *Voltaire* se sitúan en el propio interior del campo de la civilización (mundo imperfecto/mundo perfecto), mientras que son articulados a una relación civilización / naturaleza verdadera (" *la vida verdadera* ") en la geografía de *Carpentier*; en cuanto al "mundo perdido" de *Conan Doyle*, se encuentra del lado de una hipernaturaleza sobre la que el hombre moderno no dejará de afirmar sin embargo su supremacía. Las geografías ficticias de un mundo nuevo son en todos los casos el soporte de un mundo antiguo; este mundo pone en juego, en el primero, la cultura más civilizada, en el segundo es la meta de la cultura más natural y en el último es a la vez el juego de la naturaleza y de la cultura más primitiva.

La creación de este espacio de inversión muestra que el acceso al mundo nuevo representa para *Cándido*, como para el héroe de *Carpentier* y los de *Conan Doyle*, un rito de pasaje.

Esta clave es la única que nos permite comprender por qué todos los protagonistas abandonan el mundo utópico que han encontrado. Enriquecidos con un nuevo conocimiento, regresan al mundo de donde vienen, última fase de todo rito de transición - la reintegración en el mundo cotidiano: el vuelo hacia la ciudad y el Museo de *Carpentier*, hacia el jardín de *Cándido*, hacia la conferencia de *Conan Doyle* en el *Queen's*

Hall; las dificultades para salir del mundo mítico al final del rito son tan grandes como para entrar en él y, si difiere en cada uno de los casos el medio utilizado por aquél que ha presidido la entrada, es curioso que cada fábula propone una *evacuación aérea* de los héroes. ¿No se puede considerar entonces que la geografía fantástica sea algo muy diferente de una utopía?

Inversión frecuente de los signos de la cultura, ya desde los antiguos griegos, quimeras, fantasías, fascinación de tierras por descubrir, de selvas vírgenes, de pueblos en los límites de la humanidad, ¿no han constituido finalmente el motor más seguro del conocimiento?

El interés del mito es también de revelarnos si esta fascinación se encuentra ligada también al saber geográfico. La cita de *Carpentier* que hemos escogido colocar en epígrafe nos parece atestiguar la permanencia de esta fascinación, aunque hayan desaparecido las *terrae incognitae*. Nos falta por apreciar las condiciones en las cuales este conocimiento geográfico se desplaza fuera del marco mítico, llevando igualmente a las geografías imaginarias a refugiarse en el dominio de la ficción literaria.

LA EXPLORACION DE LA PARTICION DE LAS AGUAS O EL FIN DE LAS GEOGRAFIAS IMAGINARIAS.

Son hombres del siglo XVIII los que primero se aventuraron en el extremo sur venezolano, en los confines de Brasil. En efecto, en los años 1740, el mito acuático del "lago" es sustituido por una interrogación, también relacionada con el agua, acerca de una hipotética interconexión de los sistemas Orinoco-Amazonas. Desde mediados del siglo, los relatos recogen las informaciones de viajeros acerca de la existencia de una comunicación entre los dos ríos y, mientras que se descubre la verdadera localización de las fuentes del Orinoco, esta hidrografía compleja va a ser relacionada con el lago Parima.

Sin embargo, desde 1639, el padre *Cristóbal de Acuña* señala que el Río Negro tiene conexión con el Orinoco ³⁰. Su indicación es seguida hasta el principio del siglo XVIII por los cartógrafos, sobre todo siguiendo a *Sansón* quien, en 1656, dibuja un mapa en el cual el Caqueta, que desciende de los Andes, viene a formar el Orinoco, que comunica con el Río Negro (ver el Anexo). Pero este dato, al juzgarlo extravagante, será negado posteriormente: en el mapa que *Samuel Fritz* erige del Marañon en 1690 - y que es publicado en 1717 en las *Lettres édifiantes et curieuses*..., el Orinoco nace solo, y de los Andes. Tal posición es seguida e incluso reforzada por el padre Gumilla (1741), el cual vive sin embargo a orillas del Orinoco, pero agrega a su mapa de las misiones una cadena de montañas entre el Orinoco y el Amazonas. Es sólo un siglo más tarde (1745), después de su viaje sobre el Amazonas en 1743, y conocedor de la confirmación aportada por el padre *Román* en 1744 - quién pasará del Orinoco al Casiquiare, para llegar al Río Negro - que *La Condamine* revela, en su famosa conferencia dada en la Academia de Ciencias de París, el carácter excepcional de la conexión ³¹.

Sin embargo, la idea común, sacada del viaje de *Texeira*, según la cual el Orinoco -lo mismo que el Río Negro- es una ramificación del Caqueta o Yupura, va a persistir incluso después de los trabajos geográficos de la "*Expedición de Fronteras*", los cuales revelaron el verdadero origen del Orinoco. Después del tratado hispano-portugués de 1750, la corona de España envía en efecto en 1754 una misión cargada de elucidar la controversia hidrológica, con la finalidad de impedir las infiltraciones portuguesas y la búsqueda de esclavos, y para determinar los límites entre la Guayana venezolana y el Gran Para ³². Esa expedición, llevada por *José Iturriaga* y *José Solano*, se compone de 300 hombres y va a durar cinco años. Explorará entonces *Francisco Fernández de Bovadilla* el alto Orinoco, el Cunucunuma y el Ocamo en 1758, el Casiquiare y el Río Negro en 1759-1760. *Apolinar Díez de la Fuente* emprende también en 1759-1760 la

exploración del Padamo, luego se dirige hacia las fuentes del Orinoco: Es el primero en alcanzar el Raudal de los Guaharibos, punto más allá del cual, por miedo a los indios del mismo nombre, los guías indígenas rehusan avanzar y sugieren regresar. Los trabajos de esa comisión son de primera importancia, se fundan ciudades de las cuales algunas subsisten aún hoy, y los relevados hidro-cartográficos efectuados - compilados por Solano en su precioso mapa de 1763 - son utilizados muy pronto por los grandes cartógrafos europeos, entre los cuales *La Cruz Caño y Olmedilla*, así como *De Surville*. Sin embargo, a partir de la concepción de *Díez de la Fuente* acerca del origen del Orinoco - que relaciona con la existencia de una laguna detrás de la cadena montañosa de *Puruma* - la representación del lago legendario, la cual había sido abandonada durante cierto tiempo, ya no será la de un lago desconectado en el corazón de Guayana como sucedía con los antiguos geógrafos o historiadores, de *De Bry a Gumilla*, sino mediante el recurso a un *Lago Parime* desmesurado, que aparece en el mapa de Solano, con el cual todo un sistema hidrológico de interconexiones va a ser repensado entre las fuentes del Orinoco y el Río Negro ³³.

Ese fin del siglo XVIII es propicio para las expediciones que asocian objetivos políticos - la fijación de los límites entre las naciones portuguesa y española - con objetivos científicos. El gobernador guayanés de Angostura, Manuel Centurión, ardiente "doradista", es así investigador de un movimiento de reconocimiento sistemático de los macizos montañosos situados hacia las fuentes del Orinoco, el Caura, el Paragua, movimiento que se inicia como hemos visto con *Solano* en 1754-1760, que va a seguir con *Francisco Bovadilla* (1764-1767) y *Antonio Santos López de la Fuente* (1770-1776), y al cual vendrán a sumarse los reconocimientos hechos por los capuchinos catalanes en las fuentes del Paragua en 1772. Finalmente, es al empezar el siglo XIX que *Humboldt* y *Bonpland* realizan su famoso viaje, siendo su meta principal la de reconocer desde el punto de vista científico la comunicación

del Orinoco con el Amazonas a través del canal natural del Casiquiare, por lo cual recorren el conjunto de este sistema hidrográfico. La presentación de sus resultados y análisis constituirán una *summa* original sobre la región, poniendo fin entre otras cosas a la leyenda de la laguna ³⁴.

Alfredo Jahn (1909) y *Hamilton Rice* (1921) fueron los primeros en dar una explicación verdaderamente científica de la bifurcación. Confirmando sus trabajos, se admite hoy generalmente que la depresión del Casiquiare, ligeramente inclinada hacia el sureste, permite flujos fluviales del este hacia el oeste, sacando el Casiquiare 20% aproximadamente del caudal del Orinoco hacia el Río Negro. Debemos precisar que, contrariamente a una idea corriente, el canal del Casiquiare tiene flujo propio, el cual se dirige siempre del Orinoco hacia el Río Negro. La hipótesis formulada por el padre *Juan Ferreira* en el siglo XVIII - aunque concierne la versión según la cual el Caqueta forma al Orinoco y comunica con el Amazonas por el Río Negro - merece atención.

Estimaba dicho padre en efecto *"que esta subdivisión de brazos en ríos poderosos, que dibujan cursos contrarios, es poco regular pero no tan extraña pues no es imposible que un río, al llegar a un zócalo de mismo nivel en todas partes, se subdivide en varios brazos"*. De hecho, si el canal del Casiquiare es, en cuanto a su rol de interconexión, un fenómeno natural único en el mundo, su origen se debe sólo a un azar geológico fácil de explicar, aunque de todos modos excepcional: unas barreras rocosas bien colocadas, asociadas a bancos de arenas, impidieron la captura definitiva del alto Orinoco hacia el Río Negro y el Amazonas ³⁵.

Al quedar resuelto este enigma, permanece todavía la incógnita de las fuentes del Orinoco. Primer río de América en haber sido encontrado, será paradójicamente el último en ser totalmente reconocido.

La mayoría de las expediciones que se van a realizar durante el siglo XIX hasta mediados del XX tienen como meta alcanzar ese punto, pero ninguna lo logró. Los diferentes raudales que se suceden río arriba, pero sobre todo la presencia de los "Guaharibos", hoy conocidos bajo el nombre de *Yanomami*, con reputación de ferocidad y opuestos a todo contacto, van a constituir una barrera de las más disuasivas. Es sólo el 27 de noviembre de 1951, con la Expedición franco-venezolana muy bien equipada, dirigida por el coronel Ríquez- Irribaren y en la cual participó Joseph Grelier, que se va a llegar finalmente a las fuentes ³⁶. Desde el 1º de agosto de 1498, fecha en la cual Cristóbal Colón ve por primera vez las bocas del Orinoco y coloca en las fuentes de éste el Paraíso Terrenal sobre un cerro en forma de mamelón, se habrá necesitado más de cuatro siglos y medio para que el origen del Magno Río sea finalmente explorado. La "*Terra incognita*" ya no existe. ³⁷

O, mejor dicho, el Dorado existe todavía, pero el mito ya tiene otros contenidos, sean económicos ó geopolíticos. El conocimiento parcial del medio físico, del medio ambiente y de las sociedades indígenas no ha podido sino alimentar ilusiones sobre las potencialidades que recela este espacio sin fin: entre los ríos, millares de kilómetros cuadrados quedan todavía por recorrer y entretienen los sueños del desarrollo, incluso cuando descansan sólo sobre arena.

Con muchos errores, muchas incertidumbres, en particular en cuanto a los objetivos del "*desarrollo*", la exploración sistemática toma forma en los años 1960-1980, sea que se oriente hacia la antropología, o hacia la ecología, o la gestión de recursos naturales, sea que la domine la afirmación de soberanías nacionales: con las tecnologías modernas, los medios aerotransportados y los satélites, la "*Terra incognita*" pierde sus últimos secretos. Y con ella, sus inmensas riquezas telúricas... otra quimera.

NOTAS:

1- Una versión más profunda de este texto ha sido publicada en la revista *L'Homme* (122-124, dic. 1992, XXXII (2-3-4), pp. 271-308, bajo el título "La Conquête de l'Inutile, les géographies imaginaires". Agradecemos muy particularmente a Jacqueline Clarac de Briceño por su traducción del texto en español.

2- Es a Sebastián de Belalcázar (Benalcázar) que se debe la expresión "El Dorado". Este nombre designará primero al cacique de Guatavita, luego al reino de éste- bajo la forma de un lago- finalmente, a todo país supuesto riquísimo. Los "conquistadores" nunca encontraron a tal príncipe; el hecho parece referirse, antes de la conquista española, a ceremonias o ritos que practicaban los caciques de la región en ciertas lagunas, ya que los lagos eran sagrados entre los Chibchas (Martínez-Mendoza, 1967). Del lado de los propios "conquistadores", Gonzalo Pizarro establece por primera vez la relación entre el hombre dorado y un lago dentro de una carta que escribe al rey en 1542, y es tardíamente que Jiménez de Quesada hablará del Dorado en su *Epítome* (1550); mencionará también las prácticas comerciales de los Muisca relativas a panes de sal extraídos de un lago salado situado cerca de una gran ciudad con inmensas efigies de oro y, más tarde, sus costumbres de enterrar oro y esmeraldas en selvas y lagos; la idea de ofrendas a un lago sagrado es retomada por Castellanos en sus famosas elegías (1570-80). Luego los cronistas siguientes edulcoran estos relatos: Antonio de Herrera en 1615 hace del indio dorado capturado en Quito un embajador muisca que había ido a pedirle alianza militar al Inca; Pedro Simón (1621-23) asociará la ceremonia sacrificial del lago a un culto observado cuando echaron a una princesa adúltera al lago Guatavita, y Juan Rodríguez Fresle (1626) se refiere al antiguo ritual de investidura del sucesor del antiguo ritual del Zipa de Bogotá... Finalmente, en el siglo XVIII, Basilio Vicente de Oviedo localiza al Dorado en el río Ariari, cerca del Orinoco, país tan rico que cada día un joven cubierto de polvo era ofrecido en sacrificio sobre un altar... (Cf. Hemming, 1978:97-109).

3- Antes de que empezara la búsqueda del Dorado, es a la del fabuloso "país del Meta" que se consagrarán las primeras expediciones. Es así como en 1531-32 Diego de Ordaz, al tomar el camino del Orinoco, recibirá de los indígenas la información según la cual se llegaba a un país rico en oro y piedras preciosas cuando se remontaba el Meta. Esta primera forma del mito parece corresponder a cierta realidad, la de la opulencia del reino Muisca, situado en las mesetas andinas y descubierto por Jiménez de Quesada en 1537. Es muy posible que, por medio de los intercambios, desde el curso superior del río Meta, la información haya llegado a los pueblos de los márgenes del Orinoco, a través de los cuales llegaría luego a

Ordaz. Esta tesis de la intercomunicación entre Chibcha y Caribes es refutada por D. Ramos Pérez (1973:32). Sin embargo se sabe que lo mismo objetos como noticias circulaban ampliamente, a menudo en el marco de redes de intercambios, entre los grupos amerindios. F. de Berrio (1598-1606) no encuentra acaso una manta tejida en una aldea del río Paragua? Ya Humboldt había notado que “desde el estado de sociedades nacientes, el intercambio de ideas precede hasta cierto punto el intercambio de productos”; más recientemente, el trabajo de C.H. Langebaek (1987) confirma nuestro punto de vista. Cualquiera haya sido la realidad, hubo expediciones que, con la finalidad de averiguar la existencia de tal reino y apropiarse sus tesoros, se lanzarán por el Orinoco y los Llanos, aunque sin éxito y, a veces, con interrupciones dramáticas. Las llevarán adelante Herrera en 1534, Ortal 1536, Sedeño en 1538, Spira en 1535-38- quien alcanza el alto Meta y constata que no existe tan famoso reino pero oye hablar, sin embargo, de un país situado hacia el sur, donde viven las Amazonas sin hombres- y Federman en 1537-39, llegando este último a un reino rico, el descubierto por Quesada dos años antes.

4- La fase propiamente dicha de la búsqueda del Dorado, de la Casa del Sol y del cacique Dorado, iniciada como hemos visto con la expedición de Benalcázar, sigue con la expedición de Felipe de Hutten (1541-45). En la misma época, lo mismo Pérez de Quesada (1540-42) como Gonzalo Pizarro (1541-42) fracasarán en sus tentativas. La búsqueda del “país de los Omeguas” o de los “Guarica” de los cuales Hutten había oído hablar en su viaje, es la nueva forma de mito que en adelante inspirará a los exploradores. Es dentro de este marco que han de inscribirse las expediciones de Pedro de Ursua (1559) y de Martín de Póveda (1566) lanzadas desde el Perú y, desde los Llanos, las de Maraver de Silva (1568-69), de Fernández de Serpa (1570), de Jiménez de Quesada (entonces de una edad ya avanzada), quien sondeó durante tres años (1569-71) los Llanos y el sur del Orinoco, de Francisco de Cáceres (1575), así como el primer viaje de Antonio de Berrio (1584), quien había heredado de Quesada la gobernación del Dorado.

5- Es durante su primera exploración que Berrio habría recogido la información de un indio prisionero, según la cual existiría en la cima de una alta montaña una inmensa laguna llamada Manoa, que prolongaría las grandes provincias de Guayana hasta el Marañón (según Gumilla, 1791:I:356, la palabra “Manoa” significaba “laguna” o “lago” en Achagua). En adelante y si se exceptúa la búsqueda de la laguna de Caracana (1591-1600), otro avatar del mito, que se suponía situada en los Llanos, probablemente en la región de Apure - la búsqueda del imperio del Dorado se lleva hacia Guayana, el único espacio todavía sin explorar, hasta su desaparición. Sobre esta región circulaban diversas creencias, algunas

desde 1562, a propósito de la existencia del Dorado en Guyana, otras que provienen de los mismos indígenas guayaneses y se refieren a una fabulosa laguna llena de objetos de oro gracias a la costumbre de echar ahí las posesiones de los muertos. Las expediciones se efectuarán en las montañas y selvas circunscritas por el Orinoco hasta el Esequibo:

Citemos, desde el Orinoco, las múltiples tentativas de Antonio de Berrio (1584-95) y de su hijo Fernando (1598-1606 y 1620), la de Raleigh (1595) y las ordenadas por Manuel Centurión (1771-72 y 73-74); desde el Esequibo, las de Keymis (1596) y de Horstman (1739-40).

6- Ya desde el tiempo de Antonio de Berrio había circulado el rumor que corría en el Perú, según el cual los Incas se habían refugiado en lejanas regiones situadas hacia el este, llevando sus tesoros con ellos. Los Incas habían sustituido a los Omeguas y la fábula del Dorado se superponía a otra, la del Paititi. La amalgama más fantástica de todas estas leyendas es la composición imaginativa elaborada por Raleigh.

Su libro gozará de gran popularidad en Europa y será traducido y editado en varias lenguas, contribuyendo a difundir el mito; los mapas de Jocondius Hondius y de Teodoro de Bry, impresos en 1599, que reflejan las informaciones de Raleigh y su teniente Keymis, tomarán eficazmente la continuación.

7- Acerca del tema ver también: Bayle, 1943, Gandía, 1946, Ojer, 1960 y 1966, Ruiz, 1959, Hemming, 1978, Sozina, 1982.

8- Se debe suponer que las informaciones recogidas de los indios durante los contactos pacíficos, o de los prisioneros, respondían a preguntas que debían ser directas en razón de la dificultad de la comunicación lingüística - lo que explica que los nombres de Manoa, la existencia de la laguna y del oro sean confirmados tan a menudo por ellos. Además, no nos podemos contentar con afirmar sin matices que los indios mentían para quitarse a los españoles de encima; sería ignorar el temor inmensurable que les causaban esos seres extraños, esos poderes que no debían ser contrariados: hubo por consiguiente siempre- aunque siempre más lejos- alguna laguna a orillas de la cual se desarrollaban ricas naciones, y los indios trataban sin duda de contestar a las preguntas en función de sus conocimientos (por ejemplo, cuando dirigían a los españoles hacia las aldeas Omagua o las grandes sociedades ribereñas del Amazonas).

9- Hoy, triste coincidencia, el mito del Dorado resurge más que nunca en estos lugares que acaban de conocer una formidable carrera hacia el oro. Es la lamentable realidad: 40.000 buscadores de oro a partir de 1987 en Brasil; las pistas de aterrizaje y los puntos clandestinos de minas de oro se han multiplicado dramáticamente hacia fines de 1988 en Venezuela (Cf.

Bortoli, en la Iglesia en Amazonas, 1989,45) y en 1990, a nivel de las fuentes del Ocamo y del Cuntinamo (información recogida por C.Alés y J. Chiappino) . Como consecuencias de esto, recordemos aquí el indignante episodio de la masacre de Yanomami en Mashimu, perpetuada en 1993.

10- Cf. la carta de Vicente Díez de la Fuente a D. Manuel Centurión, fechada en Guirior el 3 de julio de 1776, "relatandole lo que a sucedido a los expedicionarios que fueron al descubrimiento de la Laguna Parima y Dorado", en D. Ramos Pérez (1973:681-683). Es Laurence Keymis, lugarteniente de Raleigh, quien obtendrá la información de la existencia de una laguna "Parime", que identifica como la del emperador indígena El Dorado y su capital Manoa, cerca de las fuentes del Rupuruni. Son esta última localización de la laguna y su denominación que van a prevalecer en la cartografía hasta el siglo XIX. Inspirado por el Itinerario de L. Keymis, y según los cálculos de Raleigh para llegar a la famosa laguna, el cirujano alemán Horstman descubre que hay sólo un lago pequeño, que los Makushi llaman "Amaku", en un espacio reducido entre el Rupuruni y el río Maho, afluente del Parima (Uraricuera) que se echa en el río Branco. En Europa termina la leyenda, pero la noticia de esta nueva expedición no parece haber tenido la misma repercusión en los habitantes de América, y la creencia en un Dorado-minero, esta vez, sobrevivirá hasta las expediciones de M. de Centurión.

11- De hecho, un libro completo podría ser consagrado a la historia del desarrollo de la cartografía orinoquiana en la segunda mitad del siglo XVIII, por la complejidad de sus peripecias; retomamos esta historia en la tercera parte del presente artículo.

12- *Carpentier*, 1956: 276. Se supone que esta escena sucede en la cima del Cerro Autana, esa "capital de las formas", verdadera "catedral gótica" de "peñas telúricas", que se erige de manera impresionante encima de la selva y que es un alto lugar mitológico piaroa; de aquel sitio, la "tribu sanguinaria" de la cual habla Fray Pedro sería entonces la de los Yanomami, todavía no contactada en esa época gozaban de la más terrible reputación de parte de las etnias vecinas, especialmente los Ye'Kuana.

13- Como lo recuerda *Bernardo Sesé* (1984), la obra de Carpentier se inscribe en el movimiento del "realismo mágico" que se afirma después de la segunda guerra mundial y cuyo ciclo termina probablemente con la barroca desmedida de Cien Años de Soledad (1967) de Gabriel García Márquez. Su fermento fue el movimiento llamado indigenista (1930-1940) que integró el indio a la literatura. Es cierto que Alejo Carpentier se sitúa en la articulación de los autores "realistas" y "mágicos" ; los primeros surgieron del naturalismo europeo de Zola, cuyos representantes

en América Latina han explotado la vena, tal como Rómulo Gallegos u José Eustaquio Rivera (La Vorágine, 1924), mientras que los segundos, tales como Húlio Cortázar, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa, y sobre todo Gabriel García Márquez, han contribuido ampliamente a la corriente de la "vía mágica" en la literatura latinoamericana de los últimos treinta años.

14- Durante su estada en Venezuela de 1945 a 1959, Carpentier efectúa numerosos viajes al interior del país y particularmente hacia el Amazonas y la región de la Gran Sabana, aquel "Mundo perdido" del Dorado: durante los años cuarenta publica unos relatos de viaje en El Nacional de Caracas, bajo el título general de "Visión de América", los cuales darán inicio a sus crónicas (198: 295-341).

15- Lo "Real maravilloso en América" (1948) retomado en Carpentier (1985: 180-181-182). Frente a la desmedida de los paisajes al sur del Orinoco y la pregnancia de los mitos amerindios Carpentier escribirá: "... América reclama su lugar dentro de la universal unidad de los mitos, demasiado analizados en función exclusiva de sus raíces semíticas o mediterráneas [...] Hay en América una presencia y vigencia de mitos que se enterraron, en Europa, hace mucho tiempo, en las gavetas polvorientas de la retórica y la erudición. En 1780 seguían creyendo los españoles en el paraíso de Manoa, a punto de exponerse a perder la vida por alcanzar el mundo perdido, reino del último Inca, visitado antaño, según fantásticas versiones, por Juan Martínez, mal guardador de pólvoras de Diego de Ordaz [...] Y es que América alimenta y conserva los mitos con los prestigios de su virginidad, con las proporciones de su paisaje, con su perenne Revelación de Formas - revelación que dejó atónita, no hay que olvidarlo, a la España de la conquista [...]. De ahí que la Gran Sabana - confundida con El Dorado - fuese siempre excitante para el don adivinatorio de los poetas, una fascinante luminaria para esos otros poetas que fueron los aventureros capaces de jugar la vida contra la fe de una leyenda. Y no se me diga que hablar de la virginidad de América es lugar común de una nueva retórica americanista. Ahora me encuentro ante un género de paisaje que veo por vez primera..."

16- Sobre la forma como se integra generalmente lo geográfico en las novelas de Carpentier, consultar el análisis de Claude Dumas (1988: 55-66).

17- Citemos en particular este pasaje (Carpentier, 1971:151) "El doctor Montsalvatje, erguido junto a la hoguera, señalaba las mesetas lejanas que se pintaban en azul profundo hacia donde iba la luna: "Nadie sabe lo que hay detrás de esas formas", decía con un tono que nos devolvió una emoción olvidada desde la infancia. Todos tuvimos ganas de pararnos, de

echar a andar, de llegar antes del alba a la puerta de los prodigios. Una vez más rebrillaban las aguas de la Laguna de Parima. Una vez más se edificaban, en nosotros, los alcázares de Manoa. La posibilidad de su existencia quedaba nuevamente planteada, ya que su mito vivía en la imaginación de cuantos moraban en las cercanías de la selva - es decir: de lo Desconocido”.

18- Buscando el “mejor de los mundos”, Cándido desembarca en el Nuevo Continente, en “Buenos Aires”. Pone en la parrilla a un Jesuita en el Paraguay y huye, penetrando en una gran pradera donde mata a dos monos para que no violen a dos muchachas (se trata de cuartos de hombres, y las muchachas son sus propias esposas!); antes de hundirse en un bosque lo asaltan los Orejones, que son unos antropófagos testarudos.

19- Carpentier (1971-11ª edición : 166, 191) habla así de “un pasadizo abovedado, tan estrecho, tan bajo, que me pareció imposible meter la curiara por ahí. Y, sin embargo, nuestra embarcación se introdujo en ese angosto túnel, con tan poco espacio para deslizarse que las bordas rasparon duramente unas raíces retorcidas” - Llegado al término de la primera prueba, es decir, vencer la selva, el narrador prosigue: “... subiendo siempre, navegando tramos de torrentes entre una cascada y otra cascada, caños quietos entre un salto y otro salto, obligados a izar las barcas al compás de salomas de peldaño en peldaño, hemos alcanzado el suelo en que se alzan las Grandes Mesetas”.

20- En la descripción que hace Raleigh del imperio de Guayana, se consigue una fortaleza de montañas a lo largo de una gran depresión en el centro de la cual se levanta Manoa, a cuyo acceso se llega por un solo río - el Caroní - protegida por una selva impenetrable, no tiene en efecto acceso ni por mar ni por tierra. Pero podemos pensar también que hay en el texto de Voltaire una reminiscencia del relato de Charles de la Condamine (1745) acerca del paso del famoso Pongo de Manseriche: “Es un camino que el Marañón [...] se abre a sí mismo en medio de las montañas de la Cordillera al cavarse un lecho entre dos murallas paralelas de peñas cortadas casi verticalmente”. Contrariamente a Raleigh que remonta el Orinoco, Cándido, después de un mes de caminata baja el río, como La Condamine encuentra y baja el Amazonas; además, éste se dirige también a Cayena, luego a Surinam. En el caos geográfico presentado por Raleigh, el Orinoco permite penetrar directamente en el Perú hasta llegar a Quito. Esto hace pensar que es posible alcanzar el imperio de Guayana desde ahí, dejándose llevar por el agua y después de franquear los raudales del Orinoco y del Caroní - recordemos que la travesía tumultuosa de Cándido debajo de la bóveda rocosa dura veinticuatro horas.

21- Al salir del Pongo la Condamine (ibid.) observa un contraste sorprendente entre el mundo domesticado al cual estaba acostumbrado y el de las bajas tierras: "al llegar a Borja me encontré en un nuevo mundo, alejado de todo comercio humano, sobre un mar de agua dulce, en medio de un laberinto de lagos, ríos y canales, que penetran de todos lados una inmensa selva accesible sólo a través de ellos. Encontraba nuevas plantas, nuevos animales, nuevos hombres".

22- Se sabe que Voltaire conoció los escritos de Garcilaso de la Vega. Además, la Condamine hace alusión él mismo a los Incas pintados por Garcilaso cuando ofrece su visión de los Amerindios.

23- "El reino donde estamos es la antigua patria de los Incas, que salieron muy imprudentemente de allí para ir a subyugar parte del mundo, y fueron finalmente destruidos por los españoles. Los príncipes de su familia que quedaron en casa fueron más sabios" (Voltaire, 1966:217) (Trad. de Jacqueline Clarac para el presente texto). En el relato de Raleigh los pueblos del valle grande son los Orejones y los Epuremei. Observamos que los "Orejones" son citados aquí como siendo habitantes del "Dorado", lo que da poco a poco más coherencia al rompecabeza elaborado por Voltaire en Cándido, a partir de numerosos préstamos (recordemos además que esos Orejones eran dignatarios encargados de vigilar la administración de las provincias conquistadas por los Incas).

24- Es sin bandidos, sin envidia y sin celos, y la justicia es un parlamento donde son inútiles las cárceles; es sin jerarquía, cada jefe de familia es sacerdote, el gobierno provee todas las necesidades de sus súbditos y al Dios único se le agradece por sus bondades: No son los sacerdotes que gobiernan, censuran, enseñan y condenan. Sin esclavos, el país es anticolonialista y se circula libremente entre las fronteras. Pacifismo, salud, orden, tolerancia, cortesía, elegancia y desinterés se oponen a beligerancia, males, caos, represión policiaca, inquisición, vicio y avaricia.

25- Voltaire lleva en efecto el relato al punto definido por C. Lévi-Strauss (1967:407) como lugar de pasaje del pensamiento mítico al pensamiento filosófico, "donde el pensamiento mítico se supera a sí mismo y contempla, más allá de las imágenes aún pegadas a la experiencia concreta un mundo de conceptos liberados de esta servidumbre, y cuyas relaciones se definen libremente".

26- Le da aquí el papel de defensor del "derecho a la diferencia" en el mundo científico, debate que estuvo de actualidad a finales del siglo XIX en la Inglaterra victoriana, donde la polémica relacionada con la teoría de Weissmann desencadenaba las pasiones (cf. Weissmann, 1882, 1889;

Wallace, 1889). En este contexto, el profesor Challenger se parece más bien al profesor Thomas Huxley o al físico Tyndall, fervientes defensores del evolucionismo. Por cierto, Conan Doyle no participó en este debate pero, inspirado por los viajeros del siglo XIX en el Amazonas y por la veta de las novelas de Julio Verne tales como "Le Superbe Orénoque" (1898) y "Voyage au Centre de la Terre" (1864), ¿no podemos considerar que se une al realismo mágico iberoamericano, con su mundo perdido del Dorado, en su dimensión de tierra imaginaria poblada de especies endémicas?...

27- Tomando en cuenta la época del relato, a fines del siglo XIX y principios del XX, los protagonistas se marchan evidentemente por el río, a la búsqueda del mundo perdido. Pero, mientras que Carpentier penetra en las altas mesetas por el norte y no por el Orinoco, Conan Doyle y sus héroes llegan por Belem do Para y Manaos, es decir, por el Río Negro. El "Mundo perdido" incluye, según nos parece, las altas mesetas conocidas bajo el nombre de Gran Sabana, y muy probablemente el Roraima-Tepuy. Sin embargo, si nadie duda que se trata del borde de la meseta guayanesa, el mundo de Conan Doyle ha podido ser localizado, a lo largo de la frontera venezolana - brasileña, en lugares tan variados como la Piedra del Cocuy, el Pico de la Neblina, el Pico Fernando de Lesseps, la Sierra de Pacaraima, o en uno de los Tepuyes de la Gran Sabana: más de 700 Kms. a vuelo de pájaro... que corresponden de hecho a esta última región reputada inaccesible y hacia la cual convergen los viajeros en la segunda mitad del siglo XIX, trátase del naturalista Wallace (1853) en el Amazonas y el Río Negro, el botánico Spruce (1953-54) en el río Negro y el Casiquiare, o Chaffanjon (1886-87) hacia las fuentes del Orinoco. Pero le sirve muy particularmente de modelo el geógrafo Richard Schomburgk, quien viaja en 1838-39 en la Sierra Pacaraima y camina en 1842, en compañía de su hermano, por el ala sur de la Gran Sabana, donde procura vanamente la ascensión del monte Roraima, que ellos son los primeros en describir. La ascensión de éste se realiza finalmente en 1884, con los naturalistas ingleses Everhard Im Thurn y Harry Perkins. Al llegar a la cima descubren especies vegetales y animales extraordinarias, cuyas formas y adaptación nunca habían sido descritas anteriormente: ¿Cómo no habría influenciado a Conan Doyle el relato de esta exploración? Escuchemos la descripción que hace Carpentier (1985:169-171) de esta región: "...súbitamente, con brusquedad que nos arranca un grito de asombro, el suelo ha saltado a cuatro mil pies de altitud. Nada ha variado en la naturaleza, aparentemente. Pero un colosal peldaño de roca, desnudo y liso, ha levantado la selva entera, la ha aupado de una sola vez, para acercarla a las nubes. [...] sobre este paredón se asienta la inmensa terraza que sirve de base y tierra al alucinante mundo geológico de la Gran Sabana, virgen de las rocas, hasta hace poco mundo perdido, secular asidero de mitos, cuyo

ámbito misterioso, inescalable, sin caminos conocidos ni accesos aparentes, se confundió durante siglos con El Dorado de la leyenda - ese fabuloso reino de Manoa, de imprecisa ubicación, que los hombres buscaron incansablemente, casi hasta los días de la Revolución Francesa, [...] como una fortaleza lunar, en el centro de la primera planicie que aparece al cabo de tanta y tanta selva”...

28- Las grandes expediciones emprendidas a partir de los años 70 han aportado al mundo lo que queda del Dorado: precipicios como el de Sarisariñama, Tepuys con cimas pobladas de vegetales carnívoros, batracios sobrevivientes de eras geológicas anteriores; todo para re-animar lo fantástico (ver por ej. Huber, 1986, Pouyllau y Seurin, 1985; Shubert y Huber, eds., 1989).

29- Challenger declara: “La apertura secreta se disimula ocho-cientos metros más arriba, del otro lado del río. No hay claros entre los árboles. He aquí lo que es a la vez maravilloso y misterioso” (Conan Doyle, 1979: 133).

30- Al leer a Cristóbal de Acuña, no se puede estar seguro que se trate del Casiquiare, lo que pensaba también la Condamine, como lo atestigua luego la representación en muchos mapas de una comunicación que se hace via las ramificaciones del Caqueta. Un siglo después de Orellana, una expedición es llevada por el portugués Pedro Texeira (1637-39) sobre el Amazonas y el Napo, que lo lleva de Para a Quito; con la misión de reportar el curso del río, los padres Acuña y Artiega participan en el viaje de regreso. Acuña (1925) señala un “río de oro” (el Iquiare, afluente del Yupura) cuyos habitantes hacen comercio de este metal con los Manauss. El padre Fritz (1922) menciona luego este río en su diario (1687) y habla también de las láminas de oro batido que los Manauss intercambian con los ribereños del Iquiare. Pero es en vano que la Condamine buscará rastros del río, del lago y de la mina de oro: Todo desapareció como palacio encantado. De ahí, sin embargo, el fundamento de la fábula del “Lago Farimé” y del “Dorado”. Contrariamente a la leyenda de las Amazonas (perpetuada por la Condamine) Humboldt acredita también tales datos. El oro encontrado durante el viaje de Acuña y luego por Fritz, así como el oro mencionado por los pueblos del Orinoco, no vendría de los Andes: “¿Habría lavado de oro más hacia el sur (del Guaviare), hacia el Vaupés, el Iquiare y el Yurubesch? Es ahí donde Felipe de Hutten fue el primero en buscar el Dorado, realizó esa batalla contra los Omaguas, tan célebre en el siglo XVI [...] . Es probable que el oro de Guayana vino del país situado al este de los Andes”. En realidad, había también las “minas de oro” del triángulo guayanés Caroni - Mazaruni - Cuyuni, que ya eran utilizadas

por los indios en tiempo de la Conquista (Ver Whitehead 1991; Rivet, 1923).

31- Manuel Román fue un jesuita instalado en el Orinoco medio desde 1734. Desde hacía algunos años, las misiones del Orinoco oían hablar de incursiones repetidas por parte de cazadores de esclavos en las poblaciones indias; de modo que en 1744, emprende ese jesuita una expedición sobre el alto Orinoco, para poner fin a tales prácticas. Es cuando encuentra a un traficante de esclavos, el portugués Francisco Javier Morales, quien piensa navegar sobre el Río Negro. Decidido a desvelar el enigma, el padre Román sigue a este aventurero hasta el Río Negro y constata así la conexión. Juan Fereira, rector del colegio de los jesuitas del Pará, escribe a París a la Condamine y le informa del descubrimiento del padre Román, lo que cae muy bien para confirmar los testimonios recogidos durante su paso por Manaus; poco antes, sin embargo, en su libro *El Orinoco Ilustrado* (1741), el padre Gumilla negaba todavía esta realidad y persistirá algún tiempo en su error, al publicar en 1745 la segunda edición de su texto, bajo el título *El Orinoco ilustrado y defendido*. Desgraciadamente, el mapa elaborado por el padre Román desapareció.

32- Recordemos aquí que el reconocimiento científico del canal del Casiquiare ha tenido un papel importante en la historia del Amazonas venezolana. La presencia de raudales como los Maypures y Atures sobre el Orinoco medio, cerca de Puerto Ayacucho, separa en efecto el Territorio Federal Amazonas del resto de Venezuela.

33- Acerca de la Expedición de los Límites y sus aportes, ver Ramos Pérez, 1946; Díez de la Fuente, 1954; Solano, 1954. Díez de la Fuente recibió sus ideas acerca de la formación del Orinoco de los indígenas especialmente de un cacique makiritare (Ye'kuana), con el cual comunica gracias a un intérprete urumanavi, cuando se encuentra frente al Raudal de los Guaharibos. Este le indica que, al remontar el Ocano, se llega al río Parima (que ellos llaman Paruma, Parime u Orinoco Grande), el cual corre detrás de una cordillera llamada Purumas; se puede entonces viajar sobre dicho río hasta donde nace el Orinoco, el cual se forma como es frecuente a partir de otros ríos, y seguir navegando sobre otro brazo que va a Río Negro. Díez de la Fuente comprende que este río Paruma se echa en una laguna entre las montañas frente a él, y que bota su excedente por debajo de una piedra, formando - lo mismo que en el caso de las fuentes del Caroní - una multitud de brazos y raudales hasta formar el Raudal de Guaharibos; el Orinoco no nace entonces directamente de la laguna de Parima, lo que es indicado en el mapa de Solano y lo será también en los mapas posteriores.

34- Ver Bovadilla, 1964; Mataro y de la Garriga, 1960; leer también, acerca del tema del Casiquiare, a Humboldt, 1819 (*Relation historique...*, 1ª parte, tomo II, Paris, Maze, libro VIII, vol. 2): 527-540; y, acerca de las fuentes del Orinoco, del "Dorado", de Manoa y del "lago Parimé", ver *ibid.*, 559-718.

35- La cuenca del alto Orinoco pertenece por consiguiente, de facto, a dos cuencas: la del Amazonas vía el brazo del Casiquiare y el Río Negro, y la propia del Orinoco. (La carta del padre Fereira fue publicada en "El Viajero Universal o noticia del mundo antiguo y nuevo", Madrid, 1797, XIII, carta CXC: 206).

36- Citemos el viaje de Agustín Codazzi (1837-38), quien incorpora sus notas en el establecimiento del primer mapa moderno de Venezuela, así como la expedición del alemán Roberto Hermann Schomburgk a cuenta de Inglaterra en 1838-39. Este último, al remontar el Esequibo desde la Guayana inglesa hasta el río Branco y el Uraricuera, pasa a la vertiente venezolana y desciende por el Padamo hasta el Orinoco; llegará al Brasil por el Casiquiare y el Río Negro: su viaje es esencialmente geopolítico, pues los británicos sacarán de ahí las famosas "líneas Schomburgk" que servirán sus pretensiones sobre la Guayana venezolana. En 1833-54 el botánico inglés Richard Spruce elabora el proyecto- que abortará - de ganar las fuentes del Orinoco desde San Carlos de Río Negro; explora entonces el Cunucunuma y regresa por el Casiquiare y el Pasimoni hasta San Carlos. Entre 1855 y 1876, el viajero "universal" venezolano, Don Francisco Michelena y Rojas recorre prácticamente el conjunto de la red fluvial de la Provincia del Amazonas: El francés Jules Crevaux explora en 1880-81 el Guaviare, poderoso afluente andino del Orinoco, y recoge unos datos tan precisos que todavía hoy son de actualidad. Después de un primer viaje efectuado sobre el Orinoco y el Caura en 1884-85, el francés JeanChaffanjon procura en 1886 alcanzar las fuentes del Orinoco; al llegar al Raudal de Guaharibos, sigue solo, durante dos días, remontando a pie, y regresa persuadido de haber cumplido la meta.

Para en seco al conde Stradelli quien, después de haber acompañado en 1882 a la comisión de Frontera (encargada de fijar los límites entre Brasil y Venezuela) especialmente sobre el Padauri y el Mareri, llega en marzo 1887 a Caracas con el proyecto de tentar la aventura. Sin embargo, Chaffanjon no había ido más allá del Raudal de los Waika, a más de 100 kms. de las fuentes, y se necesitarán aún más de sesenta años para llegar allí. Así es como en 1897 los venezolanos Guillermo Escobar y Guillermo Level fracasan en su viaje a las fuentes; en 1900 el gobernador del Territorio Amazonas, Tavera Acosta, retoma el itinerario de Humboldt y recoge algún material etnográfico, pero su proyecto de exploración de las

fuentes del Orinoco no logra realizarse. Igual pasó con el etnólogo alemán Koch Grünberg quien, después de efectuar múltiples expediciones entre 1903 y 1924 muere de paludismo sobre el Río Branco. Hacia las fuentes del Orinoco, siempre sin éxito pero alcanzando sus primeros afluyentes, se suceden el geógrafo inglés Hamilton Rice (1919-20), Herbert Spencer Dickey (1930) e Hilario Itriago (1942) mientras que, desde Brasil, Félix Cardona (1945) gana la región de las fuentes del Siapa. Finalmente, la expedición "Orinoco-Amazonas" (1950-1951), llevada por el francés Alain Gheerbrandt, no pudiendo llegar a las fuentes del Orinoco por miedo a los Yanomami, explora un poderoso afluyente de este último, el Ventuari, y franquea la Sierra Parima, al llegar a Boa Vista por el Uraricuera (cf. Vila, 1952; Lichy y de Civrieux (1948): 7-18; Cocco, 1972: 47-94; ver también Chaffanjon, 1889; Codazzi, 1940; Crevaux, 1883; Gheerbrandt, 1952 a y b; Koch-Grünberg, 1917-1928; Michelenas y Rojas, 1867; Rice, 1921; R.H. Schomburgk, 1840 a y b, y O. A. Schomburgk, de., 1841).

37- Cf. Grelier, 1954; Anduze, 1956; Lichy, 1978; Rísquez-Iribarren, 1962.

BIBLIOGRAFIA

Acuña, C. DE:

1925 *Nuevo Descubrimiento del gran río de las Amazonas*, Barcelona, Editorial FTD. (Ed. orig. 1641).

Anduze, P.:

1956 *Shaliliko*, Caracas, Gráficos Ilustraciones.

Bayle, C.:

1943 *El Dorado fantasma*, Madrid, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad.

Berrio, A. De:

1973 "Relación de lo sucedido en el descubrimiento de Guayana y Manoa" (Trinidad 1593), in D. Ramoz Pérez, *El Mito del Dorado*: 665-667.

Bovadilla, F. Fernández De:

1964 "Relación de viaje que hice desde Guayana al Alto Orinoco...", in Antonio A. Moreno, de. *Relaciones geográficas de Venezuela*, "Viaje que hizo Don Francisco de Bovadilla, desde la Guayana venezolana al alto Orinoco, año de 1765". Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional 70: 387-398.

Cabrera Sifontes, H.:

- 1979 *Verdad del Lago Parima y episodios guayaneses*, Caracas, Ediciones Centauro.

Carpentier, A.:

- 1971 *Los pasos perdidos*, Col. Ideas, Letras y Vida, Cía G^a de Ed., México.
1985 *Visión de América*, en *Obras Completas* de A. Carpentier, Vol. VIII (Crónicas), 1 (Arte, literatura, política), Siglo XXI editores, México.

Castellanos, J. De:

- 1589 *Elegías de varones ilustres de Indias*, Madrid.

Caulin, A.:

- 1779 *Historia corográfica natural y evangélica de la Nueva Andalucía*, Madrid.

Chaffanjon, J.:

- 1889 *L'Orénoque et le Caura. Voyage aux sources de l'Orénoque*, Paris, Librairie Hachette. (1er édition parue en cinq livraisons, sous les titres "Voyages à travers les llanos du Caura" et "Voyage aux sources de l'Orénoque" dans *Le Tour du Monde*, tome LVI, 1889.)

Cocco, Y.:

- 1972 *Iyëweiteri. Quince años entre los Yanomami*, Caracas, Escuela técnica popular Don Bosco.

Codazzi, A.:

- 1940 *Resumen de la Geografía de Venezuela*, Caracas, Biblioteca venezolana de Cultura, 3 vol. (Ed. orig. Paris, 1841).

Conan Doyle, A. Sir:

- 1979 *Le Monde perdu*, Paris, Le Livre de Poche. (Ed. orig. The Lost World, 1912).

Crevaux, J.:

- 1883 *Voyages en Amérique du Sud*. Paris, Hachette.

Diéz de la Fuente, A.:

- 1954 *"Reconocimiento del Orinoco y del río Negro en la confluencia de ambos..."*, in D. A. de Altolaguirre y Duvalé, *Relaciones geográficas de la Gobernación de Venezuela 1767-1768*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República de Venezuela: 289-304.

Duchet, M.:

- 1971 *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Paris, Maspero.

Dumas, C.:

- 1988 *"Géographie caraïbe et romans d'Alejo Carpentier"*, Actes du Colloque de Pointe-à-Pitre (1984), Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux: 55-66.

Febres Cordero, J.:

1946 *Los Dorados y el Parime*, Acta Americana 1-2: 26-44.

Fritz, S.:

1717 "Description abrégée du fleuve Maragnon & des missions établies aux environs de ce fleuve. Tirée d'un mémoire espagnol du P. Samuel Fritz, missionnaire de la Cie de Jésus", in Lettres édifiantes et curieuses...recueil XII: 212-231.

1922 *Journal of the travels of father Samuel Fritz*, Edmunson G., de, Hakluyt Society. (1^{re} éd. in P. Maroni, Noticias auténticas del famoso río Marañon... Madrid, Impr. de la Real Academia de Historia, 1889).

Gallegos, R.:

1941 *Canaima*, Buenos Aires, Espasa-Calpe Argentina S.A.

Gheerbrandt, A.:

1952a *L'Expédition Orénoque-Amazone*, Paris, Gallimard

1952 b *Des Hommes qu'on appelait Sauvages*, Paris, Marin.

Gilij, F.S.:

1965 *Ensayo de historia americana*, Caracas, Biblioteca de la Academia de la Historia, 71-73. (1^{re} éd. Rome, 1782).

Gonzales Oropeza, H.:

1987 *Atlas de la historia cartográfica de Venezuela*, Caracas, Enzo Papi.

Grelier, J.:

1954 *Aux Sources de l'Orénoque*, Paris, la Table Ronde.

Gumilla, J.:

1741 *El Orinoco Ilustrado, Historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudelosos vertientes..* Madrid, Manuel Fernández (2^o éd.: *El Orinoco ilustrado y defendido*, 1745.)

1791 *Historia natural, civil y geográfica de las Naciones situadas a las riveras del Orinoco*, Barcelona, Imprenta Carlos Gilbert y Tutó.

Hemming, J.:

1978 *The Search for El Dorado*, London, Michael Joseph Ltd.

Herrera Tordesillas, A. De.:

1610-1615 *Historia General de los hechos de los castillanos en las islas y Tierra firme del Mar Océano*, Madrid.

Humboldt, A. De Bonpland A.:

1807-1834 *Voyage aux Régions équinoxiales du Nouveau Continent, fait en 1799, 1800, 1801, 1802, 1803 et 1804 par Alexandre de Humboldt et Aimé Bonpland, rédigé par A. de Humboldt*, Grande édition en XXX vol. Paris, Schoell, Dufour, Maze & Gide.

Hutten, P. Von:

1758 "Zeitung aus India (1539)", *Historisch-litterarisches Magazin von Hohann Georg Meusel* 5: 51-117. Bayreuth und Leipzig.

Jahn, A.:

- 1909 *Contribuciones a la hidrografia del Orinoco y Río Negro*, Caracas, Tipografia universal.

Jiménez de Quesada, G.:

- 1962 "*Epítome de la conquista del Nuevo Reino de Granada*"(1550) (atribué à), in M. Lucena Salmoral, de., Jiménez Quesada, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura hispánica, 3 (13): 43-60.

Jourde, P.:

- 1989 *Géographies Imaginaires*, Thèse de Doctorat d'État, Université de Paris XII.

Keymis, L.:

- 1722 "*Relation de la Guiane*", traduit de l'anglois, in François CORÉAL, Voyages de François Coréal aux Indes Occidentales traduit de l'espagnol (avec une relation de la Guyane de Raleigh). Amsterdam, J. F. Bernard, 3 vol. (Éd. orig. 1596).

Koch Grünberg, T.:

- 1917-1928 *Vom Roraima zum Orinoco. Eine ergebnisse einer reise in nord. Brasilien und Venezuela in der hahren 1911-1913*. Berlin, Verlag Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 5 vol.

La Condamine, C. M. De:

- 1745 *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale, depuis la côte de la mer du Sud jusqu'aux côtes du Brésil et de la Guyane, en descendant la rivière des Amazones, lue à l'assemblée publique de l'Académie des Sciences*, le 28 avril 1745, par M. de La Condamine. Paris, Veuve Pissot.

Langeback, C.H.:

- 1987 *Mercados, poblamientos e integración étnica entre los Muisca*. Siglo XVI, Bogotá, Banco de la República.

Lévi-Strauss, C.:

- 1967 *Du Miel aux cendres. Mythologiques 2*. Paris, Plon.

Lichy, R.:

- 1978 *Ya Kú, Expedición franco-venezolana del Alto Orinoco*, Caracas, Monte Avila.

Lichy, R. & M. Civrieux de:

- 1948 *Exploración por la región amazónica de Venezuela*, Caracas, Comité Ejecutivo - III Conferencia Interamericana de Agricultura.

Lombard, P. A.:

- 1730-1733 "*Lettre du P. Lombard de la Compagnie de Jésus, supérieur des missions des sauvages de la Guyane (...) à Kourou*", in *Lettres édifiantes et curieuses...*, XX: 217-245; XXI: 466-486..

Martínez-Mendoza, J.:

1967 *La Leyenda de El Dorado, su historia e influencia en la Venezuela antigua.* Caracas, Academia Nacional de la Historia.

Mataró, T. de & B. de la Garriga:

1960 "Viaje por los ríos Caroní, Icabaro, Sierra de Pakaraima hasta las sabanas del río Parime (1772)", in Cesareo de Armellada, *Por la Venezuela de ayer y de hoy, Relatos de misioneros capuchinos en viaje por la Venezuela indígena durante los siglos XVII, XVIII y XIX.* Caracas, Sociedad de la Fundación La Salle ("Monografía" 5).

Michelena y Rojas, F.:

1867 *Exploración oficial por la primera vez desde el norte de la América del Sur...* Bruxelles, Lacroix, Verboeckhoven & Co.

Ojer, P.:

1960 *Don Antonio de Berrio, Gobernador del Dorado*, Caracas, UCAB.

1966 *La formación del oriente venezolano*, 1. Caracas, UCAB.

Oviedo, Brasílio Vicente de:

1930 *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*, L. A. Cuervo, de. Bogotá, Biblioteca de Historia Nacional 45.

Pouyllau, M. & M. Seurin:

1985 "Pseudo-Karst dans les roches grés-quatritiques de la formation Roraima (Gran Sabana, Venezuela)", *Karstologia* 5: 45-53.

Raleigh, W. Sir:

1596 *The Discoverie of the Large, Rich and Bewtiful Empire of Guiana, with a relation of the Great and Golden City of Manoa (which the Spaniards call El Dorado)...* London, Robert Robinson.

Ramos Pérez, D.:

1946 *El Tratado de límites de 1750 y la expedición de Iturriaga al Orinoco.* Madrid, Versal.

1973 *El Mito del Dorado, Su génesis y proceso. Con el Discovery de Walter Raleigh (traducción de Betty Moore) y otros papeles doradistas.* Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, 116.

Rice, H.:

1921 "The Río Negro, the Cassiquiare Canal and the Upper Orinoco, september 1919 april 1920" *The Geographical Journal* VIII (5): 321-344, London.

Risquez-Iribarren, F.:

1962 *Donde nace el Orinoco*, Caracas, Grecco.

Rivera J. E:

1924 *La Vorágine*, Buenos Aires, Editorial Losada.

Rivet, P.:

- 1923 "L'Orfèvrerie précolombienne des Antilles, des Guyanes et du Venezuela, dans ses rapports avec l'orfèvrerie et la métallurgie des autres régions américaines", *Journal de la Société des Américanistes* 15: 182-213.

Rodríguez Fresle, J.:

- 1936 *El Carnero de Bogotá: conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada* (Éd. F. Pérez, Bogotá, 1942).

Ruiz, H.:

- 1959 "La Búsqueda de El dorado por Guyana", *An. Est. Amer.* XVI: 1-166. Séville.

Schomburgk, R.H.:

- 1840a -"Journey from Fort São Joaquin, on the Branco, to Roraima, and thence by the rivers Parima and Merewari to Esmeralda on the Orinoco, in the years 1838 to 1839", *Journal of the Royal Geographical Society of London* 10 (2): 191-247.

- 1840b -"Journey from Esmeralda, on the Orinoco, to San Carlos and Moura on the Río Negro, and thence by Fort São Joaquin to Demerara, in the spring of 1839", *Journal of the Royal Geographical Society of London* 10 (2): 248-267.

- 1848 -*Travels in British Guiana during the years 1840-1844. Carried out under the Commission of his Majesty the King of Prussia*, Leipzig, 2 vol.

Schomburgk, O. A., de.:

- 1841 *R. H. Schomburgk Reisen in Guiana und am Orinoko während des Jahre 1835-1839*. Leipzig, George Wiegand.

Sésé, B.:

- 1984 "Carpentier Alejo (1904-1980)", *Encyclopaedia universalis*, Corpus 4: 293-294.

Simón, P.:

- 1627 *Noticias historiales de la conquista de Tierra Firme*, en las Indias Occidentales, Cuenca.

Solano, J.:

- 1954 "Viaje del Excmo. Señor D. Josef Solano en la provincia de Guayana, (...) ", in D. A. De Altolaquirre y Duvalé, *Relaciones Geográficas de la Gobernación de Venezuela 1767-1768.*, Caracas, Ediciones de la Presidencia de la República de Venezuela: 243-288.

Sozina, S.A.:

- 1982 *En el Horizonte está el Dorado*, La Habana, Ediciones Casa de las Américas.

Spruce, R.:

- 1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and the Andes.* Édité et condensé par A. r. Wallace, London, Macmillan & Co, Limited, 2 vol.

Stradelli, E.:

- 1887 "Estracto de cartas del socio Ermanno Stradelli al Secretario de la 'Societa Geografica Italiana'", in Bolletino della Società Geografica italiana, série III, vol XII (23), Nº 7.

Tavera de Acosta, B.:

- 1905 *Anales de Guayana, Ciudad Bolívar, La Empresa.*
1906 *Río Negro, Reseña Etnográfica, histórica y geográfica del Territorio Amazonas, Ciudad Bolívar, B. N. Castro.*

Torodov, T.:

- 1989 "Fictions et vérités", L'Homme 111-112, XXXIX (3-4): 7-33.

Vila, P.:

- 1952 "Las Etapas históricas de los descubrimientos del Orinoco", Revista nacional de Cultura 90-92, Caracas.

Voltaire, (F., M. Arouet):

- 1966 "Candide ou l'optimisme", in Romans et contes. Édition établie par René Pommeau, Paris, Garnier-Flammarion.

Wallace, A.R.:

- 1853 *A Narrative of Travels on the Amazon and Río Negro, with an account of the native tribes, and on observations on the climate, geology, and natural history of the Amazon valley, London, Ward, Lock & Co.*
1889 *Darwinism*, London, Macnillan.

Weissmann, A.:

- 1882 *Studies in the Theory of Descent*, London, Sampson & Co.
1889 *Biological Memoirs*, Oxford, Claredon Press.

Whitehead, N.L.:

- 1991 "The Discovery of a Golden Artefact in Guyana and the Historical Sources Concerning Native Metallurgy in the Caribbean, Orinoco and Northern Amazonia", ms, 41 p.

Zweig, Stefan:

- 1992 *Amérigo, Récit d'une erreur historique*, Traduit de l'allemand par Dominique Autrand, Paris, Belfond. (Éd. orig.: Amerigo, Die Geschichte eines historischen Irrstums. Stockholm Bermann Fischer, 1944.)

RESUMEN

Durante todo el siglo XVI, desde los Andes hasta las Guayanas, las tierras interiores del continente austral son el teatro de expediciones tan vanas como peligrosas, a la búsqueda del "País del Oro", llegando a ser a través del tiempo el refugio incierto de un legendario emperador "dorado". El mito del Dorado, que hoy se perpetúa bajo diversas formas, se analiza aquí en función de la historia de las ideas, del avance de las cartografías y el estudio literario de sus geografías imaginarias. Efectivamente, hasta el siglo XIX, los cartógrafos, cuyas intenciones no siempre estaban desprovistas de interés geopolítico, sitúan un inmenso lago en el espacio inexplorado entre el Orinoco y el Amazonas, el Parime lacus, sobre cuyas orillas se levanta Manoa, una fabulosa ciudad de muros de oro. Trás caer en desuso, durante el siglo

de las Luces y sobre todo en la época de la exploración científica, las geografías fantásticas del Dorado vuelven a aparecer en obras que pertenecen al género utópico o al "realismo mágico" ibérico americano. Estas geografías ficticias, imaginadas por Voltaire, Conan Doyle o Carpentier, construyen un territorio en el que se convierten los signos y donde puede expresarse la lógica de un rito de pasaje. Ciertamente, una vez resuelto el enigma de la comunicación entre la cuenca del Orinoco y la del Amazonas con el reconocimiento del Casiquiare, todavía permanecen - y esto nos conduce a la segunda mitad del siglo XX - desconocidas las fuentes del Orinoco y la última Terra incognita del macizo guayanés, el área interfluvial en el que se bifurcan las aguas.

Palabras claves: El Dorado - Geografías imaginarias, Lago Parime.

ABSTRACT

Throughout the 16th century, vain and perilous expeditions headed into inland South America, between the Andes and the Guianas, in search of the "Land of gold", which became eventually a legendary "golden" emperor's sanctuary. The Dorado myth, which still thrives in various forms, is analyzed in relation to the history of ideas, advances in cartography, and the permanence of these imaginary geographies in literature. Till the 19th century, map-makers, their intentions sometimes guided by geopolitical ambitions, indicated a huge lake in the unexplored area between the Orinoco and Amazon Rivers, the Parime lacus with, on its banks, Manoa, a fabulous city with walls of gold. Forgotten during the Enlightenment and the period of scientific explorations, these fantastic geographies re-emerged in texts

of a utopian genre and of the Spanish-American "magical realism". Such fictive geographies, whether imagined by Voltaire, Conan Doyle or Alejo Carpentier, describe a territory where signs are reversed and the logic of an rite of passage can be expressed. Although the enigmatic communication between the Orinoco and the Amazon has been explored along the Cassiquiare Channel, there remains still unknown- and this leads us into the second half of the 20. th century - The Orinoco's headwaters and the last Terra incognita of the Guiana shield, the interfluvial area of the watershed.

Key-words: El Dorado, Parime Lacus, Imaginary Geographies.

TERMOCOLORIMETRIA DE HUESOS HUMANOS: UNA PROPUESTA.

*Roberto Rodríguez Suárez
Laboratorio de Arqueología, Museo Antropológico Montané
Facultad de Biología, Universidad de la Habana-cuba.*

Algunos pueblos primitivos practicaban la cremación dentro de sus hábitos funerarios. Tales prácticas constituyen un interesante rasgo distintivo de esos grupos, caracterizado por variaciones estilísticas en su ejecución.

Para su estudio desde el punto de vista arqueológico, en general los investigadores proponen separar el material óseo incinerado de la siguiente manera:

- a) Cremación sobre piras individuales o colectivas.
- b) Cremación de cuerpos completos o desmembrados y
- c) Cremación de cuerpos en estado esquelético o inmediata a la muerte del individuo. (Binford, 1963).

Tal complejidad ha obligado a un grupo de investigadores a simular en el laboratorio situaciones de incineración que le permitan obtener un material de referencia para el estudio y observación de ciertas particularidades que tal efecto origina en los restos óseos, a saber: de carácter morfológico, estructural y de composición, que condicionan la comprensión del fenómeno.

ANTECEDENTES

Los trabajos más profundos sobre estudios de cremación en huesos humanos han sido realizados por Krogman (1939); *Webby Snow* (1945) (cit. por Binford, ob. cit.) y *Baby* (1954). Posteriormente, *Binford* (1963) y *van Vark* (1970), retoman el tema y llevan a cabo nuevas investigaciones de laboratorio que permitieron ahondar más en el asunto, con el fin de analizar y comprender la situación de entierros colectivos de determinados grupos culturales que practicaban la cremación como costumbre funeraria.

Estos estudios han demostrado que los procesos de incineración pueden producir cambios en el tamaño y la forma de los huesos. La cuantía de la reducción del material osteológico ha podido determinarse mediante incineraciones experimentales, observándose que la misma oscila en un rango de 1 a 25%, dependiendo esta variación de la textura del hueso, la temperatura y la duración del proceso. (Van Vark, 1970)

Los resultados han reafirmado que dichas mermas son muy pequeñas por debajo de 700 °C , sin embargo, ocurren en un orden progresivo entre 700 y 900 °C, no originándose cambios adicionales a temperaturas más altas.

Otras experiencias demuestran que se producen variaciones regulares de color con el incremento de la temperatura durante el acto crematorio. Por otra parte, estudios comparativos han permitido observar formas de fractura diferenciales en los restos óseos, que se erigen en una fuente de información más, de gran utilidad para determinar la intensidad y en qué condiciones los huesos sufrieron la acción del calor. Experimentos realizados por Baby (ob. cit.) y Binford (ob. cit.), muestran que la incineración del material osteológico procedente de un cadáver totalmente esqueletizado, produce una cuarteadura sobre la superficie y hendiduras longitudinales en el caso de los huesos largos, pero no deformación o alabeo de éstos, ni tampoco torceduras, a diferencia de lo que ocurre en huesos frescos o procedentes de un cadáver sometido a una cremación inmediata a la muerte. En estos casos, el proceso crematorio conduce a la formación de líneas de fractura transversas y hendiduras lineales irregulares y quebradas, acompañado de marcadas deformaciones. Esto nos permitirá determinar, si la acción del calor se produjo sobre un cadáver en estado esquelético o sobre un individuo sometido a estas incidencias con la presencia de partes blandas cubriendo sus huesos. (Ubelaker, 1978; Stewart, 1979).

A posteriori, Hillman (1980-81) realizó cremaciones experimentales proponiendo que aún la incineración de huesos frescos o

cubiertos de músculos presentan diferencias en su forma de fractura.

EXPERIMENTOS REALIZADOS EN NUESTRO LABORATORIO.

Con el fin de proceder desde el punto de vista selectivo en forma correcta durante el muestreo de restos óseos humanos o animales para la determinación de cronometrías por el Método Colágeno en nuestro país, habida cuenta la incidencia desfavorable que el fuego ejerce sobre estos materiales, hemos diseñado un modelo experimental que nos permita fijar un patrón de selección adecuado. Esto redundará en una mayor precisión de los fechados, al descartar aquellos materiales que hayan sufrido acción del calor y que por tanto no conserven la cantidad de colágeno medible como una función del tiempo. Por otra parte, estos estudios representarán un instrumento de gran utilidad en el análisis de los hallazgos de huesos cremados que aparecen en los sitios arqueológicos. (Brothwell, 1963; Gejvall, 1969).

El modelo difiere un tanto de los concebidos por los autores antes citados, teniendo en cuenta las costumbres dietarias de las comunidades aborígenes cubanas en lo referente al empleo de pequeños fogones para la cocción de sus alimentos y las posibilidades de la acción de éstos sobre huesos humanos que, por alguna circunstancia, se encuentren dentro del área de acción del foco calorífico.

Las modificaciones introducidas están referidas al tiempo de duración de cremaciones simuladas en el laboratorio empleando huesos pertenecientes a cadáveres en estado esquelético desde hace varios años y fundamentalmente al establecimiento de una Escala Termocolorimétrica, partiendo de las observaciones de algunos autores acerca de la variación regular del color en los huesos sometidos a incineraciones de variable intensidad y cuyas opiniones son vertidas en forma global. (Gejvall, *ob.cit.*; Rodríguez, 1987).

MATERIAL Y METODO.

Para la confección de la escala colorimétrica se emplearon huesos largos, específicamente fémures y tibias. El tratamiento térmico se llevó a cabo en una mufla eléctrica. Cada pieza fue sometida a temperaturas que aumentaban a intervalos de 100 °C, a partir de 200, y se introducían en el momento que el regulador del aparato marcaba el valor seleccionado, por espacio de una hora. De esta manera, se pretendía aislar el color o tono correspondiente a cada temperatura, que en términos de continuidad debían manifestarse en un hueso único sometido a una cantidad de calor progresiva entre 150 y 1000 °C.

En cada caso se utilizó la mitad del hueso, seccionado transversalmente, teniendo en cuenta la capacidad de la mufla. Algunos autores emplearon un tiempo de exposición a cada temperatura de 5 minutos, con el fin de calcular el por ciento de reducción, pero utilizando fragmentos muy pequeños (20 mm de largo) (*van Vark*, 1970). La selección de 60 minutos por nuestra parte, se justificaba por la necesidad de comprobar cuan constante permanecía el tono o color para cada valor, y de aproximarnos lo más posible a la situación de un fuego real de variables dimensiones con el fin de cocer los alimentos.

RESULTADOS Y DISCUSION

Con respecto a las variaciones de color, en efecto, puede observarse una delimitación de tonos de un mismo color o colores diferentes para cada temperatura en el rango entre 150 y 1000 °C, lo que brinda la posibilidad de determinar en qué medida el material óseo pudo ser afectado por el calor. Esta situación es perfectamente visible si se coloca un hueso a distintas alturas sobre la llama de un mechero de gas; en la medida que se acerca al centro del foco calorífico podrá apreciarse, aunque a cierta velocidad, como se manifiestan de la misma manera las variaciones colorimétricas aisladas durante el experimento en la mufla, hasta un estado en que el tejido óseo, a una temperatura

elevada, toma un color fijo característico de ella. Este se presenta a partir de los 800 °C, siendo dicho color, blanco. La experiencia se ha repetido en el caso de animales (*Capromys*), con huesos de distintas partes del esqueleto, observándose idéntico comportamiento.

Es necesario tener cuidado con la posibilidad de un enmascaramiento del grado de incineración del hueso. Debido a la influencia de bajas temperaturas, puede producirse un recubrimiento de carbón finamente dividido como consecuencia de una combustión incompleta del material combustible empleado. En la mayor parte de las ocasiones, este proceso ocurre a distancia, lo que implica una acción indirecta del fuego.

Como podrá inferirse, la posibilidad de que en cada intervalo de temperatura pueda aislarse una modificación colorimétrica particular, depende de la cantidad de materia orgánica que combustione. Al respecto Wysoczanski (1969) describe tres fases del proceso de descomposición térmica del hueso:

1era fase.- Las macromoléculas orgánicas se descomponen y se pierde el agua débilmente enlazada a la matriz fosfática. (Hasta 200 °C).

2da fase.- Todo el material orgánico, fundamentalmente colágeno, se incinera y se descompone en productos de desaminación y descarboxilación. Paralelamente a esta pérdida intensa, el agua fuertemente enlazada a la estructura fosfática se desprende continuamente. (Entre 200 y 600 °C).

3era fase.- Se descomponen los carbonatos de origen secundario en forma de CO₂, propios de un resto óseo afectado por un proceso de fosilización en que los carbonatos constituyan el material fosilizante fundamental y continúa la pérdida del agua de enlace, quedando la matriz fosfática calcificada. (Entre 600 y 1000 °C).

Es de destacar, que el tamaño del hueso empleado no influye en su reducción; sin embargo, *van Vark* (1970), no refleja las que pueden ocurrir por debajo de 700 °C. Por nuestra parte, pudimos

hacer mediciones en este intervalo, aunque ciertamente éstas no eran de consideración, pero sí bastante bruscas entre 800 y 900 °C, como puede apreciarse en la tabla No. 1.

Para llegar a estos resultados, se determinó la longitud total de la pieza antes y después de la incineración. Conviene señalar que a partir de 1000 °C, los huesos no experimentan reducciones adicionales de consideración teniendo en cuenta que ya toda el agua de composición, así como la materia orgánica y carbonatos presentes se han perdido a esta temperatura. Por otra parte, la ruptura de la unidad orgánico-inorgánica del hueso, que garantiza su cohesión como ente sostén, se pierde, haciendo el hueso más frágil cada vez, impidiendo cualquier medición confiable desde el punto de vista antropométrico.

Resulta muy importante la observación realizada por varios autores respecto al hecho de que los huesos incinerados no sufren variaciones de tamaño después del entierro, como consecuencia de las conversiones cristalinas que experimentan las sales del tejido óseo, originando una forma resistente de la apatita, dato de especial utilidad para la estimación de un factor adecuado, útil en la determinación del sexo y la estatura a partir de estos materiales (*van Vark*, 1970). Al respecto, *Grupe y Hummel* (1991) reportan que por encima de 800 °C la hidroxiapatita fisiológica se transforma en fosfato tricálcico beta, ocasionando hasta un 30% de reducción como consecuencia de la recristalización y fusión de los cristales del mineral óseo.

En la muestra de experimentación pudieron observarse las líneas de fractura longitudinales, características de huesos libres de músculos, cuya anchura y profundidad aumentan en función del incremento de la temperatura.

Posterior a la realización de estos experimentos, en que quedó establecida la Escala Termocolorimétrica por el autor, *Barba y Rodríguez* (1990) propusieron universalizar la misma a los

efectos de reducir los errores de apreciación en los colores de los huesos quemados empleando la Carta de Color Munsell.

Como los colores de los huesos patrones empleados en los experimentos varían ligeramente, se han incluido todas las variantes encontradas en el fragmento quemado.

COLORES MUNSELL DE HUESOS QUEMADOS.

Temperatura (°C)	Color
150	10YR 7/6; 10YR 6/6; 10YR 5/6
200	10YR 5/4; 10YR 4/4; 10YR 4/3; 10YR 3/3
300	2.5Y 2/0
400	10YR 5/1; 10YR 4/1
500	10YR 7/1; 10YR 6/1
600	7.5YR 5/0; 7.5YR 4/0
700	7.5YR 8/0; 7.5YR 7/0
800	BLANCO
900	BLANCO

CONCLUSIONES.

Los huesos manifiestan una variación regular de color por efectos de la temperatura, permitiendo establecer una Escala Termocolorimétrica de gran utilidad para estudios de cremación, tanto de material arqueológico como de interés forense. En esta última vertiente se ha visto su aplicabilidad en casos de catástrofes y otras variantes médico-legales, observándose su versatilidad. (*Soto y Rodríguez, 1988*).

- El estudio de las formas de fractura en huesos humanos da la posibilidad de diferenciar entre aquéllos que han sufrido la cremación de forma accidental o intencional; en este último caso, como parte de la ejecución de una costumbre funeraria o en la investigación forense donde es posible dilucidar las características del acto crematorio.

BIBLIOGRAFIA

Baby, R. S.:

1954 *Hopewell cremation practices*. The Ohio Historical Society, papers in Archaeology, No.1,1-7.

Barba, L. y R. Rodríguez:

1990 *Acerca del color de huesos quemados*. Antropológicas, No.5,94-95.UNAM.México.

Binford, L. R.:

1963 *An analysis of cremations from the three Michigan Sites*. Wisconsin Archaeologist, Vol.44,98-110.

Brothwell, D. L.:

1963 *Burnt bones*. Digging up bones. British Museum. London. 14-16.

Gejvall, N. G.:

1969 *Cremations*. Science in Archaeology. D. Brothwell and E. H. Higgs eds.468-479.

Grupe, G. y S. Hummel:

1991 *Trace elements studies on experimental cremated bones*. I. Alteration of the chemical composition at high temperatures. Journal of Archaeological Science, Vol. 18,177-186.

Krogman, W. M.:

1939 *A guide to the identification of human skeletal material F.B.I.* The Law Enforcement Bulletin, Vol. 8, No. 8. Washington.

Rodríguez, R.:

1987 *Escala termocolorimétrica par estudios de cremación en restos óseos*. Revista "16 de Abril", ISCMH, .No. 136,18-21. La Habana.

Soto, H. y R. Rodríguez:

1988 *Aquellos huesos quemados*. Revista Legalidad Socialista, No. 2,16-18. La Habana.

Stewart, T. D.:

1979 *Burned bones*. Essentials of Forensic Anthropology. Charles C. Thomas, Publisher,59-68.

Thurman, M.D. y L. James Willmore:

1980-81A *Replicative cremation experiment*. North American Archaeologist. Vol. 2 (4),275-283.

Ubelaker, D.H.:

1978 *Cremations*. Human skeletal remains. Excavations analysis, interpretation. Aldine manuals on Archaeology. 33-36. Chicago.

Van Vark, G.N.:

1970 *Some statistical procedures for the investigations of prehistoric human skeletal material*. Rijksuniversiteit te Groningen, 98-113. Groningen.

Webb, W. S y Ch. E. Snow:

1945 *The adena People*. University of Kentucky, Reports in Archaeology and Anthropology, Vol. 6. Lexington. Wisc-zanski, T.

1969 *An attempt at relative age determination of fossil bones by fluorine-chlorine-apatite method*. Studia Geológica Polonica, Vol. 28, 5-79. Warszawa.

RESUMEN

El autor propone una escala donde se relacionan el color y temperatura a partir de la simulación de cremaciones en el laboratorio. La variación regular del color observada en función de la temperatura permite su aplicación en la investigación arqueológica y médico-forense. La escala propuesta fue universalizada empleando la tabla de colores Munsell.

Palabras-claves: termocolorimetría, huesos humanos.

ABSTRACT

The author suggests a scale that relates colour and temperature on the basis of laboratory-simulated cremations. The regular variation observed in colour as a function of temperatures allows it to be applied in archaeological research as well as a forensic medicine. The proposed scale was universalized by using the Munsell colour table.

Key-words: thermocolorimetry, human bones

LA MEDICINA Y EL MITO DE LA INMORTALIDAD

Prof. Carlos Rojas Malpica

Dpto. de Salud Mental,

Facultad de Ciencias de la Salud

Universidad de Carabobo-Valencia

La vieja ley biológica de que todos los seres vivos nacen, crecen, se reproducen y mueren parece tener algunas excepciones. Más excepciones cuanto más se retrocede en la filogénesis. Los seres unicelulares y algunos pluricelulares vegetales y animales tienen la capacidad de reproducirse hasta el infinito si es que las condiciones de su medio ambiente físico-químico no les son adversas. Se reproducen por bipartición a partir de la célula original y siguen así sin que medie la muerte entre una generación y la otra. El secreto posiblemente esté en que no hay diferencia entre el individuo y su especie, pues soma y germen constituyen un todo indivisible que los hace *relativamente* *amortales*. Por tal razón debe admitirse entonces que la muerte no es una condición inmanente y necesaria para la vida. Las plantas con rizomas y los celentéreos (esponjas, hidras, medusas, corales, etc.) así como algunos invertebrados inferiores disfrutaban de esa *relativa* *amortalidad*. La muerte aparece y se hace más nítida cuanto mayor es la diferenciación del individuo con respecto a su especie, para lo cual por supuesto hay que avanzar mucho en la filogénesis y en ontogénesis. También hay que señalar que cuanto más diferenciado es el tejido, más vulnerable es a la muerte. Por ejemplo, el tejido nervioso. Los tejidos menos diferenciados, en cambio, toleran más el déficit de oxígeno y la adversidad físico-química. En el hombre el tejido conectivo representa la herencia filogenética de esos organismos inferiores, mientras que el tejido nervioso representa su más reciente adquisición (Morín, 1974). Los tejidos humanos apenas conservan cierta capacidad de reparación y de regeneración, pero los anfibios llegan inclusive hasta la

organogénesis, es decir, que pueden reemplazar los órganos dañados o mutilados por alguna noxa exterior. Estos acontecimientos, que se suceden en la más profunda intimidad biológica, de alguna manera logran filtrarse hasta el comportamiento humano y su mundo de representaciones. Para estudiarlo, comencemos por la prehistoria.

LA MUERTE EN LA PREHISTORIA

Antes de construir viviendas el Hombre de Neandherthal construyó monumentos fúnebres. Posiblemente con ellos apareció la conciencia de la muerte en el ser humano. Las tumbas encontradas en las proximidades de lo que hoy es Bagdad datan de más de 60.000 años atrás. Los Neandherthales no eran unos brutos. Entre ellos se registra uno de los primeros actos piadosos de la humanidad: cubrían el cadáver con flores silvestres (de lo que dan cuenta los restos fósiles de jacinto, aciano, malva y zuzón encontrados en sus tumbas) y luego lo enterraban. Los paleontólogos han encontrado así la primera aproximación humana al misterio de la muerte. Para los primitivos Neandherthales, quizás, morir era dormir para siempre.

Dormir es además soñar. Durante el sueño, el alma ingravida se desprende del cuerpo del durmiente y puede vagar por el espacio, visitar lugares distantes, hablar con el alma de los antepasados ya fallecidos y reconstruir la escena del enfrentamiento con el mamuth descomunal, para luego retornar al cuerpo inerte del que duerme y así reincorporarlo a la vida. Esa debió ser la explicación que se dieron los Neandherthales para comprender el momento onírico. Con arreglo a tal interpretación, el alma es una especie de doble que habita el cuerpo del ser vivo, que sale y regresa en las noches, pero que se marcha definitivamente al morir. Para ese viaje definitivo son necesarias las flores, las armas y los alimentos con que se enterraba el perecedero cuerpo del difunto.

Desde ese instante evolutivo ninguna cultura o grupo humano abandona a sus muertos. Todas celebran un ritual o ceremonia para el que perece. Entre la concepción que se tenga del doble y de la forma que se disponga del cadáver se articulan una serie de representaciones míticas y religiosas de la muerte. El doble es un arquetipo universal. Lo encontramos en el EIDOLON griego, el KA egipcio, el GENIUS romano, el REPHAIM hebreo, el FEVOLI persa, el ALMA de los cristianos, el CUERPO ASTRAL de los espiritistas, el ANIMA de las creencias populares y en el GHOST de los sajones. El cadáver, por otra parte, es devuelto a alguno de los elementos originales, con arreglo a lo que *Bachelard* llama las Cuatro Patrias de la Muerte: Aire (exposición), Agua (inmersión), Tierra (entierro) y Fuego (cremación). (En *Morín*, 1974, p. 150).

El destino del doble suele ser la eternidad. Expresa una inadaptación del hombre a la muerte y al mismo tiempo le compensa en el orden simbólico su finitud. Los sistemas de creencias religiosas surgidos a partir de la estructuración social de las hordas y tribus primitivas reproducen en sus cosmogonías los modos de organización terrenal. Pero además sirven para proyectar al trasmundo opciones de una vida mejor, trastocando deseos terrenales en utopía celestial. Sirven también para regular la vida en la tierra: los pecadores no podrán acceder al reino prometido. De allí el poder del chamán-brujo-sacerdote-rey-jefe-cacique: su investidura divina le permite decidir a quienes les será permitida la eternidad.

Por otra parte, el pensamiento científico y el desarrollo histórico-social van conformando la idea de vencer la muerte aquí mismo en la tierra. De allí la esperanza puesta en la medicina en tanto que apuesta mayúscula del hombre contra la finitud y en la Organización Social como propuesta utópica de una vida sana prolongada. Todo parece indicar que el hombre no acepta su condición mortal y que por uno y otro camino busca la infinitud. A lo mejor esa lucha expresa un

anhelo inconsciente de volver a ese estadio de *relativa* *amortalidad* del que nos habla Morín. ¿Expresará también una chispa venida desde la eternidad?. No sabemos responder a tal pregunta y la dejaremos abierta como inquietante interrogación.

LA MEDICINA: DEL MITO DE LA CIENCIA

No en vano *Asclepios* es el médico mítico, dios padre de la medicina. Los griegos de la antigüedad le rendían culto en los Templos de *Asclepios* y a los Sacerdotes les llamaban *Asclepiades*. Cuenta la leyenda que *Asclepios* era hijo de Apolo y de una mortal llamada *Coronis*. Al momento de su nacimiento, *Zeus* fue informado que algún día intentaría destronarlo del Olimpo. Por tal razón lo separó de sus dominios y lo confió al *Centauro Quirón* para que lo educara. Este le enseñó el arte de curar las heridas y el uso de la droga, pero *Asclepios* extremó sus destrezas logrando resucitar algunos mortales: *Hipólito*, *Licurgo*, *Capeneus*, *Tyndaro* y *Glaucó*. Tal poder, inaceptable para su abuelo *Zeus*, mereció la pena máxima: lo destruyó con su poderoso rayo en el sitio de Epidauro, donde los griegos le rendían culto.

A *Asclepios* se le representa con un caduceo en la mano que lleva dos serpientes enrolladas, símbolo de la vida eternamente renovada, símbolo también de vida y muerte, por aquello de que cada cambio de piel representa el fin y el inicio de una nueva vida. Se sabe además, que *Ascepius* fue llamado por *Atenea* para que recogiera la sangre que brotaba del cuerpo de la *Medusa* decapitada por *Perseo*. La presión de esta sangre le hacía al mismo tiempo adorable y temible, pues la que brotaba del costado derecho curaba y la del izquierdo, mataba. Sin embargo, los griegos de entonces, adoraban a *Asclepios* por sus tres virtudes fundamentales: *Sotero* (salvador), *Iatros* (sanador) y *Orto* (correcto) (Muñoz, 1993) (Flaum, 1993). Un curioso parecido con *Asclepios* presenta el Dios Maya *Xolotl*, Señor de la Magia y hermano gemelo de *Quezalcoatl*,

la mítica serpiente emplumada de los Aztecas, Dios del Cielo y del Sol, de los Vientos, de la Estrella de la Mañana y Benefactor de la Humanidad. Cuenta la leyenda que un grupo de guerreros, nacidos de un cuchillo de piedra parido a su vez por *Omecihuatl* y que ésta arrojara disgustada desde los cielos a la tierra, llegaron casi a exterminar los humanos y deseaban, por supuesto, reponerlos, para que les sirvieran de criados. Pensaban que vertiendo su sangre sobre algunos huesos o restos de cadáveres, los devolverían a la vida y repoblarían la tierra. Pero para ello tendrían que arrebatárles la carroña a *Mictlanteculi*, Dios Maya de la Muerte. Como ninguno de los guerreros se atrevía a entrar al reino de esta deidad, comisionaron a *Xolotl* quién apenas consiguió el permiso de *Mictlanteculi* se llevó los huesos en veloz carrera, tanta que cayó al suelo partiéndosele el hueso que llevaba en la mano y que a duras penas logró recoger; pues *Mictlanteculi* se arrepintió de haberles concedido el favor y le ordenaba devolver el hueso. *Xolotl* presentó los dos trozos de hueso a los guerreros y éstos derramaron su sangre sobre ambas piezas. A los pocos días, del trozo más grande salió un niño y del más pequeño una niña, a lo que los guerreros cuidaron con gran solicitud. Con sus descendientes, los guerreros hijos de *Omecihuatl* lograron repoblar la tierra y disponer de abundantes criados para su servicio. (*Gifford*, 1984).

Asclepios y *Xolotl* tienen en común haber vencido la muerte. Pero quizás tengan algo más, sólo que jamás podremos precisarlo. Podemos suponer que el culto a ambas deidades procede o deriva del culto al doble de alguno que en vida fue un poderoso sacerdote y que por sucesivas investiduras y reacomodos culturales el pueblo terminó elevándolo al umbral de sus altares. Cuando todavía no había una nítida división social del trabajo, este sujeto debió ser su chamán-brujosacerdote-rey-cacique que desde entonces contenía ya el germen de lo que posteriormente será reconocido como un MEDICO. El médico pues, es *Asclepios* resemantizado.

Y fue precisamente en Grecia, donde en los siglos V y IV antes de J. C., se desarrolló la llamada Escuela de Cos, que rompió con la concepción mágica o mítica de la enfermedad y propuso una fundamentación científico-natural para explicarla. Se reconoce en *Hipócrates* a su más alto representante, a quién se tiene por Padre de la Medicina. Al conjunto de textos de las más diversas materias que se estudiaron en la *Escuela de Cos* se les conoce como el *Corpus Hippocraticum*, aunque ciertamente sólo una pequeña parte fue obra del maestro (*Bruni Celli*, 1993). Aunque allí se propone la primera concepción científico-natural de la enfermedad; Hipócrates, perteneciente al gremio de los *Asclepiades*, investía a los médicos de una autoridad sacerdotal, como bien se expresa en el JURAMENTO:

*Juro por Apolo médico y Asclepio e
Higieia y Panacea y todos los dioses y
diosas, haciéndoles testigos, y cumplir
acorde a mis capacidades y juicio, estas
promesas.*

Comienza entonces la Medicina un largo transitar en su lucha contra la muerte. Observaciones, experimentos, reacomodos, reajustes ideológicos durante la Edad Media, descalabro religioso y nuevos reacomodos durante EL RENACIMIENTO y EL BARROCO, emblema de la confianza en la RAZON, el PROGRESO, la CIENCIA y la HISTORIA desde la Modernidad; abrazadera del hombre posreligioso de la contemporaneidad; en cada instante de su historia, la Medicina ha sabido sortear y remontar cada inconveniente de su tiempo. Su fuerza le viene del mito de inmortalidad que la nutre. Después de todo, lo que cambia es la envoltura racional del mito. El mito permanece incólume y sigue siendo fuente eterna de energía.

LA MUERTE EN LA CULTURA JUDEO-CRISTIANA.

La Cultura que sucedió a la griega fue la llamada grecolatina. Una especie de reacomodo trabajado por los hombres del Lacio y que dio sustento espiritual al Imperio Romano. Una

bella imagen de la actitud ante la muerte de un Emperador Romano nos la transmite *Marguerite Yourcenar* en sus *Memorias de Adriano*.

En el momento en que te escribo, sé exactamente qué estrellas pasan en Tibur sobre este techo ornado de estucos y pinturas preciosas, y cuáles están suspendidas, en otras tierras, sobre una tumba. Algunos años después, la muerte habría de convertirse en objeto de mi contemplación constante, pensamiento al cual dedicaría todas las fuerzas de mi espíritu que no estuvieran absorbidas por el Estado. Y quién dice muerte dice también el mundo misterioso al que acaso ingresamos por ella. Después de tantas reflexiones y de tantas experiencias quizás condenables, sigo ignorando lo que sucede detrás de esa negra colgadura. Pero la noche Siria representa mi parte consciente de la inmortalidad. (p. 125).

Y más adelante, cuando Adriano entra en la etapa final de su prolongada enfermedad, *Yourcenar* pone en sus memorias la reflexión siguiente:

Mi paciencia da sus frutos. Sufro menos y la vida se vuelve casi dulce. No me enoja ya con los médicos; sus tontos remedios me han condenado, pero nosotros tenemos la culpa de su presunción y su hipócrita pedantería: mentirían menos si no tuviéramos tanto miedo de morir.

Adriano, Emperador Romano sucesor de Trajano, vivió entre los años 76 a 138 de la Era Cristiana y gobernó el Imperio desde el año 117 hasta la fecha de su muerte. En la novela de *Yourcenar* se le describe como un gobernante progresista, tolerante y de fina sensibilidad estética. No fustigó a los judíos ni a los cristianos que en ese entonces apenas comenzaban a hacerse conocer. Sin embargo, la represión contra los cristianos no tardó mucho en presentarse. De hecho, la primera víctima fue precisamente el propio Jesús de Nazareth.

Una aproximación *antropológica* al sufrimiento el sufrimiento, la crucifixión y muerte de Jesús de Nazareth¹ nos mostraría a Nuestro Señor como un Héroe Prometéico que sacrifica su vida para bien y salvación de la humanidad. Para limpiar el pecado cometido por el hijo de Yaveth con la Madre Tierra era necesario sacrificar al Hijo de Dios en la Mortal Inmaculada, nacido por lo tanto, al igual que Adán, sin pecado original. Sólo Jesús reunía tales condiciones. Es por ello que el *Cordero de Dios* redime en su sacrificio, a todos los humanos, del pecado original cometido por Adán y Eva en el Edén. Obvio entonces que cualquier mortal no habría servido para resolver la misteriosa ecuación mítica.

La Iglesia Cristiana instituye además la eucaristía, un rito fundamental de la liturgia heredado a su vez del festival de la pascua judía. Mediante la eucaristía se reproduce el gesto de Cristo de ofrecer su cuerpo y su sangre a sus discípulos: Tomad y bebed... éste es mi cuerpo y ésta es mi sangre. Los estudios de Grinberg nos señalan el vínculo profundo entre las prácticas totémicas de las culturas arcaicas, y el ritual eucarístico. Por su intermedio, el comulgante se apropia y se sana, incorporando al Padre en su propio cuerpo. Por debajo del ritual, Grinberg observa una forma de canibalismo simbolizado, que al mismo tiempo que devora al padre, logra apropiarse de su poder y calmar los sentimientos de culpa relacionados con el parricidio original. De allí las siguientes frases de la liturgia católica: *Concédenos, Señor*

Todopoderoso, que de tal manera saciemos nuestra hambre y nuestra sed en estos sacramentos, que nos transformemos en lo que hemos recibido. Y es así mismo, como Pablo decía: Ahora no vivo yo, sino que Cristo vive en mí. (Gálatas, 2: 20). En la sagrada comunión se realiza el verdadero fenómeno de la Asimilación, pero con una diferencia totalmente nueva: en la asimilación de los alimentos, son los alimentos los que se cambian en nuestro cuerpo, en la Sagrada Comunión, somos nosotros los que debemos cambiarnos en lo que comemos. (Román, 1995). Volveremos sobre este punto más adelante, cuando nos ocupemos del transplante de órganos en la medicina contemporánea.

En el año 313 de Jesucristo, Constantino le concede la libertad de culto a los cristianos. En el 392 se prohíbe el paganismo y en 529, Justiniano llama en un Edicto a castigar con la muerte a todo aquel que no sea cristiano (Morín, 1974, p. 233). A partir de allí se va a desarrollar una cultura que toma por paradigma el sufrimiento, la pasión y muerte de Jesús en la Cruz, los primeros cristianos rinden culto a los héroes que sufren el martirio de la cruz o que son arrojados a los leones de los circos romanos. El sufrimiento, la pobreza, el recogimiento y la abstinencia sexual son virtudes enaltecedoras y dignas de emular por la cristiandad del medioevo. La muerte pasa entonces a convertirse en la gran bienvenida, y mientras más dolorosa, mejor, pues mientras más se sufra, mayores méritos se habrán acumulado para aspirar al cielo y a la vida eterna.

La vida terrenal aborrecida por los primeros cristianos, sólo tiene sentido a través del sufrimiento y la muerte pues será ésta la vía, la excelsa vía, que conducirá a la luz eterna. Una luz que hoy llamaríamos mítica y que queda perfectamente descrita por el gran Florentino *Dante Alighieri* (1265-1321) en el Paraíso de su Divina Comedia.

*La Gloria de Aquel que todo mueve
penetra el universo y resplandece,
en partes más y en otras menos.*

*En la parte que más de su luz recibe
allí estuve y vi cosas que referir
ni puede, ni sabe
el que de allá arriba descende.*

*Porque aproximándose tanto a su deseo
nuestro entendimiento profundiza tanto
que la memoria no puede luego retor-
nar.*

(Paraíso, Canto I)

Esta luz que llamamos mítica no es sólo que ilumina el entendimiento y aturde la memoria, sino que simboliza el mayor grado posible de *aproximación al deseo* en el Paraíso de *Alighieri*. La similitud entre la vivencia del vate y la relatada por Pablo de Tarso no puede ser mayor:

*Fui arrebatado al paraíso,
y oí palabras indecibles
que no le es posible al hombre
pronunciar.*

(Epístola a los Corintios 12: 4-5)

Es también la misma *luz mítica* que podemos encontrar en esta estrofa de San Juan de la Cruz (1542-1519).

*Y es a veces, como si se le abriese
una clarísima puerta y por ella
viera una luz a manera de relámpago.*

Y que luego solicita *Goethe* (1749-1832) con desesperación en el inefable momento de su agonía: *!MEHR LICHT! !MEHR LICHT!*.

Sólo con esta devoción podemos entender aquella copla de San Juan: *Vivo sin vivir en mí/ y de tal manera espero/ Que*

muero porque no muero/, así como estos otros de Santa Teresa de Jesús (1515-1582): Venga ya la dulce muerte/ el morir venga ligero... y ... ven muerte tan escondida/ que no te sienta venir/ porque el ansia de morir/ no me torne a dar la vida.

Para los místicos cristianos la muerte no era entonces una desgracia a evitar con todas las fuerzas, sino que por el contrario, era la puerta de entrada a la vida eterna. Por eso no es de extrañar que los humanistas cristianos del renacimiento tuvieran más actitud favorable hacia la eutanasia, tal como la describe *Thomas Moro* (1477-1535) entre los habitantes de su Utopía:

Consuelan a los enfermos incurables, visitándolos con frecuencia, charlando con ellos, prestándoles en fin, toda clase de cuidados.,

Pero cuando a estos males se añaden sufrimientos atroces, entonces los magistrados se presentan al paciente pena exhortarle.....

..... los que se dejan convencer ponen fin a sus días, dejando de comer, o se les da un soporífero, muriendo sin darse cuenta de ello... (p. 162).

Esta actitud de *Moro* fue seguramente compartida por su gran amigo *Erasmus de Rotterdam* y por quién fuera médico de éste, *Philipus Tephraustus Bombasto de Hohenheim*, mejor conocido como **PARACELSO** (1493-1541), caracterizado por los historiadores como un viajero incansable, contestatario y rebelde frente a los conceptos médicos y religiosos de su momento. A *Paracelso* le debemos esta bella referencia:

*El grado supremo de la Medicina es el amor.
El amor es elo que guía al arte y fuera de él*

nadie puede ser llamado médico. Hablar y decir buenas palabras es oficio de la boca. Ayudar a ser útil es oficio del corazón. El médico procede de Dios, crece en el corazón y se perfecciona con la luz natural de la experiencia. En ningún sitio es el amor más grande que en el corazón de un médico.

Este ambiente humanístico del renacimiento duró relativamente poco. En el año de 1527 ocurre el SACCO de Roma, por medio del cual los mercenarios al servicio del Emperador Carlos V ocupa la Ciudad Sagrada, que en ese entonces era gobernada por el Papa Clemente VII. Todos los cimientos de la cristiandad, que era como decir el fundamento espiritual de la época, resultan conmovidos por el enfrentamiento. A partir de ese momento, según *Alejandro Oliveros*, comienza el Período Barroco y con él, una nueva actitud ante la muerte:

Para el hombre del barroco la muerte es, aparte de horrorosa, ininteligible. Su presencia hace la vida un absurdo, una manifestación más de la locura del mundo, una prueba incontestable de que anda el mundo al revés y sin enmienda. (Oliveros, 1992, p. 133).

La enfermedad, el sufrimiento y la muerte ya no son bienvenidos. La esperanza tiembla en la voz de Rabelais (1494-1553), monje benedictino y Profesor de Anatomía, cuando al momento postrero exclama: *Me voy a buscar un inquietante quizás.* Es necesario entonces un profundo reacomodo en la concepción cristiana de la vida. Inclusive, es necesario luchar por la vida y oponerse tenazmente a la muerte. La inadaptación a la muerte y el oculto deseo de inmortalidad deberán envolverse en un pensamiento que ya no

es de orden religioso. Las miradas se vuelcan ahora hacia la ciencia, que ya para el BARROCO conquistaba vastos territorios.

No ya con la de Cristo, sino con la sangre de otros humanos, los médicos del barroco intentaban transferir vida de un ser a otro. Tal nos lo refiere *Juan Riera* en su ensayo sobre Cirugía y Terapéutica del Barroco:

La primera inyección intravenosa se atribuye a Fabritius Schmidt. Luego Johan Daniel Major (1634-1693) publicó el escrito De Transfusi Sanguinis Historia (1676). Sin embargo, el primero en dar una descripción detallada de la transfusión parece haber sido Andreas Libarius (1546-1616) en su Appendix Necessaria (1615). (Riera, 1975).

Poco a poco se desatan los nudos que mantenían indisolublemente unidas ciencia y religión y en la misma medida en que se desandan, las ciencias naturales comienzan a tomar vigor y energía hasta convertirse en el NUEVO PARADIGMA.

Para los años de la Ilustración ya la CIENCIA es la nueva rectora de la organización social. Para *Rigoberto Lanz* (1993), una confianza inusitada en la CIENCIA, la RAZON, el PROGRESO y la HISTORIA, son los constituyentes fundamentales de la episteme fundante de la MODERNIDAD. En el fervor y entusiasmo de la Ilustración los médicos de entonces siguen trabajando en domeñar la luz mítica de *San Pablo*, *Dante Alighieri* y *San Juan de la Cruz*. *Luigi Galvani* (1737-1798), médico formado en la Universidad de Bologna y pionero en los estudios de electrofisiología, publica sus

hallazgos científicos en *De Viribus Electricitatis in Motu Musculario Cemmentarius* (1780) y en 1794 presenta un experimento mediante el cual provocaba una contracción muscular en una preparación anatómica de la pata del sapo a través de la estimulación eléctrica del nervio. Se ha referido una relación de colaboración y posterior conflicto entre *Luigi Galvani* y el físico de Como, *Alessandro Volta* (1745-1827), quien inventó la batería eléctrica y la demostró a Napoleón Bonaparte en 1801 (*Enciclopedia Británica*, 1973).

Traspasada por el pensamiento de *Galvani* y de *Volta*, pero también por el de *Erasmus Darwin* quien había reportado que un grupo de vermicelli convenientemente conservados en una cápsula de vidrio habían recobrado vida y movimiento por alguna razón extraordinaria; encontramos a *Mary Wollstonecraft Shelley* (1797-1815), inspirada autora de la archireferida y mal conocida novela *Frankenstein*, cuyos alcances deben examinarse mucho más allá de lo que hasta ahora nos ha mostrado el cinematógrafo. En efecto, *Shelley* se nutre de la atmósfera del positivismo científico de su momento, pero también de un profundo conocimiento de la mitología griega y de las inquietudes intelectuales de sus contemporáneos. Estuvo casada con el poeta lírico inglés *Percy Shelley* (1792-1822) y fue en un encuentro entre ambos con *Lord Byron* en Ginebra, donde concibió la hechura de *Frankenstein*. *Mary Shelley* también es autora de *The Mortal Inmortal*, un cuento corto donde el héroe comienza por anunciar que hoy es el día de su trescientos treinta y tantos cumpleaños.

El título original de la novela de *Shelley* es *Frankenstein or The Modern Prometheus*. La autora inviste al científico FRANKENSTEIN de poderes prometéicos, pues éste, al igual que el héroe mítico, infunde vida a un ser que ha ido construyendo laboriosamente en la buhardilla de su laboratorio, a través de una energía eléctrica convenientemente almacenadas en unas bujías que ha preparado por ello. Prometeo, en efecto, no solo

roba el fuego a los dioses para entregarlo a los hombres, sino que también da vida a un muñeco de arcilla a través de la energía del rayo. El científico es Prometeo, pero también es Asclepios dándole vida a un muerto. Con Frankenstein, Shelley no solo recupera para la literatura la energía mítica de la luz que venimos refiriendo en este ensayo, sino que además se adelanta a los experimentos de cultivo de tejidos y de trasplante de órgano, que luego conocemos en este siglo XX que ya fenece.

Para finales del siglo XIX, la confianza en una vida futura que siga a la muerte, ha sido irremediablemente conmovida. En Así hablaba Zaratustra, Nietzsche nos dice:

*Hay predicadores de la muerte y llena
está la tierra de individuos a quienes
hay que predicar que desaparezcan
de la vida.....*

*Que los saquen de esta vida con el
señuelo de la eterna.*

Con la luz ya definitivamente transferida a las manos del hombre que se dice responsable entonces de su propia vida, el hombre poeta comienza a expresar el dolor de su progresivo apagamiento, tal como leemos en este verso de Cavafys:

Velas (1899)

*Los días del futuro se yerguen ante nosotros
como una hilera de velas encendidas
velas doradas, cálidas y vivaces.*

*Los días del pasado quedan atrás,
lúgubre hilera de velas apagadas,
humeantes aún las más cercanas,
velas frías, derretidas y dobladas.*

*No quiero verlas, me apena su aspecto
y me apena recordar su luz primera
miro adelante mis velas encendidas.*

*No quiero volverme por no ver y horrorizarme
cuan aprisa va alargándose la hilera sombría, cuan
aprisa van creciendo las velas apagadas.*

Para el Siglo XX el canibalismo primitivo ha cambiado definitivamente su envoltura. Ya no será necesario devorar al otro para tomar por asalto sus potencias. *Harrison* (1907), *Burrows* (1910) y *Carrel* (1913) desarrollan la técnica clásica de cultivo de tejidos, sembrando pequeños fragmentos de tejido que se multiplican indefinidamente si se mantienen en un medio convenientemente nutritivo y aséptico (*Costero*, 1975). Con ello, estaban logrando rescatar de la muerte y retornando a una relativa amortalidad algunos tejidos, devolviéndoles así una facultad perdida en la filogénesis. Aparece entonces la posibilidad de recuperar tejidos junto con la fantasía de regenerar órganos (organogénesis) fuera del organismo, tal y como pueden hacer los primitivos batracios. La ciencia devuelve al hombre lo que debió perder en la evolución filogenética. Por otra parte, en el Siglo XX comienza en forma el trasplante de órganos. La transfusión sanguínea se usa de rutina desde la guerra de 1914, *Joseph Murray* lleva a cabo el primer trasplante de riñón en el Brigham Hospital de Boston en 1954; *Kellyy Lillehey* extraen el páncreas, el duodeno y un riñón y lo implantan a una mujer gravemente enferma de diabetes en 1967; *Christian Barnard* transplanta un corazón en el Groote Schur Hospital de Ciudad de Cabo en 1967 y desde entonces todo género imaginable de trasplantes ha tenido lugar. El ritual caníbal ha cambiado de escenario desplazando la selva misteriosa por el aséptico quirófano. Pero todavía hay más: cuando no se puede reponer un órgano dañado con otro de origen natural, es posible sustituirlo con otro artificial. Ya existen y están en pleno uso la circulación extracorpórea, el corazón artificial, el riñón artificial, el

marcapaso cardíaco, la lentilla intraocular, la aorta de teflón, la prótesis de cadera, la válvula de cerdo, la prótesis auditiva, la malla intraperitoneal antiadherente, la bomba de pitocin y un sin número más de opciones que ofrecen la robótica, la telemática, la ingeniería genética, la ingeniería biónica, la inteligencia artificial etc., que en conjunto nos anuncian una nueva era: La Era del Hombre Virtual.

Realidad virtual y Transmortalidad.

Cuando se concluya el ambicioso proyecto del GENOMA HUMANO el hombre estará en capacidad de prevenir muchas enfermedades transmisibles hereditariamente. Será posible debilitar o anular la potencialidad morbígenas encerrada en nuestros cromosomas. El hombre será ingeniero de su propia herencia. Además de eliminar las taras genéticas potencialmente morbígena se podrán seleccionar aquellos caracteres que definen algunos rasgos físicos y psicológicos del individuo: color de la piel, estatura, complexión músculo-esquelética, inteligencia y actitudes temperamentales, por señalar algunas. El resultado podría ser un hombre nuevo con un debilitado instinto de muerte, si es que el resultado coincide con la intención de los investigadores. Un hombre muy longevo con una fortaleza innata contra la adversidad.

Pero hay, además, otras opciones que se suman a la del proyecto genético. Cada vez será más probable reemplazar un órgano enfermo por otro de laboratorio. Con un adecuado stock de tejidos, será posible cultivar y reponer todo lo que sea necesario reponer. Bastaría con tener la previsión de tomar muestras suficientes de cada segmento corporal para disponer de un clon biológico a la carta para cada ciudadano.

Por si todo fuera poco, también será posible por las técnicas de fertilización in vitro, reproducir no solo seres, sino también segmentos de seres, hojas embrionarias, y luego tejidos, que podrán ser convenientemente utilizados de acuerdo a las necesidades biológicas de la sociedad. Se podrán también

cultivar embriones en el vientre de animales convenientemente preparados y así evitarse las molestias de la fecundación y gestación humana in vivo.

Si es que suena mal eso de cultivar un embrión humano en el vientre de una vaca, piensen entonces en algo más suave y tolerable: cultivar tejidos humanos en el vientre de una vaca. Todo vale con tal de agregar años a la vida y frutos a la economía.

Así las cosas, los miserables 80 años de esperanza de vida al nacer de que disfrutamos ahora se podrán duplicar, triplicar y cuadruplicar a muy corto plazo. Cada falla biológica tendrá su reparación. Habrá más vida biológica por los sucesivos reemplazos tisulares a los que se podrá acceder.

¿Y la vida espiritual... o psíquica, para llamarla con una palabra más aséptica y por lo tanto menos sospechosa de ambigüedades? Los procedimientos de inteligencia artificial, hasta ahora embrionales, tienen la respuesta. Todos los procesos diagnósticos que operan en la racionalidad del médico ya han sido debidamente clonados por la computadora. Una computadora convenientemente programada puede proponer un diagnóstico, unos exámenes de gabinete y un tratamiento con un margen de error inferior al mejor de los médicos. El paciente puede interreactuar con ella, responder sus preguntas y referirle sus dolencias en la seguridad de que al final obtendrá una propuesta mucho más confiable que la humana. La *res cogitans* del médico ha sido clonada y superada con creces. Pero podría objetarse que la computadora apenas ofrece una posibilidad de relación que sólo puede discurrir entre los estrechos márgenes de la razón. Muy bien. La alternativa entonces será el Consultorio Virtual. Con apenas introducir una tarjeta de crédito el paciente tendrá acceso al Consultorio Virtual. Previamente deberá embutirse en el traje y el casco virtuales para ser atendido por un *Eidolon* del médico a quién podrá interrogar, tocar, escuchar,

ver, observar, oler, palpar y oír en la seguridad de ser igualmente respondido, palpado y atendido en el nuevo espacio de la virtualidad, pues sensores convenientemente repartidos en la superficie de contacto con el traje virtual informarán al *Eidolon* de variaciones de peso, temperatura, frecuencia cardíaca, pulso, respiración, reflejo psicogalvánico, motilidad intestinal, reacciones viscerales y vegetativas, rubor, aliento, concentración de oxígeno en el aire espirado, flujo sanguíneo en los genitales, sudor, etc., a todo lo cual sabrá responder adecuadamente. Será algo así como dialogar con una alucinación.

Pero no sólo podrá ser clonada la *res cogitans* del médico. También la del paciente. Por si acaso. No sabemos si con tanta longevidad, al espíritu le da por extinguirse y así como se reponen las vísceras, será bueno contar con una réplica eidólica del sujeto convenientemente conservada en un chip injertable por debajo del cuero cabelludo del transmortal. El clon virtual inteligente tiene la ventaja de que puede dejar descansando a la *res extensa* y proyectarse a otros espacios terrenales y extraterrenales, al igual que el inefable Emperador Magnon de las historietas de Mandrake. La luz mítica vuelve con fuerzas renovadas. Si se puede clonar a un sujeto, se podrá también clonar muchos sujetos, a la sociedad y a la misma historia.

Así podremos pasear por las ruinas de Epidauro, estrechar la mano de Cervantes, Marx, Hitler o Lou Andrea Salomé, según sean nuestras peculiares preferencias. Habrá entonces un nuevo espacio y una nueva historia virtuales a los que podremos acceder. Bastante tiempo tendrán los hombres para ello. ¿Hombres? Esa es otra pregunta interesante.

Este ser del que hablamos podrá sobrevivir a sucesivas muertes, pero no es propiamente un inmortal. Más bien un TRANSMORTAL, que no será abordable desde nuestra antropología. Un ser viviente de tanta longevidad acumulará experiencia y conocimientos que nos están negados a los

humanos mortales de ahora. La religión por ejemplo, podemos suponerla innecesaria al transmortal, pues una metafísica de la otra vida luce simplemente absurda. No habiendo instinto de muerte, tampoco será necesario el instinto sexual ni de reproducción, pues, ¿Qué función tendría el sexo y el amor si no se necesita reemplazo? Satisfechas todas las necesidades y abolidos todos los temores, quizás el transmortal se propondría morir o quizás revivir a los muertos. El clon virtual de los antepasados sería a lo mejor posible con apenas una filmación de cine o de video o de una simple fotografía y quizás hasta de un recuerdo. Lo propio del hombre, según *García Bacca* (1984) es la transfinitud. Desde los Neandherthales el hombre se ha salido de cada una de las zafaduras naturales que le imponen sus cinco sentidos. No hay que repetir lo del telescopio y de *Galileo* para comprobarlo. La última asignatura pendiente es la finitud de la vida y en ello trabaja afanosamente la ciencia desde la modernidad. Podríamos especular mucho más, pero lo fundamental ya está dicho. Sigamos ahora con la legitimidad del discurso.

Lo que hasta aquí llevo dicho tiene toda la tesitura de un Delirio. En otro momento podría ser tomado así, pero ahora se le puede conferir el beneficio de la verosimilitud. Parece un Delirio porque responde a un deseo mítico de inmortalidad inscrito en las células del hombre. Los deliremas son también mitologemas. Por algo Ramón Sarro afirma que el *Homo Demens* paradigmático vive en un Mundo Mítico. Y en nuestro caso, el discurso parece reproducir el tiempo mítico de CRONOS.

Al final, alguna opinión debe suscribirse. Suscribo la de *Jorge Luis Borges* cuando afirma que *peor que la muerte sería la inmortalidad*.

BIBLIOGRAFIA

Bruni Celli, Blas:

- 1993 *La Filosofía Griega en el Corpus Hippocratium*. En: Filosofía en la Medicina. Ediciones del Rectorado. Universidad de Carabobo. Valencia.

Cavafis, C.P.:

- 1985 *Poesía Completa*(Traducción de Pedro Bádenas de la Peña). Alianza Editorial, Madrid.

Costero, Isaac:

- 1975 *Anatomía Patológica* , En: Historia Universal de la Medicina. Toma VII. Lain Entralgo Pedro (De). Salvat Editores S.A. Barcelona, p. 153-164.

Enciclopedia Británica:

- 1973 *The Encyclopedia of Mythology*, Running Press/ Friedman Group Book, Philadelphia, Pennsylvania.

García Bacca, J.D.:

- 1984 *Transfinitud e Inmortalidad*. S/E Edición, Caracas.

Glifford, Douglas:

- 1984 *Guerreros, Dioses y Espíritus de la Mitología de América Central y Sudamérica*. Grupo Anaya S.A, Madrid.

Grinberg, León:

- S/F *Culpa y Depresión*, Editorial Paidós, Buenos Aires.

Lanz, Rigoberto:

- 1993 *El Discurso Posmoderno. Crítica de la Razón Escéptica*, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

Morin, Edgar:

- 1974 *El Hombre y la Muerte*, Editorial Kairos, Barcelona, España.

Moro, Tomas:

- 1988 *UTOPIA*, Alianza Editorial (Traducción de la Edición de 1518), Madrid.

Nietzsche, Federico:

- 1941 *Así hablaba Zarathustra*, Editorial Tor, Buenos Aires.

Nuño, Juan:

- 1993 *Vida y muerte en el mundo antiguo*, En: Filosofía en la Medicina, Ediciones del Rectorado, Universidad de Carabobo, Valencia.

Oliveros, Alejandro:

- 1992 *La mirada del Desengaño*, Ediciones del Rectorado, Universidad de Carabobo, Valencia.

Piulachs, P.:

- 1975 *Cirugía General*, En: Historia Universal de la Medicina. Tomo VII, Lain Entralgo Pedro (De), Salvat Editores S.A, Barcelona, p. 330-351.

Riera, Juan:

1975 *Cirugía y Terapéutica del Barroco*, En: Historia Universal de la Medicina, Tomo VII, Lain Entralgo Pedro (De). Salvat Editores S.A. Barcelona, p. 357-365.

Roman Heraclio:

1995 *El amor en una fuerza poderosa*, En: El Carabobeño, 25 de junio de 1995, p. A-10, Valencia.

Shelley, Mary:

1980 *Frankenstein*, Oxford University Press, Oxford.

Yourcenar, Margarite:

1987 *Memorias de Adriano*, EDHASA, Barcelona.

RESUMEN

Partiendo de los seres unicelulares, que se reproducen por bipartición a partir de la célula original, sin que medie la muerte entre una generación y otra, el autor pasa a los seres individualizados, en los cuales la muerte se hace más nítida a mayor diferenciación individual. Recorre la historia del comportamiento humano frente a la muerte, desde el Hombre de Neanderthal hasta la clonación y la realidad virtual, mostrando que el hombre no acepta su condición mortal y busca la infinitud como, tal vez, anhelo inconsciente de volver al estudio de relativa amortalidad; y a través de la ciencia actual, procura llegar a la transmortalidad, manifestándose esto como un delirio, siendo los delirios también mitologemas.

Palabras-claves: Muerte, clonación, delirio, mitologema.

ABSTRACT

Starting with unicellular creatures which reproduce by binary fission of the original cell, so that death does not intervene between one generation and another, the author goes on to individualized beings, in which with greater individual differentiation death becomes more definite. He reviews the history of human behaviors in relation to death, from Neanderthal man up to cloning and virtual reality, showing that man does not accept his mortal condition and seeks infinity, perhaps as an unconscious longing to return to relative deathlessness, and by means of contemporary science tries to arrive at "transmortality", which manifests as a delirium, the deliriums being also mythologems.

Key-words: death, cloning, delirium, mythologem.

LOS ANIMALES Y SU SIGNIFICADO ABSCONDITO O NO SOMOS SÓLO LO QUE PARECEMOS. **

Prof. Belkis Rojas

*Centro de Investigaciones Etnológicas
Universidad de Los Andes*

Los datos presentados en este artículo fueron recogidos en distintos periodos de trabajo de campo entre los años 1991 y 1993 en la población de Mucuchíes y sus aldeas: Gavidia, Mocao Alto, Mocao Bajo, Mistequés, La Mucumpate, El Royal, La Toma, Misintá y La Musui.

La intención fue recabar información sobre la concepción que tiene el campesino paramero acerca de los animales, nos hicimos las preguntas: ¿Qué animales “*significan*” y qué significan en la cultura actual del campesino paramero?, comprobando que no sólo existe una clasificación general en “*animales de la casa*” y “*animales del monte*”, sino que existe toda una mitología fabulosa alrededor de la fisonomía y de los hábitos y costumbres de ciertos animales, lo cual viene determinado por la observación directa y ancestral del paramero.

Las similitudes entre el hombre y los animales siempre fueron observadas por los hombres en toda época y toda cultura (incluso es de interés creciente en las ciencias llamadas “*naturales*”) e interpretadas de distintos modos. El debate científico al respecto se ha retomado recientemente en disciplinas como la etología, la ecología animal, la primatología y la sociobiología, sin hablar de la etnozootología y la etnociencia ¹

* Esta investigación contó en su primera etapa con el financiamiento del CDCHT de la Universidad de Los Andes a través del Proyecto “Etnología y Etnobotánica de la Cordillera de Mérida”, bajo la coordinación de Jacqueline Clarac de Briceño.

Ha tocado el debate muy especialmente la sociobiología, la cual ha sostenido la posición extrema de argumentar que no hay nada importante en la sociedad y la cultura que no tenga raíces biológicas, es decir, animales, lo que puede considerarse como un intento tardío de renovación conductista.

Lévi-Strauss (1971:131) nos hace observar que si los animales, y en general las especies naturales, figuran tan comúnmente en el discurso totémico, por ejemplo, no es, como lo pensaron los funcionalistas, porque los animales "son buenos para comer" sino porque "son buenos para pensar".

Tapper (1987:51) se pregunta: ¿Buenos para pensar en qué? y responde diciendo que el propósito no es sólo un deseo de clasificar y ordenar el caos, como ya lo había mostrado *Lévi-Strauss*, sino de enseñar y aprender moralidad. En efecto, las construcciones culturales que hacen los hombres acerca de los animales son utilizadas como metáforas para propósitos moralizantes y socializantes. (Idem y Sperber, 1975: 5-14).

El animal es un medio, entre otros, para "significar la significación", como diría *Lévi-Strauss* (1972:154), dentro de un sistema lógico dado, que puede ser totémico, científico u otro.

Es interesante investigar no sólo qué animales significan y qué significan en la cultura actual del campesino paramero y en la de su antepasado indígena, sino también ¿Dónde coloca el Paramero su humanidad en relación a una "animalidad"?

EL ENTENDIMIENTO NO ES SOLO UNA FACULTAD HUMANA

Los habitantes de Mucuchies piensan que los animales tienen "un entendimiento casi tan claro como el del hombre", sólo que no es completo porque los animales carecen de alma .

El alma en el hombre está estrechamente vinculada al cerebro y al corazón, le proporciona inteligencia, sentido común, poder de discernimiento, buenos o malos sentimientos y, en fin, la razón y la palabra (ver *Clarac*, 1981: 58 y *Rojas*, 1995:4).

El entendimiento “viene en la naturaleza de cada animal, les es “prestado” por el cerebro y les permite “tener sus bases para vivir” y para presentir las catástrofes, como los terremotos, los temblores, los eclipses, o las bajadas o mudanzas de los duendes, la aparición de espantos, brujas etc.

Existen, sin embargo, algunos animales como el oso, el zamuro, el venado y el perro que “tienen más entendimiento que otros”, lo cual es calificado como “un misterio” puesto que están más cerca del entendimiento humano.

Debemos tener en cuenta las ideas de algunos “mayores” de la comunidad cuando expresan que “antiguamente los animales hablaban”, que “hablaron primero que la gente”, este concepto de la capacidad animal de expresar oralmente ideas articuladas no está muy desarrollado, pero podríamos asociarlo a la existencia del “entendimiento” en todos los animales y de “más entendimiento”, en algunos animales en particular.

ORGANIZACION DEL MUNDO ANIMAL

El término animal, que viene del latín [animal] y significa “criatura viviente”, es de empleo reciente en las lenguas europeas con su significado actual. En la Edad Media era utilizado como término artístico, pero no aparece como sustantivo antes del siglo XVI, se utilizaban entonces los términos “bestia” y “bruta” (*Migdley*, 1988:36).

Los actuales campesinos parameros utilizan el término “animal” para designar a los animales en general, pero particularmente al ganado vacuno y lanar mientras que los

términos “bestia” y “bruta” se utilizan para designar a los equinos.

En el lenguaje cotidiano los animales domésticos son denominados “animalitos”, mientras que a los animales no-domesticados se les denomina “bichos” o “bichitos”, dependiendo esta denominación tanto de su tamaño como de su grado de peligrosidad hacia el hombre.

Generalmente los animales son clasificados como:

a- “Bichos” o “animales del monte”², estos se subdividen a su vez en:

a.1- “Bichos de uña”-

el tigrillo (*Leopardus tigrina*)
el guache (*Nassuella olivacea* y/o
Nassua nassua)
el León (*Puma concolor*),
se dice que el león se come las
vacas y las bestias, “les saca las tripas y
el entrecijo y lo entierra a parte”.

a.2- “Bichos” y “Bichitos del páramo”:

- Venados (*Odocoileus virginianus*)
- Lochas (*Mazama bricenii*)
- Conejos serraneros (*Silvilagus brasiliensis meridensis* y *S. floridanus*).
- Osos (*Tremarctos ornatus*).

b.- “Bichitos” del agua.

Aquí se incluyen algunos insectos, sapos, ranas, (*Atelopus mucubajensis*, *Bufo granulosus*, *B. marinus*, *B. typhonus*) peces (truchas), patos y “Bichitos” (larvas) que se crían en las lagunas.

c- *"Bichitos" de la tierra.*

gusanos, taras (mariposas negras que salen en la noche y son asociadas con los muertos y la mala suerte), hormigas inviérneras (¿?), llamadas así porque "llegan con las lluvias".

d- *Animales del aire:* Se incluyen aquí el zamuro (*Coragyps atratus*, *Cathartes aura*), el Rey Zamuro (*Sarcoramphus papa*), el Cóndor (*Vultur gryphus*), el Cernícalo (*Gampsonyx swainsonii*), el Aguila (*Geranaeetus melanoleucus australis*) y el pájaro Coduba (¿?), que "es grande como un zamuro y le gusta comer truchas.

e.- *"Bichitos" que viven en las matas*

e.1 Insectos: Luciérnaga y el cucuy - Ambos asociados con los muertos y con los entierros de dinero (Botijas).

e.2 Aves: Semillero gris (*Catamenia inornata*),
el arrendajo (*Cacicus bolosericens*),
el jilguero (*Carduelis spinescens*)
el cucarachero (*Cistothorus meridae* y
troglodytes solstitialis)
Pavas de monte (*Penélope montagnii* y
Chubbia jamesoni),
Pájaro Mortero (¿?), se dice que este pájaro
vence al gavián en las peleas, aunque es
más pequeño, pero es también más ágil y lo
pica por detrás.

f.- *"Bichos" nocturnos:*

El Cheche, del cual se dice que "parece lechuza pero no es", que "tiene cara como un gato, y que es un animal que anuncia la muerte"; ¿ podríamos pensar tal vez en el aguaita caminos (*Caprimulgus Longirostris*).

~ La lechuza (*Ciccaba albitarsus* y/o *Aegolius barrisii*), llamada surrucuco debido a los sonidos que emite. Según los

campesinos, se ve en bandadas en las noches de invierno, "asisten en el monte" y llegan cerca de las casas cuando las mujeres están en espera " (embarazadas).

- El Murciélago, se sabe que el murciélago vive en la selva nublada; y que se puede encontrar en la transición selva-páramo (2500-3000 m.s.n.m.), pero no se descarta la posibilidad de que pueda ir al páramo, de hecho existen dos registros en la zona del páramo: uno corresponde al *Eptesicus fuscus*: registrado en el Pico el Gavilán (4000 m.s.n.m.), y el otro, corresponde a la Corcovada (laguna Victoria 3500 m.s.n.m.). Según los campesinos, los murciélagos "*asisten*" por el lugar llamado La Asomadita (en la Aldea Gavidia 3.250-3.330 m.s.n.m.) , entre las matas de Chivacú y de Chispiador.

g.- Animales de "la casa" (Domésticos)

En esta categoría se incluyen las aves de corral (gallinas, patos, algunos pavos o "piscos", palomas caseras, loros) los cuadrúpedos equinos (caballos, mulas , burros), los vacunos (vacas, toros, bueyes), lanares (ovejas, denominadas comúnmente "*chivas*"), los porcinos, los gatos y los perros. Estos dos últimos se considera que "*se pueden volver cerreros*" (salvajes), si se pierden en el monte; se dice, por ejemplo, que el gato se convierte en tigrillo ³.

Para evitar que el ganado que está en el páramo se vuelva salvaje, se le da a comer sal periódicamente, pues el campesino es consciente de lo precario que es mantener el equilibrio entre el estado salvaje y el estado doméstico. Según señala *Digard* (1994:137), es muy fácil que los herbívoros de ganadería vuelvan a su estado salvaje cuanto que su domesticidad nunca les aleja mucho de él, esto, por supuesto, también concierne a muchas otras especies. Es el fenómeno conocido en la literatura histórica, etnológica y etnozoológica como cimarronaje.

h.- *Animales míticos y/o mitificados que:*

h.1- Representan al "antepasado indígena : el oso (tremarctos ornatus).

h.2- Representan a los "Duendes, Arcos y Encantos"

- El Aguila
- El Venado
- La Culebra
- El Toro

h.3- *Representan o son seres intermediarios entre los dioses autóctonos y los hombres:*

- El Venado
- El Zamuro
- El Perro

h.4- *"Animales del diablo y de las brujas"*

- El Caballo
- El Zamuro
- El Murciélago

El simbolismo animal es muy amplio y común en casi todas las sociedades pues, como dice Tapper (1987:47), los animales "proveen ejemplos para la mente", ya que permiten al hombre pensar lo que es en contraposición a lo que no es, y lo que debe hacerse; en contraposición a lo que no debe hacerse muchos animales se constituyen así en verdaderos estereotipos para ciertas actitudes humanas, y sirven para expresar comparaciones, críticas y modelos de conducta.

En Los Andes las imágenes animales expresan la autorepresentación humana y la representación de los dioses, en relación al espacio puesto que las especies son ubicadas en un espacio humano cerrado y en un cierto vasto espacio no-humano temible, habiendo numerosos espacios y seres intermedios entre ambos, lo cual constituye un mecanismo de defensa y protección contra el espacio temible.

Es así como encontramos el oso como un "marker", en el sentido de Mac Canell (1976: 110), es un animal cargado de información, que expresa la *autorrepresentación humana*, pues es considerado como el antepasado indígena (el "indio de antes"), convertido hoy en animal que procrea con hembras humanas, produciendo híbridos mitad hombre, mitad animal.

El oso simboliza la fuerza, la sabiduría, la virilidad e inteligencia de "los indios primeros". Sobredeterminado por caracteres que no pertenecen a la esfera animal, al oso se le adjudican cualidades humanas que lo hacen "*casi gente*":

Anda erguido, "a veces parece que habla, es un bicho muy ágil y entendido, piensa como uno, se burla de los cazadores, construye su vivienda en los árboles como un cristiano, mata las reses y las compone y las cuelga limpiécitas, si la carne se ensucia... la deja, no se la come...". Se piensa que rapta a las mujeres y actúa con ellas "como un marido", procurándoles el alimento y la vivienda (véase Rojas. 1995, en prensa).

En el sentido de la representación de los "dioses", son varios los animales escogidos como epónimos de los "arcos" o "duendes", algunos de ellos probablemente heredados de los antepasados indígenas, como la culebra, el águila y el venado y otros como el toro y el caballo, traídos por los españoles.

El Aguila (Geranoaetus melanoleucus), es un "animal que tiene el don de la visión de la tierra" y está asociada al sol, a los "aires" y a los altos picos en los que anida. En Mucuchíes se piensa que este animal al igual que el venado, "pertenece a los páramos", en los que habita.

La Culebra, en cambio, pertenece a las lagunas, ellas son "las madres". Se dice que "asisten" en la tierra caliente, en la Laguna de Urao, Lagunillas (al Sur del Estado Mérida). Según el mito, la laguna cayó primero en el Páramo de Santo Domingo y no le gustó, luego pasó a Mucuchíes pero allí no

tuvo suficiente espacio, por eso se fue a Lagunillas, pero dejó un ojo en Mucuchíes. ⁴

En el complejo de animales mitificados por los habitantes de Mucuchíes, juega un papel muy importante el venado (*Odocoileus virginianus*), animal que representa la fuerza seminal del sol y del páramo.

Con bastante probabilidad, el venado constituyó un punto focal en la vida religiosa prehispánica andina, lo cual no es de extrañar si tenemos en cuenta por una parte, lo que observa Furst (1994:284):

“... las deidades venado o los venados en cuanto seres divinos aparecen con frecuencia en las cosmologías y rituales de innumerables pueblos, desde el extremo norte hasta el de sudamérica, como sucede también en el arte arqueológico” ⁵.

Por otra parte, está lo que escriben los cronistas, en este caso Fray Pedro Simón (1963: 221), acerca de los sacrificios de venado que hacían los indios cuicas, a la diosa Icake, en su santuario de Escuche (en el actual Estado Trujillo)⁶:

“Sacrificaban venados en estos templos, quemando la carne y colgando las cabezas en las paredes, de que hallan tanta cantidad los españoles en algunas partes, que cubrían las paredes de los templos de alto a bajo”.

Para los parameros, el venado es un animal “que tiene misterio”. Se piensa que “... es inmortal, cambia la piel y los cachos, quedando ciervo nuevamente” ⁷.

Se le relaciona estrechamente con la planta conocida como dictamo real llegándose incluso, a identificarlos como “uno y el mismo” ⁸.

La sangre de venado se toma fresca y mezclada con dictamo para mantenerse joven, ágil y fuerte.

Ambos son portadores y proveedores, en el imaginario, de fortaleza física, potencia sexual, buena suerte y vida eterna. Se afirma que el venado y el dictamo "*asisten en lo más alto de los páramos*". Ambos constituyen una fuente especial del poder solar, asociados al fenómeno cromático denominado "*sol de los venados*" o "*sangre de venado*", lo cual tiene que ver con el color rojizo que toma el sol poniente, algunas veces, en la Cordillera.

En el Nuevo Mundo existen numerosos ejemplos de la identificación del venado con algunas plantas, especialmente con plantas psicoactivas que han facilitado el ingreso de los chamanes al mundo de los espíritus, entre estas tenemos el peyote, el tabaco, la datura, el mescal y algunos hongos como el *Stroparia cubensis* (Furst, 1992:287 ss).

Es interesante destacar que, según Briederman (1993:104) la relación ciervo (nombre europeo del venado) - dictamo, ya se establecía en el bestiarum medieval:

"Los ciervos descubrieron la virtud milagrosa de la hierva dictamo (dictamus), puesto que tienen clavadas en el cuerpo flechas de cazadores, el comer la planta hace que las flechas salten fuera y curen las heridas".

Esto es correlativo con la creencia de los campesinos parameros de que el venado, herido por los cazadores, busca inmediatamente el dictamo y al comerlo sus heridas desaparecen.

Ante este complicado complejo simbólico: sol- páramo - venado- dictamo, que parece expresar los conceptos de muerte y renacimiento, propios de las comunidades agrícolas, cabe preguntarse:

¿Acaso la relación venado - dictamo existente en el páramo es una herencia española? o, como también podría pensarse, ¿es una relación ya establecida entre los indígenas, bien con el dictamo o bien con otra planta, tal vez psicoactiva, como entre otros indígenas americanos? o, sencillamente, ¿estos restos de lo que parece ser un mito sobre el venado, constituyen una herencia de ambas culturas?

Es indudable que los españoles también tenían la creencia de que los espíritus podían transformarse en animales, tal como se deduce de los escritos de *Aguado* (1987:420) cuando hace el relato de dos soldados que perseguían a un venado que “aparecía y desaparecía” en el Páramo Santo Domingo. Los soldados huyeron espantados con la convicción de que se trataba de un espíritu maligno, transformado en venado.

Con estos interrogantes, sin respuesta por el momento, pasamos a considerar otros animales, como el toro y el caballo, introducidos por los españoles a los Andes en el siglo XVI, cuya presencia ha sido reinterpretada, pasando a formar parte importante del sistema simbólico andino.

Ambos animales son hoy muy apreciados por su utilidad y su fuerza para el trabajo y como medio de transporte, en muchos casos, pero también se les asocia a los arcos y/o a los duendes de las lagunas.

Se expresa explícitamente que algunas lagunas tienen carbunco, es decir, tienen “duende” en forma de “... *un toro negro muy bravo, con estrella en la frente que alumbra todo*”⁹

Se dice que hoy las lagunas se han amansado porque los sacerdotes las han conjurado con agua bendita.

Al caballo, por su parte, se le ha adjudicado un papel infernal y funerario, pues se le asocia a las brujas y al demonio “que se convierten en caballos y yeguas”, así como a la deidad Arco:

Arco con cabeza de caballo que persigue y muerde a las personas, causándoles locura, ulceraciones y en muchas ocasiones hasta la muerte (ver Clarac, 1981: 73 ss, 1982: 13-16. 1985: 79 ss y Rojas 1987: 114 ss).

Clarac (1985:81) piensa que en algunas zonas andinas, el caballo sustituye al venado en la asociación con el Arco:

"... las lagunas (identificadas con el arco-iris hembra) braman ("echan unas bramas") como los venados... El venado tiene casco como el caballo, no es muy difícil el paso de uno a otro, sobre todo cuando se sabe que esos dioses acuáticos acostumbran tomar muchas formas para manifestarse a los hombres".

Otros animales juegan el papel de intermediarios entre el mundo de los hombres y el "otro" mundo, como es el caso del perro y especialmente del zamuro.

Al perro se le aprecia por su fidelidad y sobre todo por su "entendimiento". Como animal doméstico forma parte de la sociedad humana y "participa" en algunas labores domésticas, cuida de la casa, acompaña y cuida a las mujeres y a los niños, cuando los hombres se ausentan, y algunos son utilizados para la cacería.

Para preservar a un perro buen cazador se deben observar ciertas reglas, por ejemplo "... no se debe tapar la olla onde se cocina la cacería porque entonces el perro se tapa, se le echa a perder el olfato, agarra la caza pero se le va... se vuelve mal cazador" ¹⁰

En el plano de lo simbólico se le adjudica, de cierta manera, un papel psicopompo pues acompaña las almas de los muertos y con su hocico les da "el último trago de agua". Se considera que "es un animal muy entendido" (inteligente), "es el único animal que tiene ojo pa' ver a los encantos, a los zánganos y a los espíritus de los muertos" ¹¹.

Clarac (1981:56-79) en otras comunidades andinas ha encontrado que el perro es considerado como “... *el animal que tiene más sentido*”, “*tiene tanto sentido como el niño pequeño*”.¹²

El zamuro, por su parte, ocupa una posición muy importante, aunque de cierta ambigüedad, en la simbología andina. Vive en la basura y se alimenta de carroña, pero, según el mito “*es el único animal que muda el pico y lo cambia por uno nuevo y limpio que trae de una laguna sagrada, es además, el único animal que limpia el mundo*”, desempeñando así una labor purificadora del mismo. Se le adjudican virtudes terapéuticas: Su corazón “*dorado*”, “*molido y revuelto en vino es bueno para curar a los epilépticos y a los enfermos del corazón*”; sus plumas son muy apreciadas pues, tostadas y molidas, son utilizadas para “*curar la caída del ombligo de los niños*”, su carne cocida se utiliza para curar “los daños, puestos por envidia”, y la llamada “*piedra del zamuro*” constituye un efectivo amuleto para la obtención de la buena suerte.

En los gallineros, el zamuro es utilizado, en algunas zonas de los Andes, como “jefe del corral”, “ayuda a mantener el corral libre de pestes” (Rangel F. y Clarac J., comunicación personal).

A otro nivel, se le adjudica un carácter psicopompo y funerario: “*lleva el alma de los muertos hasta su mundo definitivo*”, realizando así constantemente el paso de este mundo a los “*otros mundos*” es decir, que el zamuro, además de ser un animal que tiene acceso a las diferentes zonas cósmicas, también puede pasar indefinidamente de la “*vida*” a la “*muerte*”; sin embargo, él “*no se acaba (muere) nunca*”. El carácter psicopompo adjudicado hoy al zamuro en los Andes, era cumplido en la época indígena, también, por el moján, médico, sacerdote y hechicero, quien tomaba forma de zamuro “*para ir a la laguna de los sacrificios*”.

Algunos informantes ubican esta laguna en Calderas (Estado Barinas), otros la ubican en Niquitao (Estado Trujillo) y algunos piensan que está en Jerusalén.

La tradición mantiene que al empezar el mes de octubre, "la laguna comienza a bramar", llamando a los zamuros que comienzan a viajar desde octubre hasta noviembre, el primero que llega y el último en levantar el vuelo se quedan como ofrendas a la laguna.

Por otra parte, el zamuro se encuentra íntimamente vinculado con la brujería y la magia amorosa, epónimo de las brujas lascivas que "toman forma de zamuro para volar y atacar a los hombres" y de los "zánganos", brujos semi-míticos que atacan y violan a las mujeres (*Rojas*. 1991:24-31).

Podríamos pensar en el zamuro como un animal particularmente "bueno para pensar" la mediación: [mundo humano - mundo no humano], [arriba (los aires) - abajo (la tierra, los basureros)], [lo sucio - lo limpio], [la vida - la muerte], [la salud - la enfermedad] y [la bondad - el maleficio].

Las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos del pensamiento: el hombre no percibe pasivamente estas relaciones, como dice *Lévi-Strauss* (1972:142), a menudo se muestra incapaz para no pensar al animal en relación a sí mismo.

El paramero piensa los animales convirtiéndolos en objetos culturales y constituyéndolos en un "marker", en el sentido de *Mac Canell* (1976:110), es decir, en "un conjunto de información centrada" (*Idem*).

Aún cuando la relación hombre - animal es muy compleja y muy difícil de delimitar, se ha tratado de mostrar cómo el andino de Mucuchies aprehende el mundo animal y se piensa a sí mismo y a su mundo.

Los animales ocupan espacios que no sólo son ecológicos y/o humanos, sino que son espacios delimitados. Son espacios reinterpretados simbólicamente, al concentrar en ellos mayor significación que en otros. Así, cuando un animal o el hombre traspasa el límite, empieza una situación de peligro para él; por ejemplo, cuando el hombre pasa a un espacio "sagrado" (cueva, páramo, laguna, río, cascada), o cuando un animal que pertenece a esos espacios sagrados pasa el límite y llega al espacio común de los hombres.

Cuando el hombre cruza el río debe llevar como protección un cuchillo, o un machete con la punta dirigida hacia el agua, para "cortar el arco" y evitar así contraer "la enfermedad del arco" o la "mordedura del arco". Cuando el hombre va a "paramear" (ver el ganado que está en los páramos, y llevarle sal y otros alimentos), debe guardar silencio para no molestar a los espíritus del páramo que les gusta el silencio", debe además llevar el chimó¹³, como "contra" para los duendes. Cuando desea recoger el dictamo real, planta asociada al dios sol ~ páramo ~ venado, el hombre debe observar infinitas precauciones, pues el dictamo y el venado "engañan porque desaparecen y aparecen" y el hombre corre el riesgo de ser atrapado por una gran neblina que "lo pierde en el páramo", o de ser tragado por alguna laguna. En estos casos, el hombre, si sobrevive, queda "sin sentido", es decir, enajenado.

El único hombre que antiguamente podía traspasar los distintos espacios ecológicos ~ simbólicos, era el moján porque "controlaba el peligro", pues poseía el poder del "trato con los espíritus".

Agradecimientos:

** Agradezco especialmente a Jacqueline Clarac quien ha dirigido y revisado este trabajo. De igual modo agradezco al ecólogo Pascual Soriano de la Facultad de Ciencias, Universidad de Los Andes, por su asesoramiento en*

cuanto a la identificación científica de los animales y por sus valiosos comentarios acerca del comportamiento de los mismos.

NOTAS:

1- Para este debate ver: Boock, K.: Human Nature and History: a response to Sociobiology, Columbia University Press, New York, 1980. Dawkins, R. The Selfish Gene, Oxford University Press, 1979. Foley, R. "Anthropology and Behavioural Ecology", en ANTHROPOLOGY TODAY, 2(6), 1986, Geertz, C. "Anti-antirelativism", en AMERICAN ANTHROPOLOGIST, 86, 1984. Leach, E. R. Social Anthropology, Fontana, Londres 1982. Shalins, The Use and Abuse of Biology, Tabistock, Londres, 1976, Sebeok, Th. A. "Animal in Biological and Semiotic Perspective" WHAT IS AN ANIMAL?, ed. by T. Ingold, One Word Archaeology, Londres, 1988. Wilson, E. O. Sociobiology: The new synthesis, Harvard University Press, Cambridge, 1975.

2- Debemos observar que estos animales no viven en el páramo, pero llegan allí en algunas ocasiones y los campesinos siempre los mencionan, esto puede explicarse porque los parameros de Mucuchies mantienen relaciones de intercambio con niveles ecológicos más bajos y calientes, hasta el pie de monte, en los cuales también habitan estos animales.

3- Ver López del Pozo (1990: 159 ss)

4- Informante: de la aldea Gavidia. Véase también Clarac (1981: 73-133).

5- Véase también: Krickeberg (1982: 142-166), Rodríguez Freile (1979:17) y Katz (1992:102-103).

6- Véase también Rojas (1987:84).

7- Es pertinente hacer notar que los campesinos coinciden en esto con los ecólogos, pues ciertamente el venado cambia la envoltura de su cornamenta, y cambia de pelaje cada cierto tiempo.

8- Según los parameros existe cinco "calidades de dictamo: el dictamo real, el dictamo riñón, el dictamo clavel, el dictamo e' de castilla y el dictamo e' conejo (ver también López del Pozo, 1990:413). Según los ecólogos hay varias especies de dictamo, registradas como oriundas del páramo, más , una especie considerada como introducida de Europa. Entre las especies nativas tenemos : la Bartsia pedicularioides (Benth.), la

Halenia inaequalis (wedd.), la *Halenia venezueliensis* (Allen.), la *Halenia viridis* (Gilg.) y la *Lysipomia bourgoini* (Ernst). La especie introducida es la *Anthoxantum odoratum* (L.).

9- Con el término carbunco, del latín *carbunculus* se designa, en 1º lugar una enfermedad virulenta y contagiosa, frecuente y mortal que le da al ganado vacuno, cabrio, lanar y, con menos frecuencia al caballar. Esta enfermedad causada por una bacteria específica puede ser transmisible al hombre. También se denomina carbúnculo a la piedra preciosa conocida como rubí, de la cual se decía que resplandecía en la oscuridad.

10- Informante de la aldea Gavidia.

11- informante de Misteque.

12- "Sentido" significa juicio, pensamiento, palabra e inteligencia (Clarac 1981: 57).

13- Mezcla de tabaco con urao que se mastica corrientemente en los Andes de Venezuela.

BIBLIOGRAFIA

Aguado, Fray Pedro de:

1987 Recopilación historial de Venezuela, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, t. II, Caracas.

Briedermann, H.:

1993 Diccionario de símbolos, Paidós, Barcelona-España.

Clarac de Briceño, J.:

1981 Dioses en Exilio (Representaciones y prácticas simbólicas en la Cordillera de Mérida), FUNDARTE, Caracas.

1985 La persistencia de los dioses Etnografía cronológica de los Andes Venezolanos), ULA, Mérida.

1992 "Espacio y mito en América", en: Boletín Antropológico, Nº 24, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, ULA, Mérida, 20-33.

1995 El Simbolismo del agua y los animales míticos en la cosmología y los ritos mortuorios de los actuales y antiguos habitantes de la Cordillera de Mérida", en: Mérida a través del tiempo (en prensa), Consejo de Publicaciones, Universidad de Los Andes, Mérida.

Digard, Jean-Pierre:

- 1994 "Naturaleza y antropología: la domesticación" en: Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años, comp. Carmen Bernand, F.C.E., México.

Furst, Peter:

- 1994 Alucinógenos y cultura, F.C.E., México.

García Arévalo, M:

- 1984 "El Murciélago en la mitología y el arte taíno" en: Boletín Museo del Hombre Dominicano, año XII, N° 19, Santo Domingo, República Dominicana.

Legast, Anne:

- 1987 El animal en el mundo mítico Tairona, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco República, Bogotá.

Lévi-Strauss, C.:

- 1971 El totemismo en la actualidad, F.C.E, México.
1972 El pensamiento Salvaje, F.C.E., México.
1986 La alfarera celosa, Paidós, España.
1990 Mito y significado, Alianza, Madrid.

López del Pozo, E.:

- 1990 Etnobotánica en los páramos venezolanos, trabajo de grado Ms Cientiarum en Biología, mención Antropología., CEA/IVIC, Caracas.

Mac Canell:

- 1976 The tourist: a new theory of the Leisure class, Schocken Books, New York.

Migdley, Mary.:

- 1988 "Beats, brutes and monsters" en: What is an animal?, T. Ingold, OWA, Londres.

Rojas T. Belkis:

- 1987 Las diosas madres andinas, tesis de grado, ULA, Mérida.

- 1990 'El zángano', una noción de persecución entre los campesinos de la Cordillera de Mérida" en: Boletín Antropológico, N° 19, Centro de Investigaciones Museo Arqueológico, ULA, Mérida.
1995a "La Montaña, el antepasado indígena y el inframundo en la mitología de la Cordillera de Mérida" en Mérida a través del tiempo (en prensa), Cons. de Publ. ULA, Mérida.
1995b "Cuerpo y enfermedad", ponencia presentada en el Coloquio Venezolano-francés de Antropología, Caracas del 2 al 5 de octubre.

Simón, Fray Pedro:

- 1987 Noticias Historiales de Venezuela, Academia Nacional de la historia, t. II, Caracas.

Sperber, D.:

1975 "Pourquoi les animaux parfaits les hybrides et les monstres, Sont
- ils bons à penser symboliquement" en: L'Homme, 15 (2), Paris,
5-34.

Tapper, R.:

1987 "Animality, humanity, morality, society" en: What is an animal,
T. Ingold?OWA, Londres, 47-60.

RESUMEN

La autora estudia la concepción que tiene el campesino paramero acerca de los animales, comprobando que existe una clasificación general en "animales de la casa" y "animales del monte" y que las imágenes animales expresan la autorepresentación humana y la representación de los dioses en relación a un espacio humano cerrado y un espacio no-humano temible.

Palabras-claves: animales, autorepresentación, representación.

ABSTRACT

The author studies conceptions of animals among the peasants of the páramo, demonstrating that they make a general classification of them into "house animals" and "wild animals", and that animal images refer to human self-representation and the representation of the gods in relation to an enclosed human space and a frightening non-human space.

Key-words: animals, self-representation, representation.

EL HABLA RURAL DE LA CORDILLERA DE MERIDA: Estrategias discursivas: más sobre la función poética.¹

*Alexandra Alvarez
Departamento de Lingüística
Universidad de Los Andes*

Si bien desde el punto de vista lingüístico los códigos oral y escrito son igualmente valiosos, éstos no tienen igual prestigio social. Frecuentemente se relaciona a las culturas orales con el atraso y lo primitivo, y también los rasgos de la oralidad son vistos como propios de gente que habla mal y que no sabe discernir. Muchas veces los hablantes perciben sus formas de hablar como defectuosas, porque las consideran corrupciones de la forma estándar, entendida como la forma escrita que ha sido normatizada en gramáticas y diccionarios. Esta última también se acerca más al lenguaje de quienes gozan de un alto nivel de educación y de poder económico y político, y que normalmente viven en la capital (cf. Kress 1983).

Es tan importante la distancia social que existe entre oralidad y escritura que se podría pensar que existe una relación de diglosia entre estas dos formas. Se entiende por diglosia una situación de bilingüismo estable en la que un mismo grupo comparte dos códigos, uno de los cuales tiene un estatus sociopolítico inferior. El código alto cumple entonces las funciones de gobierno, educación, religión, etc. y el bajo queda relegado a la familia y a los amigos.

En la sociedad latinoamericana puede verse cómo, por ejemplo, la justicia se lleva a cabo de forma escrita en la casi totalidad de sus instancias, lo cual representa una clara desventaja para todo aquel que no maneje hábilmente la escritura. Si se piensa

en los altos niveles de analfabetismo que existen en esta región, se podría deducir en qué medida este hecho desvirtúa la administración equitativa de la justicia.

Además, ser analfabeta parece ser un estigma social y generalmente se da una correlación entre la pertenencia a una clase social urbana no favorecida, o al campesinado, y el analfabetismo. Esta correlación pareciera darse, claro está, solamente cuando en la misma sociedad coexisten la oralidad y la escritura, puesto que no se da en las sociedades orales. Un ejemplo de esto es la alta estima social que tiene la clase de los *griots*, en Ghana, los narradores orales portadores de la historia y la tradición.

Existe, sin embargo, una permeabilidad entre los códigos oral y escrito. Hay estilos orales de mayor formalidad - como por ejemplo, el de una conferencia - que se acercarán más al extremo de lo escrito que lo que se podrá acercar una conversación informal entre mujeres en un mercado. Podríamos decir entonces que hay un continuo que va de la oralidad a la escritura. Habrá algunas culturas menos "contaminadas" por la escritura que otras, en la medida en que el código escrito sea más o menos utilizado.

Asimismo, los rasgos de la oralidad que se acerquen más a la escritura serán también más valorados que aquellos rasgos discursivos propios de las culturas que se encuentran en el extremo de la oralidad. Me refiero especialmente a los rasgos característicos de la oralidad como son la repetición y la recurrencia de las figuras retóricas. Estos rasgos tienen que ver justamente con el hecho de que la oralidad es formularia y repetitiva, ya que esta característica contribuye a facilitar, por una parte, la actuación del hablante y por la otra, la comprensión del oyente. Sin embargo, también se ha hablado de la imperfección propia del uso de la lengua. Chomsky 1965 particularmente considera como imperfecto el uso del lenguaje en situaciones concretas - en otras palabras, la

actuación por contraposición a la *competencia* ~ por la frecuencia de frases incompletas y mal formadas que se dan en él.

En el análisis de la lengua hablada, los investigadores parecen coincidir con los hablantes al considerar como imperfecto precisamente lo que diverge de lo escrito. Cuando analizamos el habla, los juicios de valoración negativa surgen no mientras esta está en proceso, sino cuando ésta se translitera, es decir, cuando se traduce al otro código.

De esta visión se desprende también una forma de transcripción que revierte en "prosa" la lengua hablada. Lotz 1960 define la prosa como un *texto no-métrico*, por oposición al *verso*, otro tipo de texto en el cual el material fonético que está en ciertos marcos sintácticos, como la oración, la frase o la palabra están regulados numéricamente. Es decir, que según esta concepción, la prosa se opone como texto no-métrico al texto métrico, o verso. En este sentido no habría problemas en la transcripción del habla en prosa. Sin embargo, lo que se entiende generalmente por prosa es una forma escrita, por contraposición a la lengua oral, hasta el punto de que se llama "prosador" a quien escribe obras literarias en prosa.

Si bien anteriormente (Alvarez y Mora 1995) hemos coincidido en que esta forma es adecuada para los macrocorpus de habla, debido a la facilidad que ofrece al transcriptor y al investigador tanto para verter datos como para localizarlos, debemos cuidarnos de partir del supuesto que la unidad básica del lenguaje es la oración y que el hablante oye los signos de puntuación. Parece obvio señalar que el hablante, por el contrario, solamente percibe las pausas y la entonación que lo dirigen hacia la comprensión de las unidades informativas del hilo hablado. Una unidad de información se encuentra entre dos pausas (Obediente 1991).

En este trabajo veremos algunos de los mecanismos del discurso de una región que se encuentra hacia el extremo de la oralidad. Se trata de la Cordillera de Mérida, en los Andes venezolanos. Algunos de estos rasgos de la oralidad, en nuestra opinión, corresponden a la *función poética* del lenguaje, entendida como aquella función que se refiere al mensaje como tal (*Jakobson 1960*). Veremos cómo paradójicamente serán precisamente los rasgos que implican la poeticidad del lenguaje, los que serán objeto de una valoración negativa, en la medida en que se prestigian otros relacionados con la escritura.

METODO.-

En las grabaciones de habla de los páramos andinos venezolanos, recogidos para el *Estudio integral del hombre andino*¹ me sorprendió en un principio una lenta verbosidad en algunos de aquellos pasajes que respondían a las preguntas del encuestador sobre algún concepto u objeto. Estas grabaciones corresponden a un estudio interdisciplinario que se realiza en la actualidad sobre la población de los Andes, en el que muchas veces los entrevistadores hacen preguntas sobre diversos objetos o conceptos variados. Los informantes, después de muchas visitas y ya acostumbrados al marco de la entrevista, responden con mucha soltura a estas preguntas. Debe notarse que los entrevistadores de este proyecto son personas de la zona y conocedores de la cultura de la región. Entendí estas respuestas como *definiciones*, aunque estas intervenciones no se correspondían a mi idea de una respuesta concreta a lo que se solicitaba. La *definición* es una proposición que expone con claridad y exactitud los caracteres genéricos y diferenciales de una cosa material o inmaterial. Evidentemente, si bien se podía aceptar que las definiciones del páramo exponían los caracteres de un objeto, no se podía hablar en muchos casos de proposiciones claras y concisas.

Por esta razón decidí someter esa pequeña muestra a un análisis discursivo. Se tomaron pasajes en los que se respondía a preguntas sobre conceptos: algunos resultaron muy parecidos a los que habitualmente oímos, como en los ejemplos (1-2). Estos textos se componen de un concepto que comprende lo definido y de elementos descriptivos que proporcionan la distancia de otros conceptos limítrofes. En el ejemplo (1) se define la *neblina* con el concepto superior que lo comprende, es decir el concepto de *planta*. En (2) la respuesta *es una fruta muy sabrosa pa comé tostada* a la pregunta *¿qué son las habas?* corresponde al concepto superior a *habas* que es el de *fruta*, así como también a las características que lo delimitan: son frutas *muy sabrosas, para comer tostadas*, características éstas que la distinguen de otras frutas que posiblemente no son *sabrosas* o se comen de otra manera, por ejemplo, crudas o simplemente cocidas. Asimismo, la planta se diferencia de otras *matas* que, en este caso, ni son *altas* ni tienen *maraquitas*.

(1) E: ¿Qué es es la neblina?

I: Es una planta

(2) E: ¿Qué son las habas?

I: Es una fruta muy sabrosa pa comé tostada

esta es una mata alta

ella echa las maraquitas igualito como decir la arveja

Sin embargo, otros ejemplos encontrados en el corpus no se corresponden con el concepto tradicional de definición. De estos últimos he tomado como ejemplo dos pasajes: el primero respondía a una pregunta sobre la esclavitud; el segundo, a una inquietud del encuestador sobre los encantos, es decir, sobre un elemento del mundo mágico - religioso de la zona. Los textos transcritos de esta forma se vierten en (3) y (4).

En primer lugar había que tratar esos pasajes como materiales orales desde el punto de vista de la transcripción, por lo que la

transcripción ortográfica que se hace usualmente para los corpus de grandes dimensiones, como era el caso, no resultaba la más apropiada. La cuestión de la especificidad del habla para los efectos de la transcripción se ha debatido suficientemente y se busca en general lo que *Hymes* llama una covariación sistemática entre la forma y el significado, que proporcione una descripción válida y émica en cada caso. En otras palabras, la transcripción debe contribuir a revelar el significado de lo transcrito, partiendo de la función que le atribuyen los mismos hablantes. Se revisó entonces la transcripción de los materiales convirtiéndolos a líneas, cada una de las cuales forma una unidad de información (cf. *Hymes* 1981, *Chafe* 1987, *Alvarez y Mora* 1995).

Los elementos estructurales que marcan esta delimitación son, por una parte, las pausas al final de cada línea; por la otra, la repetición de algunas secuencias, que inciden sobre el ritmo del texto. Asimismo hay marcadores que ocasionalmente se encuentran al principio y al final de las líneas. Entre éstos vemos conjunciones como *y*, *o*, *pero*, *sino*; pronombres como *ese*, *uno*, *que*; adverbios como *allí*, *así*, *no*, *ya*; verbos como *decir*, *existir*, *haber*, *ir*, *llegar*, *ser*.

A su vez, las unidades de información se conforman a partir del peso informativo de sus componentes. A grandes rasgos, una línea está formada por una cláusula. Estas comienzan, la mayoría de las veces, con un gramemaⁱⁱ, ya sea un adverbio, una conjunción, un pronombre y algunos verbos auxiliares, existenciales o de dicción. Se conoce que hay una tendencia universal de las lenguas a tener por cada cláusula una sola frase nominal léxica (*Dubois* 1987; *Bentivoglio* 1992). Estas frases nominales léxicas constituyen precisamente el tópico de cada línea. Los lexemas se encuentran hacia el final de cada unidad, y por ende de cada línea de transcripción, dado probablemente al hecho de que la información nueva va al final de la cláusula. Este hecho es también una prueba para la

validez del concepto de unidad de información y de este tipo de transcripción para los textos hablados.

Para el análisis de los textos se tomó en cuenta la repetición de ciertos tópicos subordinados en cada definición. Me refiero a la palabra tópico simplemente como al 'tema' de una unidad de información, no a los *topos* como motivos o expresiones formularias lexicalizadas (cf. *Von Wilpert* 1969).

ANÁLISIS.

Cada uno de los factores del acto de comunicación (destinador, destinatario, contexto, mensaje, contacto, código) determina una función diferente del lenguaje. La diversidad entre los mensajes está no en el monopolio de una de estas funciones sino en el orden jerárquico de las mismas, dependiendo la estructura verbal del mensaje primariamente de la función predominante. Aunque una orientación hacia el referente, es decir, la función llamada referencial, denotativa o cognitiva es la tarea principal de numerosos mensajes, debe tomarse en cuenta la participación accesoria en éstos de las demás funciones (*Jakobson* 1960).

El origen de la función poética - aquella que centra su atención en el mensaje - en la lengua oral, se atribuye a la necesidad de darle pervivencia al texto. Dado que el mensaje se desvanece al ser producido, la sociedad oral facilita su almacenamiento a través de estrategias que enfatizan el mensaje mismo. Según Serrano 1981, el lenguaje poético sería la estrategia más importante elaborada por las culturas orales a fin de almacenar mayor cantidad de información. La composición de las obras de Homero se ha considerado formularia en un alto grado y se piensa que se debe su formulariedad también al hecho de que estas obras debían ser repetidas por entero ante las audiencias. En la escritura, en cambio, no es necesario contribuir a la retentiva, por lo que se

desarrolla sobre todo la función de representación que está implícita en el lenguaje (Ong 1987).

Es muy posible, por otra parte, que las estrategias poéticas trasciendan aquellos tipos de texto que sirven tradicionalmente a las actividades de naturaleza más artística. La existencia misma de la oratoria como el arte de utilizar el lenguaje para convencer, deliberar, conmemorar hechos o divulgar ideas, hace pensar que la función poética trasciende los límites de lo artístico para inundar otros campos que van hasta lo cotidiano.

Para Friedrich 1982 el lenguaje, tanto desde el punto de vista del individuo, como desde el de la sociedad es inherente, penetrante y poderosamente poético, siendo su poeticidad un hecho gradual. La imaginación se convierte en la realidad central de los sistemas lingüísticos, siendo justamente la naturaleza poética del lenguaje lo que más profunda y masivamente la afecta. El lenguaje poético estaría, así, presente en el lenguaje corriente. Por su parte, Jakobson afirma que el estudio lingüístico de la función poética debe sobrepasar los límites de la poesía y que por otra parte, el escrutinio lingüístico de la poesía no puede limitarse a la función poética (Jakobson 1960).

En este trabajo veremos cómo el habla de una zona rural distante de la ciudad, cuyos habitantes tienen poco contacto con la lengua escrita y hasta hace poco con los medios de comunicación masiva, utiliza como recursos expresivos, rasgos que pueden relacionarse con la función poética del lenguaje.

a. LA ESCLAVITUD.-

El texto (3) define la esclavitud por medio de una descripción de lo que ella conlleva: La obligación de trabajar constantemente, la falta de descanso y la ausencia de días de fiesta. Asimismo se detalla el hecho de que la comida esté limitada,

porque ésta se pesa y debe durar un lapso de tiempo previamente estipulado.

(3)

1. Bueno la esclavitud decían ellos
2. decían que claro que el individuo a trabajar allí
3. que allí no había día de fiesta
4. sino era todo corrido y trabajando
5. y bueno ..eso dicen
6. esas cosas así
7. yo no sé de que le pesaban la comida a uno
8. yo no sé le daban pesada la comida
9. aquella comida que le pesaban tenía que durar el tiempo que le pusieron
10. y esas cosas
11. y allí no había lugar de
12. que hoy es fiesta
13. que mañana es fiesta
14. que voy a descansar
15. sino que aquello era corrido todo
16. y lo que lo mandaban a hacer..trabajar

Estos conceptos constituyen los tópicos de cada unidad. Los tópicos constituyen una red, suerte de macroestructura - o estructura global del significado del texto - (cf. *Van Dijk* 1983), la cual implica los subtemas que conforman el concepto de esclavitud: *trabajar continuamente, medir la comida*. Los tópicos están contenidos, en este texto, en las unidades de información que se repiten, aunque no de manera igual; la repetición implica una variación temática:

El primer tema se refiere al hecho metalingüístico mismo: la definición:

- a. bueno la esclavitud decían ellos
- b. y bueno.. eso dicen

Como puede verse, desde el punto de vista del enunciador, el hablante toma distancia de la descripción que adelanta atribuyéndola a otros, los antiguos, por medio de una contraposición: *Bueno, la esclavitud decían ellos/ eso dicen - yo no sé.../ yo no sé...*

El segundo grupo se refiere al primer subconcepto de la esclavitud, la obligación del trabajo:

- a. decían que el individuo a trabajar allí
- b. y lo que lo mandaron hacer... trabajar

En tercer lugar está la ausencia de descanso y de días de guardar:

- a. que allí no había día de fiesta
- b. y allí no había lugar/ que hoy es fiesta/ que mañana es fiesta/ que voy a descansar

El cuarto conjunto se refiere a la continuidad del trabajo:

- a. sino era todo corrido y trabajando
- b. sino que aquello era corrido todo

En lo formal, los tópicos, con sus variaciones, se ordenan de una manera concéntrica alrededor de un núcleo formado por las unidades referidas al tópico de la restricción de los alimentos, que a su vez está encapsulada en la repetición de *y esas cosas/esas cosas así*. De esta manera se forma una estructura quiásmicaⁱⁱ como se ve en la siguiente figura:

Bueno la esclavitud decían ellos

decían que claro que el individuo a trabajar allí

que allí no había día de fiesta

sino era todo corrido y trabajando

[y bueno.. eso dicen

[esas cosas así

[yo no sé de que le pesaban la comida a uno

[yo no sé le daban pesada la comida

[aquella comida que le pesaban tenía que durar el
tiempo que le pusieron

[y esas cosas

[y allí no había lugar

[que hoy es fiesta

[que mañana es fiesta

[que voy a descansar

sino que aquello era corrido todo

y lo que lo mandaron hacer... trabajar

b. EL ENCANTO

El texto (4) es, a mi modo de ver, también una definición, porque es la respuesta a la pregunta del encuestador *¿qué es un encanto?*. Sin embargo, su forma está aún más alejada de lo que normalmente entendemos bajo este conceptoⁱⁱⁱ.

(4)

1. Pues encanto es como que en el páramo hay tantas lagunas
2. hay tantas cosas

3. y en el páramo hay un viejo
4. y no será uno sino varios
5. que son los legítimos dueños del páramo
6. y esos son los que mandan en las lagunas
7. existen en las lagunas y eso y
8. pero el questá para encantarse por lo menos va uno a
un páramo dósos
9. y puede haber un lagunón del tamaño de todo el
centro de Mucunután
10. y uno si está para irse a encantar ..no permita Dios
11. uno no ve laguna sino un caserón de teja.. un caserón
12. llega uno y lo que ve es gente
13. y gozar allí con la gente
14. y la cosa
15. pero el mal onde está
16. es que esa gente que llega uno a esa casa
17. y que le saquen café
18. o le den leche
19. o le den alguna cosa que uno reciba
20. diga usted
21. allí quedó
22. allí quedó encantao
23. *yo digo porque le voy a echar este cuento*
24. *había un señor en Los Nevaos..por cierto que hasta*
posaba en mi casa paterna arriba
25. *que no estoy seguro de decile si era el finao Nicomedes*
Dugarte o un tal Francisco Peña
26. *uno dellos era el que nos contaba a mi que estaba*
pequeñito
27. *pero le contaba a papá y a mamá*
28. *se ponían a conversar y le contaba los ejemplos*
29. *decía él*
30. *que él tenía un compadre allá en Los Nevaos*
31. *que le contaba ese señor*
32. *que él tenía un compadre allá que se le había perdido*
un buey

33. *ya isqui hacía años sería que se le había perdido un
buey*
34. *y viaje y viaje pal páramo a buscar el buey*
35. *y nada y nada de conseguilo nada*
36. *al fin y que le dijo a la esposa que le hiciera un avicitio*
37. *que le iba a dar la última buscada al buey*
38. *si no lo conseguía ya en esa vez no lo buscaba más*
39. *y le hizo el avío la esposa*
40. *y se fue*
41. *se fue con la marusita de avío*
42. *Andar y andar el páramo*
43. *y dale y dale*
44. *y nada de buey..nada de buey*
45. *al fin y que salió un cerrajón por allá*
46. *salió un cerrajón*
47. *y el hombre cogió allá lejos en un llano un casaronón
de tejas muy bonitas*
48. *muy bonito el casaronón de tejas*
49. *se dejó ir y se dejó ir y entre más cerca*
50. *ya fue viendo unos pocos de piscos y patos muy
bonitos*
51. *y en ésto ya cuando iba llegando*
52. *que salieron unas dos o tres muchachas alante del patio
a un corral*
53. *y se pusieron a ordeñar una vaca ahí*
54. *se pusieron a ordeñar*
55. *y él lo mandaron a entrar las muchachas*
56. *y que se sentó en el corredor*
57. *y miraba pa un rincón pallá unos montones de
alambres y barretones y barras machetes allí*
58. *pero todo amarillito*
59. *todito amarillito*
60. *contaba el señor ese*
61. *y él con la idea*
62. *ya estaba nervioso el hombre con la idea de todo
amarillito*

63. *en eso que vinieron una muchacha de allá con un
vaso de leche*
64. *y vino y brindó el vaso de leche*
65. *y que se lo tomara*
66. *entonces el hombre cogió el vaso de leche*
67. *con la idea el hombre*
68. *el hombre tenía retentiva de las cosas*
69. *a lo que la muchacha se volvió a ir aonde estaba
ordeñando*
70. *el hombre fue y zumbó la leche a un montonón de
alambre que había*
71. *fue y vació el vaso de leche allá*
72. *y fue y lentregó el vaso a ella*
73. *dándose cuenta que se lo había tomao*
74. *bueno y volvió ..se volvió a sentar allí*
75. *al poquito y que salió un viejón*
76. *un viejón de adentro con una cobijona puesta*
77. *una cobija de lana de ovejo y un sombrero de
peloeguama colocado*
78. *quesque salió y que le dijo*
79. *¿qué lo trae aquí amigo?*
80. *entonces el hombrecito y que le dijo*
81. *bueno ..es que ando buscando un buey que se me
perdió hace tanto tiempo*
82. *y no ha sido posible conseguirlo*
83. *y resolví salir por aquí a ver si de golpe por aquí usted lo
ha visto*
84. *de golpe ha llegao por ai*
85. *entonces y que le dijo el señor .. el patrón*
86. *abajo en aquel llano que usted ve allá*
87. *allá hay un ganao*
88. *vaya .. vea si entre ese ganao puede estar su buey*
89. *quesque cogió el hombrecito por ese sabanón del llano
bonito*
90. *llegó y se fue y se puso a mirar*
91. *y fuey vio el buey que estaba allá*
92. *lo conoció por el yerro...por la marca*

93. *lo conoció y*
94. *volvió a regresar y esque le dijo*
95. *diga señor*
96. *que sí está mi buey allá*
97. *allá está el buey*
98. *y quesque le dijo*
99. *pues si usted lo conoció que es su buey puede llevárselo*
100. *pero no le veo cabuya*
101. *usted no trajo una sogá para llevárselo*
102. *pues que le dijo él dígame que no acaté de traeme una sogá*
103. *y que le dijo el señor*
104. *pues yo le voy a prestar una*
105. *yo le voy a prestar una sogá para que se lo lleve*
106. *y esque le sacó una sogá de rejo*
107. *ques que eso y quera una maravilla la sogá de rejo y se la dió*
108. *y fue el hombre y le amarró el buey*
109. *y llegó el buey allí*
110. *y ya le dio los agradecimientos*
111. *y la cosa de que había conseguido el buey allá en el potrero dél*
112. *ya cuando fue a salir y que le dijo el viejote*
113. *pero usted no carga nada de avió por ai*
114. *¿qué va a comer de aquí que llegue a su casa?*
115. *le va dar mucha hambre porque ...de aquí allá será lejos*
116. *y que le dijo el hombrequito*
117. *pues yo sí traía avicito*
118. *pero me lo comí por allá*
119. *porque me dieron ganas de comer*
120. *y me comí el avicito... que traía*
121. *pues le voy a dar unos dos panes*
122. *que le voy a dar unos panotes para que coma por allá onde le dé hambre*
123. *y se entró pa dentro el viejote*
124. *y que fue y le sacó dos panotes*
125. *decía el señor ése que*

126. *decía el compadre dél que le provocaba ponerse a
comer uno de una vez*
127. *unos panotes grandes*
128. *los sacó y se los regaló el patrón*
129. *y él los echó en la marusa onde había llevao el avío*
130. *los echó*
131. *ya se despidió dellos y esque le dijo el viejote*
132. *mire, hasta que no salga al cerro aquel que está allá*
133. *no vaya a mirar patrás*
134. *porque si usted mira patrás*
135. *el buey se le va a regresar y no lo vuelve a sacar de aquí*
136. *no mire patrás*
137. *y quel hombre cogió el buey de cabresto...de cabresto*
138. *y se fue y se fue y se fue*
139. *ya fue hasta que salió al cerro allá*
140. *y entonces y que miró pa bajo*
141. *pallá paonde había salido*
142. *¡Ay! no...no...y eso que era aquel lagunó de agua negra
negra*
143. *adonde él estaba en la casa*
144. *y eso que era aquel lagunón tan grande*
145. *entonces se dio cuenta*
146. *miro la sogá*
147. *era un bejuco mico*
148. *esa era la sogá de rejo*
149. *un bejuco mico*
150. *ya le causó admiración aquello*
151. *que él recibió una sogá e río*
152. *y lo que llevaba amarrando del buey era con un
bejuco mico*
153. *más adelante le dieron ganas de comer*
154. *y dice me voy a comer un pan*
155. *aquí sí me voy a comer un pan*
156. *metió la mano y sacó el panote*
157. *y lo que sacó fue una bosta seca de... de una bosta de
vaca o buey*
158. *sequita una bostota así*

159. *eso y quera los dos panes*
160. *dos bostas...sí*
161. *ya le digo... que si él se toma el vaso e leche allí queda*
162. *no regresa y se hubiera quedao*
163. *y el que está encantao pues ése no está viendo agua*
164. *ese está en una casa ahí*
165. *ahora los dueños ésos si están ahí en un lagunón ..es lo que están*
166. *ahora el que está encantao está viviendo en una casa*
167. *ya le digo*
168. *así es el páramo*

A grandes rasgos, el texto se compone de dos partes: la primera, de características muy similares a las del texto anterior, describe el objeto del intercambio discursivo, es decir, que responde a la pregunta del encuestador sobre lo que es un encanto; está comprendida entre las líneas (1-22 y 163- 168). La segunda parte (*líneas 23-162*), está subordinada a la primera y es de estilo narrativo, es decir, es un trozo en el que el hablante trae a colación un caso de encantamiento que va a servirle para ilustrar el concepto que quiere definir. El trozo puede desglosarse por razones que están dentro del texto mismo, dado que hay un retomar la definición por parte del hablante cuando éste dice *y el que está encantado pues/ ese no está viendo agua/ ese está en una casa ahí*. Esta sección sigue a lo que antecede al segmento narrativo: *y allí quedó encantao*.

a. PRIMERA PARTE: LA DEFINICIÓN.-

La definición está comprendida dentro de una introducción - *encanto es como que en el páramo hay tantas lagunas / hay tantas cosas* y una coda - *yo le digo/ así es el páramo*. En (6) vemos el texto que se refiere explícitamente a ella.

(6)

Pues 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 varios
que son los legítimos dueños del páramo
y esos son los que mandan en las lagunas
existen en las lagunas y eso y
pero el questá para encantarse por lo menos va uno a un
páramo dósos
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 caserón de teja.. un caserón
llega uno y lo que ve es gente
y gozar allí con la gente
y la cosa
pero el mal onde está
es que esa 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
y el que está encantao pues ése no está viendo agua
ese 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

En las unidades de información de este texto se da una estructura similar al texto anterior: los gramemas (*y, que, ese, ahora, así, pero*) se encuentran al principio de cada línea. El verbo *haber*, por ser auxiliar acompaña un elemento remático, con mayor peso informativo. También aquí, la densidad de la información se encuentra al final de la línea, que representa la unidad de información.

Dentro de estos límites se observa una estructura similar a la que se da en el primer texto; una circularidad producida por el tratamiento concéntrico de los temas presentes en el discurso. Puede decirse que el texto se divide en siete bloques consecutivos, de los cuales el primero y el quinto constituyen una introducción y una coda.

(I)

Pues encanto es como que en el páramo hay tantas lagunas
hay tantas cosas

(VII)

ya le digo
así es el páramo

Los cinco siguientes están reunidos cada uno alrededor de un tópico. El segundo describe cómo en los páramos hay dos viejos que viven en las lagunas y mandan en ellas, por oposición a las víctimas del encanto, descritas en el tercero quienes no ven la laguna, sino casas y gente.

(II)

y en el páramo hay un viejo
y no será uno sino varios
que son los legítimos dueños del páramo
y esos son los que mandan en las lagunas
existen en las lagunas y eso

(III)

pero el questá para encantarse por lo menos va uno a
un páramo dósos
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 caserón de teja

El tercer bloque se refiere al dar y recibir alimento, que es la forma cómo se realiza el encantamiento, cuando se acepta un alimento que no es tal. Este, puede decirse es el bloque central de los cinco y también el núcleo semántico de la definición.

(IV)

llega uno y lo que ve es gente
y gozar allí con la gente
y la cosa
pero el mal onde está
es que esa 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

El quinto, como el segundo, se refiere nuevamente a los dueños y el sexto a la oposición dueño-víctima. Todo está simbolizado en los contextos agua-casa y en la ilusión que se produce.

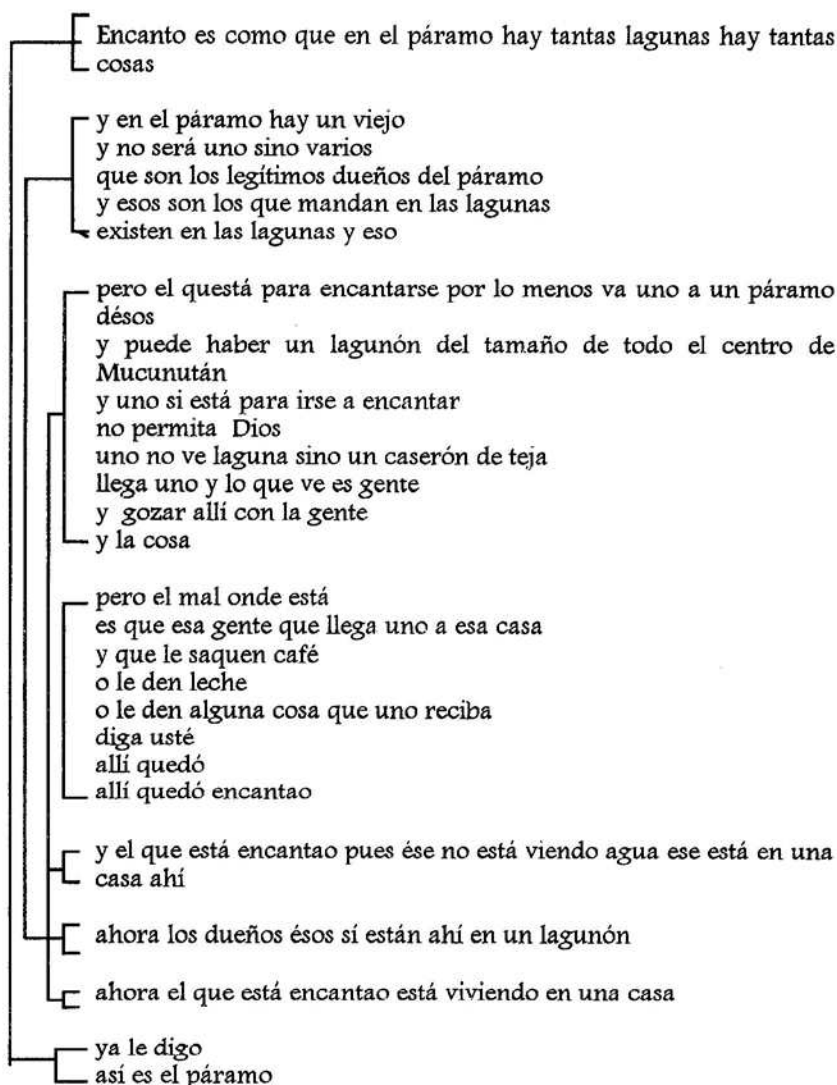
(V)

y el que está encantao pues ése no está viendo agua
ese está en una casa ahí

(VI)

ahora los dueños ésos sí están ahí en un lagunón
ahora el que está encantao está viviendo en una casa

De una manera muy similar a la que se da en el texto anterior, también aquí se da un ordenamiento quiásmico, como se ve en la figura siguiente:



b. Segunda parte: una narración subordinada.

El texto (4) ha sido objeto de un interesantísimo estudio que lo interpreta como una narración (*Molina-Molina 1992*). Este

autor segmenta el texto en cuatro partes⁴. La primera parte (1-23) se considera como la condensación del discurso. La segunda (24-41) es la situación inicial del relato; la tercera (42-136) es la historia propiamente dicha; y la cuarta (137-168) comprende los comentarios. Como se dijo anteriormente, y para los efectos de mi interpretación, he considerado la primera parte de Molina Molina (1-23) como la *definición* propiamente dicha, que se completa en las líneas 163-168. A mi modo de ver, la *condensación o resumen* de la narración, estaría entonces en el trozo que va de las líneas (23-32).

En el resumen, el narrador encapsula el propósito de la narración; aquí señala su intención de 'echar este cuento' que Molina Molina, muy acertadamente en mi opinión, considera una herencia colectiva. Allí define claramente que él no es el primer receptor de la información, sino que ésta ha sido transmitida por otros, que a su vez se lo contaban a sus padres y dice también cuál es el núcleo de la narración: *que él tenía un compadre allá que se le había perdido un buey/ ya isqui hacía años* (32-35). En la *orientación o situación inicial* que constituye la segunda parte del relato en (33-44) se identifica el contexto de la historia, y comienza con una locución muy característica de la zona, en modo condicional: *sería que se le había perdido un buey*. Esta forma se utiliza muy frecuentemente en el corpus, y se observa tanto en las respuestas de los informantes, como en las preguntas de los encuestadores. La forma indirecta denota una forma cuidadosa de comenzar o de adentrarse en un tema, como en (7-8).

(7) E. ¿Cómo serían esas casas?

I: Eso sí no tengo yo presente/ eso serían...como unas chozas poco más o menos.

(8) E. ¿Y así serían las chozas donde...?

I. Poco más o menos, así serían las casas de ellos habitar/ las chozas de ellos habitar

(TA04)

La *historia o complicación* podría definirse en el segmento (45-158) y la *coda o comentario* en el trozo (158-161). La tercera parte es la historia propiamente dicha, donde se cuenta lo que es realmente el encanto, como se vio en la definición de nuestro texto: el dar alimento los dueños del páramo y recibirlo los encantados. Molina Molina señala las isotopías que le dan coherencia a este segmento y permiten captarlo como un todo significativo - como por ejemplo la isotopía animal, la oposición casona-laguna, la oposición búsqueda-riesgo-salvación. Asimismo debe señalarse, como lo hace este autor, la existencia de dos relatos simultáneos: la realidad y la irrealdad; el primero es la búsqueda del animal; el segundo el mundo del mito. En la terminología de Goffmann se trata de dos *marcos* que implican dos maneras de organización de la experiencia y están relacionadas con la forma subjetiva de involucrarse en ella (Goffmann 1974). Uno de estos marcos es el mundo de los dueños del páramo que viven en las lagunas. El otro es el de los hombres que ven caseríos y gente. Personalmente me resulta difícil definir cuál de ellos es el marco de la realidad y cuál el de la fantasía. Para nosotros, el marco de la irrealdad está en el mito de los dueños del páramo. Para los habitantes de esta zona, esa parece ser precisamente la realidad; por lo que el encantamiento es todo lo contrario, es ver caseríos donde hay lagunas, gente donde hay dueños. Allí precisamente radica el *encanto*: en ver lo que no es.

El segmento final o la coda (163-166) de la narración revisa brevemente la situación del alimento - nuevamente refiriéndose a la esencia del encantamiento, para enlazar, a su vez, con el final de la definición inicial, a la cual, como hemos sostenido, se subordina este relato.

Vemos entonces cómo este texto comprende dos niveles: el primero, el de la definición propiamente dicha; el segundo, enmarcado por el anterior que se corresponde con lo que

entendemos como una narración. Ambos forman un solo conjunto que es la definición de encanto.

DISCUSIÓN.-

En el análisis que hace Jakobson de las funciones del lenguaje, puede verse la función *poética* como una de las dos funciones que tienen que ver con el texto mismo, siendo la otra de éstas la función *metalingüística*, aquella por la cual el locutor toma el código que utiliza como objeto de su discurso. A su vez Halliday concibe una función que llama *textual* como aquella que tiene que ver con la creación del texto; esta función relaciona cada parte del discurso con el todo y con el contexto (Halliday 1973). La función textual, engloba, a mi modo de ver, a la función poética (en la medida en que esta última comprende una forma de creación de textos, con un fin determinado) y a la función metalingüística, de manera tal que estas dos funciones, la poética y la metalingüística, fungen como dos caras de la función textual.

En cuanto a la diferencia entre las funciones poética y metalingüística, Jakobson recuerda la distinción que hace la lógica entre dos niveles del lenguaje, el lenguaje como objeto, que habla de los objetos y el metalenguaje, que habla del lenguaje. Si bien el metalenguaje también hace un uso secuencial de las unidades equivalentes cuando combina expresiones sinónimas en una oración ecuacional $A=A$ como en *la yegua es la hembra del caballo*, la poesía y el metalenguaje, sin embargo están en oposición diametral; en el metalenguaje la secuencia se usa para construir una ecuación, mientras que en la poesía la ecuación se usa para construir una secuencia.

De esta manera, la ecuación se convierte en el elemento fundamental de la poesía, lo que se ha llamado *paralelismo*. Este paralelismo puede ser de dos tipos, ya sea porque implica el parecido o la diferencia, la correspondencia o la divergencia

y se da tanto al nivel del sonido, en la secuencia de las sílabas, el metro, la recurrencia de ciertas secuencias rítmicas, en la aliteración, en la asonancia o en el ritmo, como en el nivel del significado, es decir, en el nivel semántico. En el artículo mencionado, Jakobson cita dos estrofas de un poema ruso, en las cuales se da un paralelismo en dos líneas parecidas, que se corresponden, en el idioma original, en lo sintáctico y en lo morfológico, y a la vez, tienen una semejanza semántica:

Un valiente joven iba hacia el pórtico
Vasilij caminaba hacia el solar

Se trata de la escena de una canción de casamiento, en la que se dibuja el acercamiento del esposo hacia la desposada. El paralelismo se da en el poema ruso en el orden de palabras de las oraciones, con el verbo al final, y también en la metáfora. En el páramo, el paralelismo se da en las oposiciones semánticas: en el primer texto las de trabajo/descanso, comida/ restricción de la misma; y en el segundo en las oposiciones realidad/irrealidad, dueños/víctimas, agua/casa. También se presenta, en lo formal, como se ha visto, en la figura quiásmica que reproduce los tópicos a manera de espejo.

En los textos estudiados, parece darse un intercambio entre la función poética y la función metalingüística, en la medida en que interviene la primera en textos que, en otras culturas, corresponden a la segunda. Me refiero especialmente a la esencia de la definición, con un fin netamente metalingüístico, el hablar sobre el lenguaje, tener el lenguaje como objeto, que se vuelca, en estos textos, de una manera poética. En nuestros ejemplos las unidades de información que contienen cada uno de los tópicos o subconceptos de la definición se agrupan también en haces paralelos que se ordenan de una manera quiásmica alrededor de uno de ellos. En el segundo de los textos, la definición abarca también un texto narrativo. En las palabras de Jakobson, *la función poética proyecta el*

principio de equivalencia del eje de la selección al eje de la combinación.

En lo sociolingüístico, es justamente este trasponerse una función en la otra, lo que parece ser poco prestigiado. El hecho de que el campesino no dé una respuesta concreta puede verse como una menor capacidad para el resumen, una ausencia de pensamiento abstracto, un no atenerse a lo que se pregunta, etc.

CONCLUSIONES.-

En este trabajo se ha estudiado la definición en el habla de los páramos andinos venezolanos. Se tomaron textos de las encuestas realizadas en esta región en las que los hablantes debían responder a una pregunta hecha por un investigador, del tipo *¿qué es...? ¿qué dicen de...?* Se partió de la base de que estas respuestas tenían como función predominante la metalingüística.

Sin embargo, se encontró que, si bien hay en el corpus respuestas que corresponden al concepto de definición al mencionar el concepto superordenado y las ideas limitadoras de lo definido, hay otras respuestas que exhiben características distintas. En ellas se dan estructuras que, a grandes rasgos, corresponden a un juego de líneas paralelas: unidades de información de tópicos similares que presentan variaciones en su estructura, cumpliendo así uno de los requisitos fundamentales de lo poético, que es el paralelismo. Estas unidades de información se ordenan de manera circular y casi concéntrica alrededor de un núcleo. En el segundo de los textos hay, inclusive una narración que está subordinada al segmento que corresponde a la definición propiamente dicha.

Se entiende que en estos textos se da una sustitución de la forma del metalenguaje, en el que la secuencia se usa para

construir una ecuación, por la forma del lenguaje poético, que usa la ecuación para construir una secuencia.

NOTAS:

ⁱ Este proyecto, coordinado por la profesora Jacqueline Clarac de Briceño, está registrado en el CDCHT bajo el número H-249-93.

ⁱⁱ El quiasmo es una figura de tipo sintáctico que consiste en la disposición en cruz de los elementos que constituyen dos sintagmas o dos proposiciones ligadas entre sí (cf. Marchese y Forradellas 1991).

ⁱⁱⁱ Colocamos entre paréntesis los números de las líneas de nuestra transcripción que se corresponden con la segmentación de Molina Molina 1991. Como dijimos anteriormente, su transcripción es en 'prosa', por lo que no está dividida, como la nuestra, en líneas.

BIBLIOGRAFIA:

Alvarez, Alexandra y Elsa Mora.:

1995. *¿Oralidad en prosa? Reflexiones sobre la transcripción.* Caracas: Revista Venezolana de Lingüística Aplicada, 47-57.

Du Bois, John.:

1987 *The discourse basis of ergativity.* Language 63.805-55.

Bentivoglio, Paola.:

1992 *La estructura argumental preferida en el español moderno.* En María Vaquero y Amparo Morales (eds), Homenaje a Humberto López Morales, 107-20. Madrid: Arco-Libros.

Chafe, Wallace.:

1987 *The deployment of consciousness in the production of a narrative.* En Wallace Chafe (ed) *The pear stories. Cognitive, cultural and linguistics aspects of narrative production.* Norwood: Ablex, 9-50.

Chomsky, Noam.:

1965 *Aspects of the theory of syntax.* Cambridge: M.I.T. Press.

Dubois, Jean et al.:

1973 *Dictionnaire de Linguistique.* Paris: Librairie Larousse.

Eco, Humberto.:

1991 *Tratado de semiótica general.* Madrid: Lumen.

Goffman, Erving:

1974 *Frame analysis.* New York: Harper & Row.
Halliday, M.A.K. 1973. *Explorations in the functions of language.* New York. Elsevier.

Hymes, Dell:

- 1981 *In vain I tried to tell you. Essays in native American ethnopoetics.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Jakobson, Roman:

- 1960 *Closing statement: linguistics and poetics.* En Thomas A. Sebeok (ed). *Style in Language.* Cambridge: M.I.T. Press.

Kress, Günther:

- 1983 *Del habla y la escritura.* En Fowler et alii. *Lenguaje y control.* México: Fondo de Cultura Económica.

Lotz, John:

- 1960 *Metric typology.* En Thomas A. Sebeok (ed). *Style in Language.* Cambridge: M.I.T. Press.

Marchese, Angelo y Joaquín Forraellas:

- 1991 *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria.* Barcelona: Ariel.

Molina Molina, Juan José:

- 1992 *Los dueños del páramo.* Boletín Antropológico. Mérida: Museo Arqueológico, 24:34-45.

Obediente, Enrique:

- 1991 *Fonética y fonología.* Mérida: Universidad de Los Andes.

Ong, Walter J:

- 1982 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra.* México: Fondo de Cultura Económica.

Serrano, Sebastián:

- 1992 *La semiótica. Una introducción a la teoría de los signos.*

Van Dijk, Teun A.:

- 1983 *La ciencia del texto.* Madrid: Paidós.

Von Wilpert, Gero:

- 1969 *Sachwörterbuch der Literatur.* Stuttgart: Alfred Kröner.

RESUMEN

En este trabajo se ven algunos de los mecanismos del discurso de una región que se encuentra hacia el extremo de la oralidad. Algunos de los rasgos de esta oralidad corresponderían a la función poética del lenguaje, entendida como aquella función que se refiere al mensaje como tal. Paradójicamente, son preci-

samente los rasgos que implican la poeticidad del lenguaje, los que son objeto de una valoración negativa, en la medida en que se prestigian otros relacionados con la escritura.

Palabras-claves: Oralidad, función poética, valoración negativa, Cordillera de Mérida.

ABSTRACT

A study of some mechanisms of discourse from a region at the extreme of orality. Some of the features of this orality conform to the poetic function of language, understood as that function which refers to the message as such.

Paradoxically, it is precisely the features involving the poetic character of language that are the object of a negative evaluation, which other related to writing are correspondingly preferred.

Key-words: orality, poetic function, negative evaluation, Mérida Cordillera.

PAUTAS PARA LA ELABORACIÓN DE ARTÍCULOS

1. Los artículos deberán ser escritos a doble espacio, con un margen de 3.5 cms. a la izquierda, tamaño carta, en diskette (programa Word versión 2.0 en Window o Word Perfect Versión 6.0).

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, así como tres o cuatro palabras claves del texto.

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 o diskette.

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

Edf. del Rectorado, Universidad de Los Andes, Mérida. FAX: 074-402344

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. 600,00

Otros países US \$ 30,00

La suscripción da derecho a recibir tres (3) números.

Los cheques deberán ser emitidos a nombre de: Museo Arqueológico-ULA.

Nuestra Dirección es:

Museo Arqueológico-ULA, Av. 3

Edf. del Rectorado, Universidad de

Los Andes. Mérida - Estado Mérida,

Venezuela. Telf: 074- 402344 / FAX:

074-402329

Colaboradores del Museo:

Alex Lhermillier
Nelly G. De Lhermillier
Thania Villamizar
Andrés Puig
Belkis Rojas
Elvira Ramos
Nelly Arveio Jiménez
Gerald Clarac N. Luis
Melina
J.M. Briceño Guerrero Dieter
Heinen Raquel Martens
Alexander Mansutti Ernesto
Palacios Prú

Nelson Montiel A.
Michel Perrin
Francisca Rangel
Pedro Ortiz
Miguel Ángel Rodríguez L.
Yanet Segovia
Enrique Obediente
Edda Samudio de Chávez
Roberto Lizarralde
Luis Bastidas V.
Luisa López de Pedrique
Haydeé Seijas
Antonio José Niño
Nalúa Silva M.
Jorge Armand

Teresa Espar
Lino Meneses
María Ismenia Toledo
Gladys Gordones
Mario Sanoja
Alexandra Alvarez
Carlos E. García S.
Carlos Guzmán
Dola Angéle Aguigah
Aivel Gómez E.
Natasha Brites
Rafael López Sanz
Esteban E. Mosonyi
Stalin Gamarra

Corresponsales:

Francisco J. Fernández (Caracas)
Liliane C. de Angeli (Zulia)

Traducción de resúmenes al inglés:
Rowena Hill

Transcripción y Diagramación:
Oricia Soraya León

Impresión: Talleres Gráficos-ULA

EDITORES:

Museo Arqueológico
"Gonzalo Rincón Gutiérrez"
Consejo Nacional de la Cultura - CONAC
Consejo de Desarrollo Científico,
Humanístico y Tecnológico- CDCHT

COMITE EDITORIAL:

Jacqueline Clarac de Briceño (Mérida)
Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo (Mérida)
Catherine Alés (París)

ARBITRAJE:

Mario Sanoja
Esteban E. Mosonyi
Nelly García Gavidia
Víctor Rago
Rafael López Sanz
J.M. Briceño Guerrero
Miguel Ángel Perera
Edda Samudio
Catherine Alés
Jacqueline Clarac de Briceño

LECTOR:

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo

DISTRIBUCION:

Paula de Márquez
Francisca Rangel



BOLETIN ANTROPOLOG/CO, se encuentra indizado electrónicamente en la base de datos REVENCYT (Revistas Venezolanas de Ciencias y Tecnologías) Realizada por FUNDACITE- Mérida,

Portada: Mapa de Henricus Hondius (1635). Tomada de L'Homme, N° 122-124, 19S2

Depósito Legal: P.P. 82- 0186 - ISSN 1325-2610

ENERO-ABRIL 1995 - N° 33

SALVAMENTO DEL PATRIMONIO ARQUEOLOGICO

*En la región andina son muchos los vestigios arqueológicos dejados
por las sociedades prehispánicas que se
pueden recuperar y preservar
para el conocimiento y disfrute de futuras generaciones*

DE TÍ DEPENDE

*Cualquier información comunique por los teléfonos 074-402344 y 402444 o acude a la sede del
Museo Arqueológico, Avda. 3, Edif. El Rectorado, Mérida.*