

De la palabra al mito: memoria de los pueblos

From the words to the myth: the memory of the people

Jenny González Muñoz

Doutora en Cultura Latinoamericana y del
Caribe pela Univ. Pedagógica Experimental
Libertador (Venezuela)

jenny.planificacion@gmail.com

Recebido para publicação em junho de 2012.
Aprovado para publicação em agosto de 2012

Resumo: Este artículo proporciona una visión general del papel de la palabra hablada en la configuración de la memoria de la gente. La creación de los textos religiosos de la palabra se ha vuelto crucial para el establecimiento de las teorías sobre la posible existencia de memoria compartida, colectiva. La tradición oral heredada de generación en generación se han unido con la escritura de asegurar su registro y conservación. Estos "lugares de memoria" se complementan entre sí en el mito, en el sentido práctico de la gente, el tiempo y la acción a través de rituales juegan un papel importante en la preservación de la memoria colectiva.

Palavras chave: tradição oral, palavra, mito, memoria.

Abstract: This article provides an overview of the spoken language's role in the configuration of a "people's memory". The creation of religious texts is crucial for the establishment of theories about the collective memory. Orality is presented as a tradition inherited from past generations. It teamed with writing to ensure the preservation of experiences. These "places of memory" complement each other in myth, in the practical sense of the people, time and action in which rituals play a significant role in the preservation of collective memory.

Keywords: oral, word, myth, memory.

En el camino de la palabra

*“Grande es el poder de la memoria,
hasta el punto de que me acuerdo hasta de
haberme acordado”.*
San Agustín, Confesiones XI

“En un principio fue la palabra”, dicen los textos religiosos al explicar que cuando no había nada en el Universo, la materia se manifestó a partir de la palabra para dar paso a la constitución del mundo y todo lo que lo conformaría, porque “todo era confusión y no había nada en la tierra” (Antiguo Testamento. Génesis 1.2). Solo por medio de la palabra era posible que los entes supremos se comunicaran para establecer la creación, “Llegó aquí entonces la palabra, vinieron juntos Tepeu y Gucumatz, en la obscuridad, en la noche, y hablaron entre sí Tepeu y Gucumatz. Hablaron, pues, consultando entre sí y meditando se pusieron de acuerdo, juntaron sus palabras y su pensamiento”. (Popol Vuh. Primera parte, Capítulo primero, 1992, p. 13).

A partir de esta experiencia ontológica los pueblos que se van constituyendo comienzan a contarse en leyendas que hablan de la creación universal y de incluso el ser humano como individualidad y luego como colectivo.

La palabra, como forma de comunicación humana, comienza a expresar no sólo sentimientos profundos sino un conglomerado de teorías y representaciones que justifican la estadia del ser humano, los animales y otras cosas, aun las inexplicables, sobre la faz de la tierra. Su fuerza comienza a establecer una vinculación con lo meramente simbólico, donde la imagen se transforma en un signo que está ahí sobre una piedra, una pared, un papel, un trozo de cuero..., dando paso a sistemas de “escritura” con la finalidad de perpetuar lo que la palabra, como oralidad, había descrito y provocado.

La oralidad es un sistema simbólico de expresión, es decir un acto de significado dirigido de un ser humano a otro y otros, y es quizás la característica más significativa de la especie. La oralidad fue, entonces, durante largo tiempo, el único sistema de expresión de hombres y mujeres y también de transmisión de conocimientos y tradiciones. Hoy, todavía, hay esferas de la cultura humana que operan oralmente, sobre todo en algunos pueblos, o en algunos sectores de nuestros propios países y quizás de nuestra propia vida. (ÁLVAREZ MURO, A., 2001, cap. 1)

De suerte que la palabra pasa, de ser instrumento de creación utilizado por los dioses para poder entenderse, a medio que posibilita la interacción social del ser humano, a través de la transmisión de conocimientos llevada a cabo de individuo a

individuo en un contexto social y un entorno geográfico que determinan, de alguna manera, la forma cómo se realiza la “puesta en escena” de narraciones que van a ser más que una constante repetición de “cuentos”, pues pasan a formar parte sustancial de la vida cotidiana de las comunidades y más allá de los pueblos fundados. De modo que la palabra se convierte en un diálogo que precisa de una argumentación, un análisis y una profundidad que con el pasar de los tiempos irá adquiriendo mayor auge.

En Grecia, Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.) lleva a cabo la Retórica¹ (*Τέχνη ρητορική*) como “el arte de hablar”, refiriéndose al discurso oral donde elementos como el engranaje de las ideas a expresar, la memorización y la proyección ante las otras personas, forman parte esencial cuando se va a hablar en público, lo cual debe hacerse obedeciendo a ciertas reglas que maximizan la calidad de la palabra y su discurso, según interés persuasivo, moralizante, reflexivo. Proceso que ha ido evolucionando de acuerdo al contexto y la funcionalidad específica de la oralidad en determinadas circunstancias, donde sin duda se convierte en un “arte” que debe ser más (o menos) fluido, académico, estético, ya que, por ejemplo, no es lo mismo

contar un cuento ante un público infantil que ante estudiosos de lingüística que precisan realizar un análisis semántico. Es por ello que existe una direccionalidad implícita en el acto discursivo y en la palabra en si, desde el mismo momento en que es pensada antes de ser proferida oralmente o por medio de signos.

En la América pre-colombina la oralidad pasa a constituir una tradición, puesto que son los relatos transmitidos de generación en generación, de boca a oído, por parte de los diferentes pueblos nativos, el punto referencial de la memoria sobre su etnohistoria. La palabra hablada en muchos pueblos originarios como el *shuar*, del actual Ecuador, por nombrar uno, constituye el único medio para poder contar los acontecimientos pasados y presentes del pueblo. La tradición oral, entonces, pasa a ser un elemento esencial para la recopilación de los sucesos históricos de las civilizaciones aborígenes pre-colombinas sostenidas posteriormente en los relatos de los cronistas de Indias, hecho posible gracias a la amplia tradición oral que venían desarrollando estos pueblos a partir de su constitución social. La oralidad estuvo presente como materia obligatoria en los centros de enseñanza *maya*,

azteca e *inca*, -a pesar de que estas tres naciones contaban con sistemas de escritura, que tenía características bastante significativas desde el punto de vista social, como se verá más adelante -, así como también en otras comunidades pre-colombinas con organización sociocultural establecida. Respecto a las culturas del México antiguo Miguel León-Portilla (1978) acota que:

Varios de los cronistas indígenas y de los frailes historiadores llegados a raíz de la Conquista, se refieren al modo como la enseñanza oral y la memorización de textos en las escuelas prehispánicas servía de complemento insustituible en la transmisión y preservación de las historias y doctrinas contenidas en los códices indígenas. (...) A la par que existían los códices, la tradición, no sólo la que llamaremos popular, sino la que se recibía en las escuelas sobre la base de una memorización, era medio para preservar conocimientos. En ocasiones los maestros hacían aprender a los estudiantes cantares, poemas y discursos, en los que contenía el comentario explicativo de lo que representaban los códices. (p. XIX)

Tal como se puede leer, las escuelas pre-colombinas se abocaron al estudio de los acontecimientos expresados en leyendas, mitos, poemas, discursos, procurando preservar en el tiempo la memoria etnohistórica con la utilización de la oralidad como instrumento esencial, el cual, apoyado

en la “memorización sistemática”, permitió que la transmisión oral fuera bastante constante en cuanto a la narración repetida individuo tras individuo, generación tras generación, lo que imprimió en ellos un alto grado de confiabilidad. En el caso concreto de los *mayas* y aquellos pueblos hablantes del idioma *náhuatl*, entre los que destacan los *aztecas*, *tezcocanos* y *tlaxcaltecas*, aún y cuando contaban con la existencia de sistemas de escritura expuestos en los códices o “libros de pinturas”, la oralidad seguía siendo un punto de apoyo para la transmisión de los hechos, doctrinas, leyes, ya que quedaban plasmados en los códices de forma material, pero el discurso oral los divulgaba. Hay que tomar en cuenta que la actividad de la lectura o de descifrar estos códigos solo recaía en los especialistas estudiosos y clases sociales altas instauradas en mandatarios y sacerdotes, ya no en el pueblo en general, de allí la importancia de la tradición oral.

En la cultura *azteca* (*mexica*) la palabra se transmitió una y otra vez siguiendo las antiguas tradiciones, pero también se contó con la existencia de libros - hechos de corteza del árbol llamado *amatl*-, y escribanos dedicados a copiar mitos, acontecimientos históricos, leyendas y tradiciones de

relevancia; los libros eran el instrumento acompañante de los estudiantes de los centros educativos o *calmécac* y de las casas para los jóvenes o *telpuchcalli*, ambos destinados a la nobleza.

Los códices o libros de pinturas eran siempre la base de la enseñanza (...) valiéndose de sus formas de escritura, los maestros indígenas podían consignar de manera inequívoca numerosos datos acerca de cualquier hecho o doctrina. Podían indicar las fechas, año y días precisos de cualquier acontecimiento. (LEÓN-PORTILLA, M., 1978, p. XIX)

Efectivamente la historia de estos pueblos era sistematizada y grabada en esos “libros” que estaban siendo alimentados por personas expertas en el manejo de la escritura y el idioma *náhuatl*.

El pueblo *guaraní* pre-colombino, establecido al sur de Suramérica, no conoció la escritura como tal, y por lo tanto, sostuvo su memoria en la tradición oral, la cual cubrió las necesidades para su transmisión y posterior recuperación. La oralidad permite saber, conocer, hoy día en el siglo XXI, el sistema de vida sociocultural, político, económico, de los *guaraní* ancestrales, lo cual también sirve de soporte a sus herederos en cuanto a sistemas de creencias, usos, leyendas, mitos, en fin, su cultura inmaterial.

Pero la falta de escritura no significa carencia de literatura. Los Guaraní tenían una, de tal fuerza que al cabo de 400 años nos llega en el esplendor de su diversidad y de sus sutiles matices, habiendo sido capaz de resistir a los embates de todas las “reducciones”. Y nos llega transmitido en un libro viviente, con páginas de labio-lengua-memoria, indestructibles como el aliento del pueblo que le fue creando y recreando desde el amanecer del tiempo. (BARBEIRO, R., 1980, p. XIX)

Este texto revela lo válido de la oralidad en el aquí y ahora, como dice el fenomenólogo Alfred Schutz, puesto que los pueblos aún descansan su memoria colectiva en lo contado por los testigos de los hechos pasados; los pueblos indígenas contemporáneos confían en los ancianos y ancianas, como portadores de la memoria del pueblo, porque esa misma necesidad que ellos tienen de no dejar de establecer lazos con el pasado los sitúa en muchas ocasiones como testigos presenciales y como “guardianes de la tradición” del pueblo al que pertenecen. En este sentido, Maurice Halbwachs (1976) refiriéndose a culturas ancestrales, asevera:

Dans les tribus primitives, les vieillards sont les gardiens des traditions, non seulement parce qu'ils les ont reçues plus tôt pour les autres, mais aussi sans doute parce qu'ils disposent seuls du loisir nécessaire pour en fixer les détails au cours d'entretiens avec les autres vieillards, et pour les enseigner aux jeunes gens à partir de l'initiationⁱⁱ. (p. 104)

Esos ancianos y ancianas de pueblos ancestrales son respetados por esas sociedades por ser los portadores de las experiencias de vida, pero también de la memoria colectiva que no se encuentra registrada en otros medios y, de estarlo, no son de fácil acceso a la mayoría. Entonces los pueblos van repitiendo las narraciones escuchadas transmitiéndolas en diferentes espacios y tiempos, realizando lógicamente cambios, transformaciones, de la misma narrativa, por lo cual es muy común encontrar varias versiones sobre un mismo tema.

La *inca*, cultura pre-colombina establecida en gran parte del territorio suramericano, también contó con el establecimiento de instituciones destinadas a la enseñanza de los nobles y sacerdotes, el *Yachgayhuasi*ⁱⁱⁱ, una especie de universidad de las ciencias donde se distribuían conocimientos sobre las artes, la astronomía, la economía, dando especial atención al aprendizaje de los “textos orales” que contaban leyendas y mitos, los cuales eran para el conocimiento del imperio, tratando sus logros, sus ancestros, sus creencias, el valor que esto significaba para el establecimiento de la comunidad como nación, que se extendía hacia el

Tawantinsuyu (“las cuatro partes del mundo”). Tal como la *azteca* y *maya* tuvo los códices, la *inca* contó con sistemas de escritura plasmados en los *quipus*, manejados por los especialistas – *quipucamayoc*-teniendo como finalidad asentar datos que iban desde la estadística de batallas, censo poblacional, hasta el número de bajas de los ejércitos y acontecimientos relevantes. El pueblo era informado de esto por medio de la tradición oral, que se encargaba -como en los otros casos citados- de preservar en el tiempo las tradiciones, sucesos y modos.

Muchas otras civilizaciones pre-colombinas americanas contaron con el diseño de sistemas de escritura plasmado en petroglifos o “dibujos sobre piedras” encontrados en diversas construcciones e incluso en materiales ornamentales o artesanales. A pesar de la existencia de estos “lugares de memoria” como llama Pierre Nora a ciertos soportes o archivos de memoria^{iv}, el lenguaje fue garante de la oralidad hasta el punto de que expresiones de la teatralidad, ceremonias, mitos, leyendas, poemas y eventos históricos, fueron conocidos por los cronistas venidos de Europa sólo por medio de la palabra hablada, ya que la interpretación o desciframiento de

los códigos de escritura no eran entendidos por los foráneos.

En cuanto al pueblo *maya*, los escritos estuvieron inscritos en los códices, además de una vasta serie de libros, expresión gráfica que tampoco estuvo destinada a todos los estratos sociales, siendo establecida para los sacerdotes, gobernantes y nobles, mientras que el pueblo era conocedor de estos textos por medio de la tradición oral, que se sustentaba en las innumerables ceremonias realizadas a lo largo del año.

Entre estos testimonios se encuentra un gran número de textos, escritos con caracteres jeroglíficos sobre piedra, estuco, madera, cerámica, hueso, jade y otros materiales, y en códices elaborados con tiras de papel de amate o de piel de venado (...) Sus escritos tratan de astronomía, cronología, religión, historia y actividades cotidianas de la comunidad. (GARZA, M. de la, 1992, p. IX)

Como se ve, múltiples faenas de la vida social *maya* estaban asentadas en los libros para que quedara constancia en los archivos del imperio sobre los acontecimientos mientras, por su parte, la oralidad se encargaba de transmitir esto a las generaciones futuras para que la conservaran en la memoria colectiva.

En resumen, la tradición oral tuvo un sitio importante para las culturas ancestrales

de América, ya que la escritura estuvo destinada solo a estratos sociales altos, mientras que los otros componentes del pueblo no contaban con acceso a ésta, de manera que la tradición oral fue aseguradora para transmitir, preservar y salvaguardar las leyendas y mitos que forman parte de la memoria de dichos pueblos, desde su origen remoto hasta el más cercano presente.

La oralidad y su capacidad de transmitir conocimientos

Se habla de oralidad y su permanencia en el tiempo, se pone en entredicho su capacidad para transmitir fielmente los acontecimientos perpetuados por medio de ella, a pesar de sus detractores pervive en los siglos, en los espacios; aún las culturas más avanzadas, como las contemporáneas ciudadanas, usan la narración oral de clásicos infantiles para instruir a los niños y niñas en las escuelas, para ayudarlos a dormir, para enseñarles a memorizar nombres, números, letras, colores. Actualmente la tradición oral en las comunidades ancestrales y campesinas se continúa sustentando principalmente en los ancianos y las ancianas, ya que en ellos descansa la experiencia y la memoria muchas

veces presencial de los acontecimientos narrados.

¿Cómo se puede definir la oralidad?

La oralidad es, entonces, fugacidad y permanencia. Es la conjugación entre lo inmediato y lo mediato, entre la memoria ancestral y la no memoria. Este fenómeno doble ha permitido a la oralidad debatirse entre el mundo de la cultura escrita y transformarse. Las culturas orales son porque tienen una historia común, valores comunes, un corpus, una cultura, precisamente, pero las llamadas culturas escritas parecerían adolecer de ello. Se cree que estando en los libros, las tradiciones no se pierden, la memoria no es fugaz y el corpus puede ser alimentado de maneras distintas. (MURILLO, D. 1999, s/p)

Murillo acota que es un error creer que “estando en los libros, las tradiciones no se pierden”, porque la memoria no se esfuma y, por tanto, no da lugar al olvido, sin embargo, eso no es tan cierto si tomamos en cuenta a los libros conservados en bibliotecas, guardados en casas, encerrados en cajones, que incluso sin ser leídos son archivos de memoria y, por ende, la tradición que está allí escrita se mantiene, aunque silenciosa, viva y en espera de una nueva interpretación, ciertamente las tradiciones que no se salvaguardan o no se practican pueden caer en riesgo de olvido. Apunta Daniel Murillo la teoría iniciada por Maurice Halbwachs^v sobre la memoria colectiva, dice que “las culturas

orales son porque tienen una historia común, valores comunes, un corpus” ya que son compartidas por grupos sociales que tienen una serie de recuerdos comunes, afines a aquellos que los componen. En este sentido, las tradiciones se mantienen vivas cuando se desplazan junto con las personas, como dice Mircea Elide, cuando se ritualizan. Este punto de vista es interesante si lo acercamos a las teorías agustinianas sobre la memoria que, siendo que la define como un almacén, un depósito, donde el alma guarda los recuerdos, y de este receptáculo el individuo puede tomar o mantener ocultos los recuerdos según su preferencia, también precisa de una constante practicidad. Citemos:

Cuando estoy en este palacio, llamo a los recuerdos para que se presenten todos los que deseo. Unos salen al instante, otros se hacen buscar por algún tiempo [...] algunos salen en tropel [...] Y la mano de mi corazón los aparta de la faz de mi memoria, hasta que se destaque de la oscuridad el que deseo y salga de su escondite a mi presencia. Otros recuerdos se presentan ante mí, sin dificultad... (San Agustín, 2006, p. 171)

Lo propio acontece con la tradición oral en su devenir, al ser contados los sucesos automáticamente van sufriendo cambios, pues los recuerdos que tiene el que replica la narración se van mostrando según sus

preferencias, aumentando un dato, disminuyendo u obviando otro, agregando algo que nunca estuvo en la versión que le antecedió, y así sucesivamente, de modo que el acontecimiento pasado allí traído al presente, es decir, recordado, sacado de ese depósito que es la memoria, toma una nueva perspectiva que implica transformación, pero también una nueva presencia, se ritualiza, toma un nuevo campo en la acción, porque “a memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento ..vi.” (NORA, P., 1984, p. 7), y es precisamente esa posibilidad de olvido la que obliga a que dicha memoria sea colocada en soportes, en “lugares de memoria”, porque no es posible que el hombre *per se* recuerde todo, “no existe un hombre-memoria”, en cambio cuando las recopilaciones de la tradición oral son colocadas en archivos, libros, documentaciones, registros, grabaciones, transcripciones, y demás instrumentos materiales, se petrifican, como dice Pierre Nora, son proclives a mantenerse en los tiempos, siendo el hecho de que se acceda a estos soportes o no, materia de otro análisis.

La oralidad es el establecimiento de una tradición que ha superado los embates de los cambios, ciertamente transformándose, adaptándose a los diferentes tiempos y lugares. Ha sobrevivido a la escritura con sus diversas manifestaciones y grafismos, ahora, en la era de la cibernética y las múltiples comunicaciones, pervive haciendo uso de las nuevas tecnologías -por ejemplo, en los videos y discos compactos- acoplándose a las exigencias del presente ya que tiene la responsabilidad de pensar en el futuro para continuar su rol ancestral.

En búsqueda de la realidad del mito

La fuerza espiritual que se manifiesta en los pueblos indígenas es una característica inherente a todo ser humano, quien busca incesante -amparándose en la religiosidad y la creencia- una respuesta a sus interrogantes sobre su pasado en cuanto que proceso de consecutivas acciones azarosas, sobre el futuro en cuanto que enigma, y en lo que respecta a su presente, en cuanto a desconocimiento de las causas de sus males, sus desventuras e incluso la felicidad que en fondo siente que no merece del todo. Esta necesidad de conocer y explicar lo aparentemente inexplicable, se sigue

erigiendo como una característica de las sociedades humanas actuales, ubicadas en el siglo XXI.

El ser humano, entonces, en su afán por perpetuarse, interpretarse y conocerse, crea manifestaciones propias del reflejo de su cultura, donde factores como lo trascendental, lo sobrenatural y lo cósmico juegan un rol fundamental para el establecimiento de nuevas concepciones sobre la existencia. En este sentido, fenómenos propios de los elementos naturales como la destrucción de cosechas por causa de lluvias, granizadas o incendios espontáneos; enfermedades epidémicas, desastres como los terremotos; así como factores externos vinculados con la mano del ser humano, guerras, invasiones, genocidios, son considerados por diversas culturas como producto de castigos o designios divinos en los que la intervención de fuerzas sobrenaturales es indiscutible. Lo cual no sólo le profiere un carácter “soportable”, como dice Mircea Eliade (2001), sino que lleva al colectivo a crear una serie de manifestaciones relacionadas con su aprendizaje social (cultura) concentradas en la búsqueda de una conciliación con esa especie de destino irrefutable dictado por el oráculo, y que se ha visto inscrito en las

incontables narraciones que cuentan los mitos, de suerte que ceremonias y rituales son elementos que vehiculizan el aplacamiento de los designios celestiales. Los *incas* realizan el *aimóray* para solicitar a los dioses que cuiden las cosechas y la nevada inminente no quemee el maíz. Para velar por una buena disposición en el desarrollo de los ciclos agrarios y el cuidado de la tierra, los *piaroa* del sur de Venezuela realizan el *warime*. Los *asháninkas* del Perú, cuentan el *shiripiare*, mito sobre el guardián del bosque y de la cosecha. Los afroamericanos que han adoptado creencias *yoruba* continuamente realizan actos ceremoniales para los *orixas*. Los católicos forman las procesiones para ritualizar sus santos. En fin, el ser humano está en un continuo contarse desde el mito para accionar en el ritual.

“Los mitos son palabras, discursos, narraciones de contenidos éticos, morales, o religiosos o tradicionales que participan en la producción de la continuidad cultural y conforman ámbitos de adscripción del individuo del grupo” (Valenzuela, 2000, . 14).

Como devela José Manuel Valenzuela (2000), las palabras, discursos, narraciones, “cuentos” inscritas al mito están íntimamente relacionadas con situaciones que promueven estamentos vinculados a la eticidad y la

moralidad, como especie de “lecciones” en las que el carácter educativo es significativo si se toma en cuenta que los mitos están ligados a la parte ontológica, que remite a connotaciones relacionadas con el aprendizaje sobre los errores cometidos en el pasado para no repetirlos en el futuro. Por otro lado, la religión como institución de la creencia, y la parte tradicional como un estandarte cultural, ayudan al pueblo a asumir la importancia preponderante del mito, característica que lo hace ser algo más que un “simple relato”, pues en él descansa toda la memoria y, por ende, la sabiduría del pueblo. Además “la producción de la continuidad cultural” del mito está directamente relacionada con la oralidad.

Joseph Campbell (1994), define a los mitos como relatos básicamente religiosos que representan los avatares de la eternidad a través del tiempo, y que además se instalan en una búsqueda humana que precisa una elevación espiritual tanto individual como colectiva. Es por ello que los mitos presentan visiones cosmogónicas y ontológicas ligadas al entorno físico del universo comunal y sus derivados descendientes. El mito desborda los límites de la “realidad real”, pues se inserta en la mentalidad del pueblo, quien tiene una

total creencia sobre la veracidad de lo que éste narra. El mito se valida por causa de esta creencia y su funcionalidad social, y no sobre una posible veracidad enfocada desde el punto de vista histórico planteado desde las ciencias sociales. Sin embargo, cuenta una historia, dentro de la cual los acontecimientos están sujetos a la intervención de fuerzas, narraciones de orígenes, situaciones y demás, que se complementan en el contexto con su carácter sagrado y “literario”, instaurado este último en la oralidad, herramienta esencial para la transmisión y vivencia del mito dentro – y fuera – de la comunidad a la que pertenece.

(...) el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los 'comienzos'. Dicho de otro modo; el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido de la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una institución. (ELIADE, M., 1985, p. 12)

El mito cuenta una “historia sagrada”, donde los personajes principales pertenecen a estamentos supremos siendo, como acota Eliade, “Seres Sobrenaturales”. De esta forma el pueblo indígena *warao* del oriente de Venezuela narra sus orígenes:

Esta es una leyenda del tiempo de nuestros antepasados sobre el origen del sol. Al principio, eran muy desgraciados. No existía el Sol, todo era oscuridad. Los Waraos estaban mal, pues no podían buscar comida. Pero corría una leyenda, sobre cierto Warao buen brazo, del que se aseguraba era dueño del Sol... (WILBERT, J., 1969, p. 82)

Este mito intitulado “El Sol”, recopilado, entre otros, por el etnógrafo Johannes Wilbert, ejemplifica la calidad sobrenatural del warao personaje principal, quien narra el origen del sol, según lo cuenta este pueblo indígena, allí se observa lo que llama Eliade “el tiempo fabuloso de los comienzos”, siempre nombrado al inicio del mito de origen obviando, de esta forma, el tiempo cronológico utilizado por la Historia, remitiendo, por tanto, a una temporalidad instaurada en lo remoto, sin precisar ante la mente educada a la manera occidental, exactamente el año, era o etapa en que ocurrió el hecho, simplemente el oyente –o lector- es guiado hacia los tiempos pretéritos: “Érase una vez” . “Había una vez... Una niña que vivía con su madre cerca de un gran bosque. Al otro lado del bosque vivía su abuelita, que sabía hacer manualidades y un día le había realizado una preciosa caperucita roja a su nietita...” (PERRAULT, Ch., Caperucita roja)

El “tiempo sagrado” a que hace alusión el mito, no es cognoscible por los parámetros occidentales, es “por su propia naturaleza reversible, en el sentido que es un tiempo mítico primordial” (PIÑERÚA, F., 2005, p. 16). Un tiempo, no obstante, que nos lleva a los confines de lo remoto, cuando “nuestros antepasados” contaban las primeras narraciones, mitos que en esencia siguen siendo los mismos, aunque las voces nuevas hayan añadido o suprimido pasajes, palabras, frases. “En aquel tiempo el rey Ajaz envió mensajeros a los reyes de Asur para que lo socorrieran.” (Antiguo Testamento, Segundo libro de las crónicas. 28. Ajaz). Así “el tiempo mítico” se devela dentro de la “historia sagrada” constituida en el mito, dictaminada por la característica sobrenatural de sus personajes, construyendo un todo que se instala en la creencia del colectivo, donde el mito nunca puede ser considerado como “fábula”, pues la historia que narra es “una 'historia verdadera' (...) una historia de 'inapreciable valor', porque es sagrada, ejemplar y significativa”. (ELIADE, M., 1985, p. 7).

La concepción del tiempo es para San Agustín una interrogante ante la que se sitúa desde una perspectiva filosófica acerca del

presente, pasado y futuro, como referente universalmente aceptado y conocido. Establece:

¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que si digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro, y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es él y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasado, el presente ya no sería tiempo sino eternidad. (SAN AGUSTÍN, 2006, p. 172)

Ese “si nada existiese, no habría tiempo presente” es precisamente lo que dice el tiempo que refiere el mito fundante, pues al comienzo no hay nada y por tanto, tampoco hay tiempo, es imposible establecer un parámetro exacto. El tiempo es algo que solo puede ser “medido” sobre la que se cuenta en el relato, lo que se narra, lo cual está relacionado hacia el futuro y desde el pasado, en el sentido agustiniano del “tiempo largo” y el “tiempo breve”, puesto que el tiempo en el mito solo se sabe cuán remoto o cercano es según la narración. En el mito no hay una distinción presente-pasado-futuro, así como tampoco se tiene certeza de cuál largo o breve es el tiempo al que se remonta la historia contada, “¿cómo puede ser largo o breve lo

que no es?” (SAN AGUSTIN, 2006, p. 173). Aun así, el mito siempre habla de algo que ya aconteció, aunque no se sabe cuándo exactamente.

Según Paul Ricoeur (2007) las disquisiciones sobre la temporalidad solo pueden encontrar una posible respuesta por medio de la narración, del relato, bien sea éste histórico –es decir, real- o ficticio, pues en él es que se configura el “tiempo vivido” del individuo, y se re-figura en el “tiempo narrado” porque el individuo tiene la capacidad de narrarse, de contarse. El hombre tiene una memoria individual que se torna colectiva cuando tiene recuerdos en común con los otros miembros de su grupo social, en este sentido, la incorporación simbólica toma cuerpo, haciendo posible que afloren recuerdos compartidos. Así el individuo se narra a sí mismo, pero también en relación con los demás, lo que ocurre en el mito, que puede tener personajes individuales, pero lo que abarca es una narración colectiva. El tiempo narrado de Ricoeur se encuentra entre el relato y lo que él trae a colación desde los griegos antiguos, la mimesis, no como una mera imitación de la cosa real sino como una constitución de la ficción, en la que el tiempo verdaderamente humano aparece como

competencia para seguir una historia con pasado. De acuerdo con Margarita Vega Rodríguez^{vii} el relato deja comprender aspectos de la experiencia temporal que toma cuerpo en el lenguaje conceptual.

El mito, como relato, como narración, cuenta “la historia” desde los orígenes incluso universales hasta los pormenores de otros estamentos del entorno y el contexto, - no todos los mitos son de origen-, pero si todos desde el punto de vista de la fe, de lo simbólico, son “verdaderos”, obedecen a realidades irrefutables. Sobre lo sagrado no se puede dudar. Acota Eliade (1985, p. 13) que “el mito cosmogónico es 'verdadero', porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente 'verdadero', puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente”. Lo contado en el mito es comprobable, tangible, material, somos parte de esa historia, por lo tanto es “verdadera”, y el hecho de la existencia de otras historias no signadas por lo sagrado, no anula en la creencia del pueblo, del colectivo, la veracidad de lo mítico sobre lo cual la sociedad ha sostenido su memoria y su etnohistoria, de generación en generación, no sólo como narración de hechos acontecidos

en “tiempos remotos” sino como situaciones susceptibles a ser traídas al aquí y ahora por medio de los ritos, donde de nuevo cobran vida como esencialidad en la identidad del propio pueblo que cree en ello. La tradición oral mantiene presente la historia contada por medio del mito y el rito la escenifica para traerla de vuelta.

Hablar de tradiciones nos remite a imágenes primarias de comunidades y reproducciones culturales, son pautas simbólicas heredadas que se transmiten de manera primordial de padres a hijos en los espacios cotidianos de socialización donde se construye la memoria social. Las tradiciones, costumbres, ritos y mitos son cosmovisiones que los viejos heredan a los jóvenes, nexos simbólicos fundamentales de la reproducción humana que participan en la reproducción de la sociedad, de sus culturas, de la continuidad y cambio en las identidades profundas. (VALENZUELA, J. M., 2000, p. 14)

El mito amparado por su carácter simbólico, tiene una visión amplia de la comunidad, del pueblo y del mundo, esa cosmovisión lo une a la naturaleza en todo su esplendor, a lo construido e incluso a lo que está en el extramundo, se va más allá de lo meramente material para remitirse también a lo inmaterial, lo interno. Esas “cosmovisiones que los viejos heredan a los más jóvenes” en las sociedades sólo tienen cabida por medio de la oralidad, instrumento que mantiene

vivos y presentes a los mitos donde tanto individuos como colectivos se auto-reconocen ante una posición identitaria cultural global, pues tienen creencias compartidas.

Los mitos fundadores contribuyen a la conformación de los elementos de la identidad común, de las creencias compartidas, de algo que sólo pertenece al grupo. El mito es parte integral de la realidad y la historia de los pueblos y grupos sociales, es componente indispensable de la configuración de las identidades (...) El mito no se valida en la verdad histórica sino en su funcionalidad social. Las tradiciones son referentes indispensables para el reconocimiento de lo que somos... (VALENZUELA, J. M., 2000, p. 14)

Tal como acota José Manuel Valenzuela, los mitos, por su carácter sagrado, establecen una creencia común a la sociedad a la que pertenecen, siendo parte constitutiva y exclusiva de ella. Ningún mito es igual a otro, esta especie de “exclusividad” confiere al pueblo que lo ha creado una historia desarrollada para la configuración de la propia identidad, donde la estrechez con las necesidades de la sociedad lo convierten en un referente para su re-conocimiento y el de sus raíces. El mito no se aísla de la “realidad”, su geografía y su entorno está establecida en espacios re-conocidos por el pueblo, por el colectivo al que pertenece, de igual manera los personajes tienen

características semejantes a ellos, por lo tanto no está alejado de la realidad social. Sin embargo, como todo proceso cultural, es susceptible a revitalizaciones, pues al ser refrendado por la oralidad está íntimamente ligado al narrador y lo que éste interprete o desee significar en un momento determinado.

Epílogo

La tradición oral constituye una fuente primordial para la conservación de diversas manifestaciones inmateriales, por medio de ella pueblos remotos han sabido sostener su memoria colectiva dando así continuidad a procesos relacionados con su vida cotidiana, costumbres, prácticas artísticas, entre otras tantas, pero también cabe destacar el rol de la palabra por medio de la conservación del idioma originario en los pueblos ancestrales y el habla coloquial local en los pueblos contemporáneos ya que ésta también es una forma de preservación de la propia identidad, la configuración y actuación de lenguas como el *créole*, *patuá*, *guaraní*, *wayuu*, *maya-kiché*, o la palabra re-creada desde nuevas formas de habla como puede ser cualquier dialecto local, son bases fundamentales para la construcción de identidades pues se vinculan directamente con el desarrollo de una

tradicón oral que invita a la ritualizaci3n en danzas, m3sica, coplas, que de igual manera lo hace el mito, cuentan los acontecimientos, a trav3s de los tiempos, de las sociedades desde su memoria colectiva.

No obstante ser un factor positivo, la constante transformaci3n que experimenta la oralidad a medida que va siendo contada por diferentes actores acrecienta el riesgo de olvido de cantidad de cuentos, narraciones, leyendas, mitos, e incluso de pr3cticas devenidas de ellos, de suerte que se hace cada d3a m3s perentorio el establecimiento de mecanismos acordes para la documentaci3n, registro, archivo de estas manifestaciones que constituyen el patrimonio cultural inmaterial de nuestros pueblos, para llegar a una 3ptima, oportuna e imprescindible salvaguarda.

Referencias

ÁLVAREZ MURO, Alberto. **Análisis de la oralidad:** una poética del habla cotidiana. Mérida: Universidad de Los Andes. 2001. Disponible em: <http://elles.rediris.es/elles15/cap.11/htm> >. Acceso em: 10 feb. 2009.

ANTIGUO TESTAMENTO. Génesis 1.2. Disponible em: http://biblia.catholic.net/home.php?id_lib2=0&palabra=en+aquel+tiempo&tipo=frase>. Acceso em: 30 abr. 2012.

ANTIGUO TESTAMENTO. Segundo libro de las crónicas. 28. Ajaz. Disponible em: http://biblia.catholic.net/home.php?id_lib2=0&palabra=en+aquel+tiempo&tipo=frase>. Acceso em: 30 abr. 2012.

BARBEIRO, Ricardo. **Literatura guaraní del Paraguay.** Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1980.

ELIADE, Mircea. **Mito y realidad.** Barcelona: Labor. 1985

_____. **El mito del eterno retorno.** Arquetipos y repetición. Buenos Aires: Emecé. 2001.

GARZA, Mercedes de la (Comp.). **Literatura Maya.** Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1992

GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny. **Expresiones de la teatralidad en la cultura precolombina Incaica.** 1997. 100f. Dissertação (Licenciatura em Belas Artes)-Facultade de Humanidades e Educaç3o, Universidad Central de Venezuela, Caracas.

HALBWACHS, Maurice **Les cadres sociaux de la mémoire.** Paris : Mouton. 1976

LEÓN-PORTILLA, Miguel. **Literatura del México antiguo.** Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1978.

MURILLO, Daniel: **Raz3n y palabra.** Oralidad y comunicaci3n. Revista 15. Disponible em: <http://www.cem.itesm.mx/dacs/publicacione/s/logos/anteriores/n15/> >. Acceso em: 10 feb. 2009.

NORA, Pierre. Entre historia e memoria: a problemática dos lugares. **Projeto História**, n. 10, 1993, pp. 7-28

PERRAULT, Charles: **Caperucita roja**. Disponível em: <<http://www.bibliotecasvirtuales.com/biblioteca/literaturainfantil/cuentosclasicos/caperucita.asp>>

PIÑERÚA, Fernando. **Imagen del indígena venezolano** (Una aproximación psico-antropológica). Caracas: La casa tomada. 2005.

POPOL VUH. In: LITERATURA Maya. Caracas: Biblioteca Ayacucho. 1992, p. 13.

SAN AGUSTÍN. **Confesiones XI**. México: Loctorum. 2006

VALENZUELA, José Manuel. **Entre la Magia y la Historia**. Tradiciones, mitos y leyendas de la frontera. México: El Colegio de la Frontera. 2000.

WILBERT, Johanes. **Textos folklóricos de los indios waraos** (A. Vaquero, Trad.). Los Angeles: Latin American Center. 1969.

^{iv} NORA, Pierre. “Entre mémoire et historique: la problématique des lieux”. En Pierre NORA (org.) *Les lieux de mémoire*. París, Gallimard, 1984.

^v Libros *Les cadres sociaux de la mémoire* (1927) y *La mémoire collective* (1950).

^{vi} La memoria es la vida, siempre cargada de grupos vivos y, en este sentido, ella está en permanente evolución, abierta a la dinámica del recuerdo y el olvido.

^{vii} VEGA RODRÍGUEZ, Margarita. Tiempo y narración en el marco del pensamiento postmetafísico. Disponible en: <<http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/ricoeur.html>>

ⁱ Libro *Arte retórica (Ars rhetorica)*

ⁱⁱ En las tribus primitivas, los ancianos son los guardianes de la tradición, no sólo porque las han recibido antes de los otros, sino sin duda porque tienen el tiempo necesario para dedicarse a observar los detalles de lo narrado por los otros ancianos, y para la educación de los jóvenes desde el inicio.

ⁱⁱⁱ Durante el mandato del inca Pachacútec se logró “(...) la fundación de una universidad para la nobleza, donde se encontraría una academia de ciencias llamada Yachgayhuasi, y un observatorio solar llamado Intihuatana”. (GONZÁLEZ MUÑOZ, Jenny, 1997, p. 48)