

aa 3606

TESIS
2979
B3
V.2

PEMONTON WANAMARI

TO MAIMU, TO ESERUK, TO PATASEK

VOLUMEN II



LYLL BARCELO SIFONTES



TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TITULO DE
DOCTOR EN LETRAS

FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACION



CARACAS, OCTUBRE 1979

PEMONTON

(BIRNIK-TO PATASEX)

VOLUMEN II

	<u>PAGINAS</u>
CONTENIDO: MAPONES:.....	10. 222 - 225
CONTENIDO: CUENTOS Y LEYENDAS:.....	10. 226 - 285
CONTENIDO: III:.....	10. 286 - 296
CONTENIDO:.....	10. 297 - 350
CONTENIDO: NARRACION VERDADERA:.....	10. 352 - 413
CONTENIDO: III:.....	10. 414 - 450



PEMONTON WANAMARI:

VOL. II

PEMONTON WANAMARI

(TO MAIMU-TO ESERUK-TO PATASEK)

VOLUMEN II

INDICE:

PAGINAS.

GENEROS MAYORES:.....pp.	222	-	225
PANTON: CUENTOS Y LEYENDAS:.....pp.	226	-	285
ANXO II:.....pp.	286	-	296
TAREN:.....pp.	297	-	352
EKARE: NARRACION VERDADERA:.....pp.	353	-	413
ANEXO III:.....pp.	414	-	458

GENEROS MAYORES

Algunas vez, Cesáreo de Armellada, nos habló del "Alma del Indio" y, luego de la experiencia que nos plató esta investigación, creemos que existe una vía obligatoria para arribar al contacto con esta nación: "Los Indios pintados por sí mismos" cuya única fuente estriba en el conocimiento de:

(...)"Sus frases hechas, sus ideas sencillas, su refranero, sus canciones, sus cuentos, leyendas y mitos" (...)

[1]

Literatura oral que ha pasado de generación en generación y que constituye una de sus más bellas creaciones, las cuales nos introducen en la explicación del comienzo y del fin de todas las cosas de esta vida y también, por qué no de la futura.

Creaciones que demuestran la profecía del indio por medio de su vida afectiva, intelectual y anímica sobre la vegetativa y animal. Creaciones que, expresadas por medio de la lengua, nos llevan al encuentro con un producto social fijado a través del tiempo, porque esta lengua, es definitiva, viene a ser la suma de una serie de hábitos lingüísticos, la suma de diversas acumulaciones depositadas en cada corazón. [2] Creaciones donde detectamos la presencia de elementos recientes (de nuestra cultura) y de elementos provenientes de otras culturas - indígenas, europeos o de pueblos vecinos - así como de los GENEROS MAYORES que provienen de generaciones anteriores. Creaciones de los arakunas, tsafiki, y tsafiki, a quienes hemos abricado, desde el comienzo, como nación propia y que:

Alguna vez, Cesáreo de Armellada, nos habló del "Alma del Indígena" y, luego de la experiencia que nos plateó esta investigación, creamos que existe una vía obligatoria para arribar al contacto con esta nación: "Los indios pintados por sí mismos" cuya única fuente estriba en el conocimiento de:

(...)"Sus frases hechas, sus ideas acuñadas, su refranero, sus cantares, sus cuentos, leyendas y mitos" (...)

(1)

Literatura oral que ha pasado de generación en generación y que constituye una de sus más bellas creaciones, las cuales nos introducen en la explicación del comienzo y del fin de todas las cosas de esta vida y también, ¿por qué no? de la futura.

Creaciones que demuestran la predilección del indígena por una vida afectiva, intelectual y anímica sobre la vegetativa y animal. Creaciones que, expresadas por medio de la lengua, nos llevan al encuentro con un producto social fijado a través del tiempo; porque esta lengua, en definitiva, viene a ser la suma de una serie de hábitos lingüísticos, (la suma de diversas acumulaciones depositadas en cada cerebro). (2) Creaciones donde detectamos la presencia de elementos recientes (de nuestra cultura) y de elementos provenientes de otras culturas -indígenas fronterizos o de pueblos vecinos- así como elementos arcaicos que provienen de generaciones anteriores. Creaciones de los arekunas, taurepanes, y ka marakotos, a quienes hemos ubicado, desde el comienzo, como nación pemón, ya que:

(...) "La lengua de los arecunas y tareupanes se diferencia muy poco y es mucho mayor la diferencia que hay entre el castellano y el gallego que entre estas dos lenguas. Así que bien podemos decir que en la Gran Sabana se habla una sola lengua; y más se distinguen por el tonillo que por la diferencia de vocablos" (...)



(3)

De esta forma, hemos considerado oportuno señalar que: estas tierras de Tei fueron originalmente habitadas por tribus de arawak, lo cual se demuestra en la toponimia, (4) y que, por medio de la unión de estos signos lingüísticos es como ha sido posible el conocimiento de la Literatura de este pueblo. (5) . Literatura que no hemos dejado de apreciar y valorar por encontrarse oral, en sus albores, y escrita, gracias a la labor de Emasensén Tuarí, en la actualidad. Así, el fin que nos hemos trazado es el de asomarnos, penetrar y comprender el mundo pemón, guiados por el reto del indígena:

(...) "Si yo fuera a tu tierra, - hablaría tu lengua; ya que viniste a la mía háblame - en mi lengua, si tan inteligente eres, entiende lo que yo hablo" (...)

(...) "A-patasek pona ete dau, a-maimú eseuromá epainó; u-yak au-ye sak yenín, u-maimú tau meseuromai; punín-pe medai yau u-maimú metai" (...)

(6)

Ya que, por medio de ésta, su expresión, la parte más noble de nuestros aborígenes recuérdese que la Literatura de este continente no se inició con el Diario de Colón, con las "Visiones" de los viajeros, ni con los "Testimonios" de los cronistas. Nuestros literatos, y su expresión más auténtica, está allí, frente a nosotros: en las Literaturas Indígenas del continente, base sólida y auténtica de "Nuestra América" -es co-

mo podemos penetrar realmente en la Nación Pemón, la cual según la clasificación del P. Armellada, en: Literaturas Indígenas Venezolanas, posee - una Literatura dividida en:

Géneros Mayores:

Pantón: Cuento y Leyenda.

Tarén: Benéficos y Maléficos.

Ekaré: Narración Verdadera.

Eremuk: Cantares.

Géneros Menores:

Refranes, Adivinanzas, Anécdotas, Interpretación de Sueños, Presagios (kamainó), Consejos Cuentos de Acá y de Allá, Panamatók, Damuinó.

PANTÓN: CUENTOS Y LEYENDAS

"Ningún monumento podría levantar a su propio pueblo; ninguna lengua - mejor - podría dibujar o grabar de sus antepasados; ninguna lengua - sólo - podría darnos de sí misma - Diccionario, Gramática y Creaciones Literarias" (...) 17)

Palabras de "El Pobre Correcañero" (Episodio Tuari. Cuentos - y leyendas), 42 años después de haber iniciado su "viaje" al mundo físico y espiritual de los gambús; palabras que nos invitan a compartir - por "recorrido" por el mundo onomástico, físico y ético del pueblo; sus mundos de realidad y fantasía; copia y creación tentativa de un mundo - y a veces - mundo que aparece plasmado a lo largo de todas - sus producciones literarias. Ya que, esta visión puede aparecer perfectamente adecuada al planteamiento de Henry Gustorf:

(...) "Es el hombre el que impone sentido al paisaje; pero a la vez sólo el paisaje impone la propia realidad del hombre" (...) 18)

Y si esta visión del hombre arraigada a su medio circundante - y su paisaje; es quien le imprime un sello caracterizador, veamos cuáles son estos elementos tipificadores de este primer género:

los cuentos, la más de PANTON: CUENTOS Y LEYENDAS los, entre sí, por un hilo conductor o tema reiterativo; el cual aparece, también en otros géneros;

"Ningún monumento podría levantar a su propio pueblo; ninguna imagen - mejor podrían dibujar o grabar de sus antepasados; ninguna información podría darnos de sí mismos: - Diccionario, Gramática y Creaciones Literarias" (...) (7)

Palabras de "El Pobre Correcaminos" (Emasensén Tuarí Cesáreo - de Armellada), 42 años después de haber iniciado su "viaje" al mundo físico y espiritual de los pemontón; palabras que nos invitan a compartir - este "recorrido" por el mundo cosmogónico, físico y mítico del pemón; mezcla de realidad y fantasía; copia y creación imitativa de un mundo circundante -y avasallante- mundo que aparece plasmado a lo largo de todas - sus producciones literarias ya que, esta visión pemón aparece perfectamente adecuada al planteamiento de Georges Gusdorf:

(...) "Es el hombre el que impone sentido al paisaje; pero a la vez sólo el paisaje asegura la completa realidad del hombre" (...) (8)

Y si esta visión del hombre arraigada a su medio circundante, - a su paisaje, es quien le imprime un sello caracterizador, veamos cuáles son estos elementos tipificadores de este primer género:

- 1.- Los cuentos, la más de las veces, vienen relacionados, entre sí, por un hilo conductor o tema reiterativo, el cual aparece, también, en otros géneros:

(...) "con frecuencia los cuentos vienen como cerezas, enredados unos a otros por la similitud de materia o por el poder - evocador de las palabras" (...)

(9)

2.- El estudio sistematizado y la comprensión de los cuentos vienen unidos al conocimiento de los principales hechos acaecidos, históricas o fantásticamente en el pueblo pemón. Desde este punto de vista, la concepción de esta literatura se nos plantea paradójica:

- a. La comprensión de los sucesos (y en éstos, incluimos costumbres, tradiciones, mitos, folkways, en general) del pueblo, lo cual nos llevaría a un "nacionalismo" literario.
- b. La universalidad de sus temas; porque el pemón es un hombre caracterizado por pasiones iguales a las del hombre universal. Las explicaciones de sus mitos y leyendas corresponden a una mentalidad dinámica del hombre en general - como ha sido demostrado en el capítulo anterior-. El pemón es un hombre arcaico que asimila y digiere sus circunstancias ante un mundo dado, frente a un habitat (y en este plerema incluimos la cultura física y externa del ser humano) que transforma y determina una conducta, una reacción ante el mundo geográfico que se conjuga en su "laboratorio mental" (interior) para traducirse en manifestación cultural.

Ante tal teoría, podemos acotar que, como en el caso del proverbio chino, esta:

(...) "literatura revela los sueños escondidos del alma de los pueblos; sus ansiedades y sus esperanzas" (...) (10)

Bajo este planteamiento, podemos acudir a la definición de Cesáreo de Armellada:

(...) "Una colección de cuentos equivale a los indios pintados por sí mismos" (...) (11)

Por esta razón, en el análisis que ofrecemos de los principales mitos demontón y de las narraciones, podremos detectar una forma de vida de esta gente; por que sus pantoní constituye un reflejo de la sociedad. (12)

3.- Los cuentos son narrados en un estadio primero del lenguaje, es decir, en lenguaje diario, cotidiano, comparado con el:

(...) "Nivel ordinario de sus casas en llanuras, lomas y cerrios, los cuentos y leyendas, que narran en voz corriente" (...) (13)

4.- Al igual que en el resto de los géneros, los pantoní se desarrollan en un mundo diario y fantástico. Sus protagonistas, en base a una copia de la realidad, se transforman en arquetipos: De allí la reiterada y fecunda galería de seres fantásticos que encontramos a lo largo de la lectura. El "narrador" es el unificador de las vivencias trasladadas y propias de las experiencias suyas y de "oídas" a otro "más antiguo". Es ésta la razón de la constante alusión, la incansable búsqueda de los piá (antepasados) y de los murán (sustancias mágicas que les convierten en otros seres; vegetales y animales) asociados a los kumí (creen que los indios poseen -

además de las propiedades mágicas del vegetal su propio cerro o tierra) (14), en la mayoría de sus cuentos. En ciertos momentos, tenemos la sensación de enfrentarnos a mundos fantásticos que no tienen explicación racional para el teponkên.

5.- Por esta mezcla de creencias (¿supersticiones?) venidas de Pia Daktai, (Illud Tempus, Aetas Aurea): Tiempo Cósmico y la actualización de la narración en el Tiempo Cronológico (15), resulta el Tiempo Mítico o heterogéneo, (Wei, Aromadapuén, Tuenkarón, Makunaimá, Chiké, adaptados a la actual recreación del Mito, tal y como nos los ofrece el pantón).

6.- Conjuntamente a los seres fantásticos y a los hombres las leyendas se ven protagonizadas por elementos de la naturaleza: (16) Rayos, Truenos, Astros, Plantas. Porque son justamente ellos la explicación de diversos fenómenos físicos, e, incluso, fenómenos astronómicos como las constelaciones. (17) Los personajes de estas leyendas poseen costumbres idénticas a las de la nación pe món; por ejemplo, practican el "asarapué" (18) o estado de luto - que los indios pasan a la muerte de un familiar. (19)

Igualmente, la idea de los hombres convertidos en estrellas o seres astrales se reitera en nuestras literaturas precolombinas: - La cosmovisión del mundo náhuatl nos presenta a Quetzalcóatl, (Sacerdote-Dios Tolteca) convertido en Xólotl, (su Náhuatl) que no es otra que la "Estrella de la Mañana" o Venus. Dice la tradición:

(...) "Más que morir, Quetzalcóatl desapareció por las Costas del Golfo. Se transformó en la estrella del Alba" (...), (20)



después de haberse quemado -ataviado de "quetzalapanecáyotl" o atavío del Dios del fuego- como testimonian los Anales de Cuauhtitlán:

En el año 1 -Caña,
se refiere, se dice
que cuando hubo llegado
a la orilla del agua inmensa,
del agua celeste.
entonces se puso a llorar.
Tomó sus vestidos para ataviarse,
su penacho de plumas de quetzal,
su máscara de turquesa.
Estando ya dispuesto,
entonces voluntariamente,
se quemó, se puso fuego a sí mismo.
Por eso se llamó el quemadero,
el lugar donde se quemó Quetzalcóatl".

"Ya ypan yn xíhuatl ce ácatl,
metenehua mitoa
yn ycuac oazito
teopan yluicaatenco
niman móquetz chócac,
cóncuic yn itlatqui mochichiuh,
yn yapanecayouh,
yn ixiuhzáyac.
Auh yn ícuac omocencauh,
niman yc ynomatca,
motlati motlecahui.
Yc motocayotia yn Tlatlayan,
Yn ompa motlatito yn Quetzalcóatl. (21)

- 7.- En los cuentos encontramos, también, explicación al origen de los animales, (22) los colores de los pájaros, (23) de los seres acuáticos, (24) de los caracoles. (25)
- 8.- Los cuentos y leyendas pemontón, tienen una finalidad didáctica, (26), inclusive, por medio de ellos, demuestran sus costumbres personales.
- 9.- Las leyendas pemontón, nos sirven para demostrar, en la práctica,

lo relacionado con las medidas del tiempo planteado en el capítulo - anterior:

(...) "Esto se repitió durante muchos soles (días)

(...) 6. Pasadas varias lunas (meses),
pegaron fuego a sus talas (...) (27)

Igualmente, en "Los Piaimá y los Waranapi" vers. 6, dice:

(...) Y entonces tantos como los dedos de una mano
y tantos como los de otra mano y tantos como
lo de un pie (15), reunidos en gran número,
se fueron allá" (...), T.P.I., 179.

- 10.- Luego de la comunión del hombre con la naturaleza, aparece en -
los pantón, y como consecuencia, la explicación de muchos fenómenos
de la selva (paisaje) que circunscribe al hombre. Como ejemplos
en el Taurón Pantón, I, podemos señalar:

"Leyenda de Auyan-tepui",

"Otra Leyenda de Eutewariemá", 226 y sig.

"Leyenda de Mochima y Maripaimá", 113-117, donde está la ubicación

de la piedra Teramén (28)

"Leyenda del Buho y el Pato", 145.

- 11.- La etimología, igualmente, está reflejada en los pantón; por -
ejemplo:

Kavanayén, en el Taurón Pantón, I: "El Gallito de sierra peleó con
el carpintero", 167-169.

d.- (...) "Y dicen que la descendencia de aquéllos son los monos que existen ahora en los bosques; éstos son la muestra de aquéllos" (...) (34)

De esta forma hemos intentado establecer, mediante la coteja--
ción de ambos textos, la semejanza entre los dos pueblos al otorgar la -
creencia de la procedencia de los animales (pajaritos y monos en los dos
planteamientos indígenas) del mismo hombre; al contrario que nosotros, -
los teponkén, quienes seguimos la teoría evolucionista del naturalista in-
glés Charles Darwin.

14.- No podemos olvidar, tampoco, en esta reseña, la diferencia entre
el Cuento y la Leyenda tomada de : "Ideas Fundamentales sobre cuen-
tos y Leyendas", Taurón Pantón , I, según el criterio del Padre Ar-
mellada.

Cuento: (...) "Narración fingida, Costa, ingenua y fácil,
ya cómica, ya fantástica, de la cual pueda
desprenderse alguna enseñanza" (...) (19, Subr. Ntro. Comillas en el original).

Leyenda: (...) "Explicación para la curiosidad humana de -
fenómenos, que acucian nuestro espíritu y
cuyas causas deseamos conocer" (...) (21, Subr. Ntro. Comillas en el original)

géneros que, como podemos observar a los largo del siguiente análi-
sis, aparecen entre mezclados a los largo del texto pemontón.

Con estas breves características, tipificadoras del género, pa-
samos a la interpretación de los textos.

12.- El pantón, incluso, demuestra la influencia extranjera (literatura de fronteras) en su expresión:

(...) "Estoy bailando con mis compañeros porque son las Navidades" (...) (T.P., I, Vers. 2, 167), (Subr.. Ntro. Comillas en el original) (...) (29)

13.- En los cuentos y leyendas, encontramos, por ejemplo: " Leyenda de Auyán-tepui", vers. 11:

(...) "11, Muchos de los pajaritos que andan - ahora cantando !chiú-chiú, chiú-chiú; - son indios de entonces" (...), (T.P., I, 152).

De evidente similitud con la creación del hombre en el Popul Vuh, donde los pasos son diferentes: (30)

a.- Luego de someter a la suerte los granos de tzité y maíz; - Tepeu, Gucumatz y Hurakán dijeron:

(...) "Fueron hechos los muñecos labrados en madera, se parecían al hombre, hablaban como el hombre y poblaron la superficie de la tierra" (...) (31)

b.- (...) "Pero no pensaban, no hablaban con su Creador y su Formador, que los había hecho, - que los había creado. Y por esta razón fueron muertos, fueron anegados. Una resina abundante vino del cielo" (...) (32)

c.- (...) "Y esto fue para castigarlos porque no habían pensado en su madre, ni en su padre, el cortazon del cielo llamado Hurakán" (...) (33)

Estos Pantón, serán analizados según el criterio del análisis sociológico para poder detectar, descubrir y señalar, en la manifestación literaria, sus implicaciones con la sociedad, la realidad que da origen a la obra y, sobre todo, nos referiremos a la base de nuestro acontecer: (35) La presencia del hombre. Por tal razón, nos vemos obligados a tomar la primera gran leyenda de la nación pemón: Los Makunaimá, quienes vienen precedidos en el Taurón Pantón, I, de otra leyenda anterior: "De nuestros abuelos y de los Piaches", en la cual hemos detectado los siguientes pasos (36)

a.- Ubicación del tema en el espacio:

"2. Nuestros abuelos sí nos cuentan que en su tiempo peleaban mucho los Pichaukok con los Kukuyikok.

3. Los Pichaukok vivían en Kukenán, hacia el Roraima, en Wairén, hacia Wonkén. Pero los Kukuyikok vivían en Kamarata, Urimán, Kavanayén e Ikén" (...) (37)

Debemos recordar que: Los indios, cuando apuntan sus teorías acerca de los Kanaimatón, nos hablan que son indios Pichaukok, cuya invasión, en la cabecera del Icabarú, es recordada en la actualidad.

Con relación al versículo 3, podemos hacer una diferenciación: Pichaukók: Habitante del Roraima y de Wairén, actual región de los indios Taurepanes. (38)

Kukuyikok: Habitante de Kamarata, Kavanayén e Ikén, actual región de los Kamarakotos. (39)

Estas primeras afirmaciones nos proponen un conocimiento, por medio de estos cuentos -que han sido orales hasta su recopilación- de la historia primitiva. El pemón está consciente de su endeblidad histórica, por esta razón nos afirma:

"1. A decir verdad, nosotros no sabemos cosas muy antiguas" (...)

T.P., I. 24

Sin embargo, nos enfrentamos a un fenómeno típicamente americano, ya que, nuestra historiografía se encuentra íntimamente entrelazada al surgimiento de la épica, de la leyenda, del género literario, en general. Por que esta característica de nuestro proceso cultural, es el resultado de la fantasía desplegada por los "hacedores de historia". La historia da aspecto y fundamento a la épica (La Araucana), es la epopeya vertida en moldes de crónica con matices "Históricos" (en ella encontramos acontecimientos de fácil detectación; es el caso del Primer Poema de Tema Venezolano: "Los Actos y hazañas valerosas del Capitán Diego Hernández de Serpa" de Pedro de la Cadena, (1.953-1964), donde se reseña la muerte del tirano Aguirre, (1.516), en el Acto XIV, (versos 21-24). Estos cronistas -literatos- no falsean la verdad ya que fundamentan sus testimonios en sus experiencias o en las transmisiones orales de testigos vivenciales de los hechos: Es el caso del Pemón que recibe del "Abuelo" su tradición.

Así, el informante, Ernesto Pinto, dice que las cosas que ellos con
taban unos a otros eran consecuencia de:

(...) "a) La historia, muy poco antigua, proviene de referencias familiares, abuelos o poco más -
allá:

b) Las creaciones literarias, en cambio, provienen de indios drogados con vegetales de -
propiedades ilusiógenas y de sueños" (...),
T.P., I, 26.



Pinto diferencia la historia y la literatura; sin embargo, en el
texto encontramos mezclados ambas disciplinas: Además de ubicar geográ
ficamente al habitante:

(...) "7. Sí, le dijo Abrahán; y se fue hacia allá
hacia los campos grandes, hasta la sierra -
de Tayana" (...)

9. Cuando nuestros abuelos estuvieron vi--
viendo en el río Mayarí" (...) T.P., I, 24.
(Subr. Ntro. Comillas en el original).

nos adentra en la clasificación actual del indígena, habitante de la -
Gran Sabana, (Tei) perteneciente a la raza Caribe (40) y denominado, -
por él mismo, PEMON:

(...) "10. Entonces los indios de aquí se llamaban
Pichaukok y Arekuna; pero después los que -
vivían por el Roraima no quieren ser llama-
dos así, sino pemón y pemón damá (...)
T.P., I, 25.

y nos reitera que:

(...) "11. Cosas así nos han contado; pero de más atrás, de donde más allá vinieron los indios nosotros no los sabemos" (...),
de un mundo de los tigres. Ibid.

Es decir que, una vez más, plantea su "desconocimiento histórico", como nos lo afirmaba Cayetano de Carrocera:

(...) "La historia indígena, de tradición oral, nos remonta más allá de dos o tres generaciones; y lo que pasa de esto, es una mezcla incoherente de reminiscencias noveladas y convertidas en leyendas" (...) (41)

Esta mezcla de literatura e historia, planteada por Ernesto Pinto, se demuestra en los versículos siguientes:

(...) "12. Pero hay indios de genio muy vivo y parecido a los Makunaimá y estos han encontrado muchas cosas, con las cuales se hacen remedios y ven muchas cosas. Quizás no sea verdad.

13. Por dichos de los Piaches sabemos varias cosas; pero los de ahora no las creen. Ahora eso de Makunaimá, de piache sabedor, no se cree.

14. Los hijos de los viejos -escucha mi explicación- piensan que los piaches no se transforman en tigre, en árbol ni en pájaro. Los de ahora han dado en decir que si aquello sería cosa del diablo. Pero no faltan quienes sigan creyéndolo.

15. Así parece que en los tiempos aque

llos de los Makunaimá los indios podían cambiar su cara como váquiros y se podían convertir en tigres, por la fuerza de un murán de los tigres.

16. Y también podían convertirse en árboles por la fuerza del árbol ayuk. Y varios soñando, raza de los Makunaimá - han visto que el árbol ayuk es un indio.

17. Esto es mucho lo que lo creen los indios. Y allí está Amataimá, que es el sitio donde se encuentra el murán para transformarse en tigres" (...) Ibid., 25.

El texto arriba transcrito nos conduce al siguiente paso del esquema propuesto:

La ubicación del tema en el tiempo: (Características de la época): En cuanto a los contenidos, el tema planteado es una simbiosis de realidad y ficción -producto algunas veces, del agua del tabaco o kavai ingerida - por piasán en su ritual teúrgico- de actualidad y de historia, como planteábamos antes.

Cronológico: a) Aquel tiempo, el de los Makunaimá:

En el versículo 8 el narrador proponía:

(...)"De aquel tiempo son los sitios donde ellos se reunían y se contaban con piedras. En otra ocasión, hace tiempo, yo te escribí - muchas de estas peleas" (...), Ibid., 24

que no es otra cosa sino la presencia de AQUEL TIEMPO, frente a los Arque-

tipos o AETAS AUREA, rasgo caracterizador de la ontología arcaica pemón; donde encuentra un perfecto entronque el ya explicado "Mito del Eterno Retorno" (42): Es esta la razón para plantear que: el tiempo y el espacio míticos - producto de una mezcla detectada ya en el texto - no son homogéneos, por cuanto son expresión de diversas condensaciones de fuerza.

Así, en la primera leyenda, se plantea la unión de Mukanaimá (43) con los rasgos caracterizadores de los piaches: En el versículo 15 se convierten en tigres por la fuerza de un murén, que no es otra cosa que una sustancia vegetal a la cual se atribuyen efectos mágicos:

"To murá-ni pe ichi" dice el pemón; y además, en el vers. 17 se localiza el sitio: ANATAIMA, para transformarse en tigres.

El mundo fantástico del árbol ayuk; (...) "compañero del Piache como su soldado" (...), el kumeré, (44) el kadavá (45) y el erikawá (46) plantean, en la narración, un sincretismo de tiempos:

1.- Cronológico: a) Aquel tiempo, el de los Makunaimá:

(...) "Cosas así nos han contado" (...), Ibid., 25.

b) Tiempo actual:

(...) "Los de ahora no las creen" (...), Ibid.

2.- Psicológico: Producto de la inferencia de elementos que producen -

efectos mágicos, los cuales nos llevan a unos contenidos simbólicos dentro del texto como es el "Mundo de Piasán." Por tanto, este mundo, - (mezcla de espacio y tiempo ontológicos, típicamente arcaico, es heterogéneo -como anotábamos antes-) no es exclusivo a la primera narración. Así tenemos, como ejemplo, algunos otros Pantón donde se reitera el mundo del Piache:

I.- "El rató del salto del río Kamá: (47)

La presencia del piache, en la comunidad, es quien salva a los indios que están en el vientre de Rató:

(...) "Entre ellos había un piache y éste, después de poner atención y pensarlo, dijo: Este conoto nos está diciendo que le rajemos el - vientre" (...) T.P., I, 142.
(Subr. Ntro. Comillas en el original).

Seguidamente, en el versículo 8, se narra uno de los pasos del ritual de Piasán:

(...) "Antes de regresar a sus casas, el piache se puso en comunicación con sus iai" (...) Ibid.

Sin embargo, en esta leyenda, se ejemplifica como el piache es - el punto de unión entre el hombre y los seres fantásticos, en este caso - Rató; -es decir, el "axis mundi" entre el cielo y la tierra, -pero, a su vez, es débil -como hombre, y capaz de poseer flaquezas. . Es la razón por la cual, al bajar Rató a los manojos de tumayó (versículo 8) (48)

le aconseja:

(...) "No tomes el agua fría, sino caliente;
solo calentándola puede beberla" (...) T.P., I, 143.
(Subr. Ntro. Comillas en el original).

Siendo hombre, Piasán padece la muerte (patakaré: salida para siempre), y, por tanto, como dice metafóricamente el texto:

(...) "al piache se le salió el alma" (...), Ibid.

y en el versículo siguiente, 12, el narrador conjuga, actualiza el pasa-
do con el presente:

"Así como este otro caso de nuestros mismos
días" (...), Ibid.

Es decir, se unifica Aquel Tiempo (Pia daktai) con el ahora (Se-
reuare visto siempre como sucesión de hechos conocidos, (mito del eterno
retorno):

II.- Leyenda de los Atapitón: (49)

Al hablar del "bicho" (ENEK) URU, se dice que es:

(...) "un pescado venido del mar" (...) T.P., I, 153.
(Subr. Ntro. Comillas en el original).

El indio teme porque URU puede terminar con ellos y:

(...) "Entonces el piache comenzó a trabajar y lo fue llevando hasta el mar"

8. Este piache se llamaba Kaikaruá. Y tenía un hermano llamado Maruanapán, un indio sin arte. Y tenía una hermana, llamada Uradán-Wará" (...) (153)



Sin embargo, en este Pantón, aparece un hecho bastante singular:

(...) "Uradán-Wará pensó en hacerse piache como había sido su hermano. Y empezó a practicar las costumbres de los piaches y a cantar como ellos. Y salió siendo piache. Como su hermano." (...) (154) (50).

III.- Leyenda del veneno Kurare:

En esta narración se nos ofrece otra característica del Piache-piasán:

(...) "Como era piache, vinieron los pájaros y otros animales a ayudarlo. Todos juntos limpiaron la montaña y el sitio de la casa". (...), T.P., I, 219

Son innumerables los casos donde la intercesión de piasán es determinante, siempre como elemento nivelador ("axis mundi": intermediario), entre los seres primigéneos (potorí) y el hombre actual, elemento sincritizador, de dos tiempos, de dos seres:

(...) "El piache volvió a consultarlo con sus iai.
Y esta vez el potorí de los pescados le
contestó: Siendo así, pueden ya embarbas-
carlos" (...), Ibid., 243 .
(Subr. Ntro. Comillas en el original).

Esta creencia de piasán como síntesis entre el cielo y la tie-
rra no es exclusiva de la nación pemón. Otras, como la Yekuana o Maki-
ritare, del Territorio Amazonas, consideran a su piache como primordial
en la vida religiosa y social de la tribu:

(...) "El primer Gran Shamán Yekuana fue MEDAATYA.
El inauguró el shamanismo en la tribu. Fue
un extraordinario shamán. En sus vuelos
extáticos iba en cuerpo y alma a los cielos
y a los infiernos. En uno de us viajes
celestes, el propio ser supremo, WANADI, le
dio los tres atributos principales de todo
shamán Yakuana: el banquillo en forma de ti-
gre, la maraca sagrada y las piedras de
cuarzo celeste" (...)

(51)

A este punto del análisis nos topamos con otro apartado del es-
quema: Las relaciones sociales de un grupo, que nos demuestran una se-
rie de valores culturales, de este pueblo, fundamentadas en la creencia
de otros seres (fantásticos) que pueblan esa extensa región de la Sabana:
Makunaimá, Amataimá, piasán, Ayuk, Potorí, murán, kumeré, kadavá, eri-
kawá, mawaritón, producto de una relación del hombre con el medio (socio-
logía del paisaje) porque Armellada nos ha planteado, como característi-
ca de la leyenda, que:

(...) "La naturaleza (sol, luna, constelaciones, es-
taciones etc.), son motivo perenne de inspi-

ración, sugiere constantemente a la curiosidad y a la admiración humana de temas legendarios más diversos.

Los hombres primitivos no habían de buscar a los fenómenos de la naturaleza explicaciones físicas y por el instintivo impulso humano de sentirse ellos centro y ejemplo del mundo, - personalizan el rayo y la lluvia, y el invierno y la noche, y los demás seres y hechos cósmicos, que despertaban sus temores y esperanzas" (...), Taurón Pantón, I, 22. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

Es, por tanto, la naturaleza, la misma tierra nuestra, como diría Leopoldo Zea:

(...) "Es que la propia América como entidad cultural la que plantea el problema" (...) (52)

quien inspira estas narraciones, porque es la naturaleza misma quien propone estas leyendas que, como hemos afirmado anteriormente, son base de la historia, hecha como literatura, quien : nos introduce en otro mundo fascinante: El de los Makunaimá: Esta leyenda se compone, en el Taurón Pantón, I, de catorce (14) episodios, cuyo inicio es conocido:

"1. Hace mucho tiempo el sol era un indio, que se dedicaba desbrozar montaña y quemarla (hacer conuco) para sembrar ocumo. El sólo comía ocumo; su cara era brillante" (...), 27.

Este comienzo se reitera en otro cuento: "Las estaciones del año", donde el primer versículo es como sigue:

"1. Hace de esto muchísimo tiempo. Entonces como en el caso de el sol era un indio" (...), 245.

donde el pemón trata de dar una explicación a las estaciones: El Sol claro y el Sol con aguaceros (247) y la diferencia entre el día y la noche.

Sin embargo, la humanización del Sol (WEI) con todos los atributos del ser humano es otra de las características de la mentalidad arcaica en vías hacia la astrobiología (o mentalidad categorial) lo cual implica la concepción de presente, pasado y futuro. (53)

Esta mentalidad, denominada astrobiológica, según René Berthelot, se define como:

(...)"Une, pénétration réciproque de l'idée de loi astronomique et celle de la vie végétale ou animale. D'un côté, tout serait vivant, même le ciel et les astres; de l'autre, tout serait soumis à des lois numériques, lois - périodiques qui seraient à la fois des lois de nécessité et des lois d'harmonie et de stabilité (comme celles qui gouvernent les * périodiques de la voûte céleste, l'alternance régulière des saisons, la reproduction annuelle des plantes" (...) (54)

Es decir, este pensamiento, supone una correspondencia entre la idea de ley astronómica y la vida vegetal o animal. En consecuencia, el espíritu humano es capaz de explicar los acontecimientos terrestres en base a los acontecimientos celestes. La aplicación de esta teoría - de Berthelot a la ordenación política, encuentra su ejemplificación en el

(*) mouvements.

hecho que: el "portador del poder" -bien como vicario, como en el caso de Babilonia, o como divinidad misma: hijo del Sol o de la Luna- es el "eje que une" (Axis Mundi), el cielo y la tierra: Piasán.

También podemos testimoniar la tesis, con el caso de los Incas, reseñado por Garcilaso Inca de la Vega, en el Libro I, Primera Parte, Capítulo XV:

(...) "Adviértase, porque no enfade, el repetir tantas veces estas palabras nuestro padre el Sol, que era lenguaje de los Incas, y manera de veneración y acatamiento decirlas siempre que nombraban el sol, porque se preciaban de descender de él" (...) (55)

y, nuestro territorio, los Yanoami son considerados hijos de PILIPULIBARA, (La Luna) ya que su sangre dió origen a los hombres. Así lo demuestra el texto de Biocca:

(...) "Quando la Luna stava salendo nel cielo molti Yanoama si reunieron per frecciarla, lanciaron - tante frecce che oscurarono la luce della Luna. Sohírinariwe finalmente disse: Quando la Luna - stava bassa, voi non siete stati capace di colpirla; ora sta alta e non riuscite più. La Luna appareve tra le nuvole; Sohírinariwe la frecciò e freccia colpì la luna. Questo sangue dette origine a molti gente; il sangue, che cadde per primo, dette origine ai più forti: gli Kekurá allora presero con sí Sohírinariwe" (...) (56)

y los testimonios del Shamán Wishawai:

1.- PULIPULIBARA era un varón shamán que robaba los cadáveres de los Ya

noama para incrementar su sangre.

2.- Por tal razón, los Sanema-Yanoama decidieron enterrar sus muertos, antes de proceder a la cremación, mientras se pasaba el período de la descomposición de los cuerpos para desenterrarlos y quemarlos.

3.- Esta medida no fue impedimento para PULIPULIBARA, quien continuó robando la sangre, tanto de los difuntos como de las mujeres.

4.- Un grupo de Shamanes -los SABULITEPWAN- decidieron flechar a la Luna. Realizaron varios intentos; en el primero no lograron hierirla y la flecha cayó a la tierra, donde permaneció tambaleándose de un lado a otro. Luego, hubo otra serie de intentos sin ningún resultado. Finalmente, el Shamán Yuhilinawai, pudo clavar la flecha en el ombligo, y PULIPULIBARA comenzó a sangrar. Esta sangre cayó en la tierra de los Sanemá-Yanoama. Sus efectos en los hombres, las mujeres y los púberes fueron diferentes. Sin embargo, Pulipulibará:

(...)"No murió porque es un Gran Shamán, pero sigue sangrando y dando vida al pueblo Sanemá-Yanoama" (...) (57)

También, entre los Cumanagotos existe la creencia del Sol y la Luna como "Pareja Divina":

(...)"Sun and moon, considered husband and wife, seen to have been the supreme deities. Thunder and lightning were believed to be caused by the sun's anger. A lunar eclipse was also thought to be the latter's disappearance were sing. - The Cumaná and chiribichi; especially the women

fasted to ward off danger to the moon (...)
 The Piritu belived that frogs were the re--
 presentation of the rain god. They were
 kept in the house under a bowl and were scol
 ded when it did not rain" (...) (58)

Continuando con nuestra Leyenda de los Makunaimá, podemos decir
 que, de la primera parte, podemos tomar los siguientes aspectos:

-Relación Social:

El Sol, (WEI), al ser indio, realiza las faenas propias de un -
Pemón:

- a.- (...) "2. Un día (...) fue a beber agua y bañarse en
 un riachuelo (quebrada) después del trabajo" (...),
T.P., I, 27
- b.- (...) "5. Al otro día, estando el Sol limpiando el
 conuco y juntando los árboles para pegarles
 fuego" (...), Ibid.
- c.- (...) "7.(...) Saca esos ocumos, que yo así del rescol-
do para comer" (...), 27 y sig. (Subr. -
 Ntro. Comillas en el original).
- d.- (...) "8.(...) Pega fuego a los montones, que yo junté.
Y la mujer pegó fuego a los montones con
un palo rajado y conchas secas" (...), 28.
 (Ibid.)
- e.- (...) "9.(...) Ahora vete a buscar agua. La mujer se
 fue con su camaza, se agachó para coger el
 agua" (...), (Ibid.)

f.- (...) "11.(...) Como ya estaba atardeciendo, el Sol se fue a dormir a su casa.

12. Cuando amaneció y fue otro día, el Sol tor
nó a su conuco a trabajar en la limpieza.

13. Mientras trabajaba al mediodía cuando ya -
iba a comer" (...), (Ibid.)

g.- (...) "14. La mujer le preguntó al Sol. ¿Ya limpias-
te el conuco? sí y no, respondió el Sol, apenas
he limpiado ese poquito que tu ves(...) Vete a
buscarme agua para beber, para que comamos jun-
tos" (...) (Ibid.)

h.- (...) "15. La mujer se fue a la quebrada, trajo el agua y comieron juntos el ocumo. Después de comer, el Sol se pegó de nuevo al trabajo y le dijo a -
la mujer: Mientras yo sigo amontonando, tú pegas
fuego a los montones ya hechos.

16. La mujer cogió un palo rajado para ir a pe-
gar fuego. Se arrodilló junto a unas brasas,
sopló para levantar llama, pero el fuego le ca-
lentó la cara" (...), 29. (Ibid.)

i.- (...) "21. Pero al otro día, cuando hubo amanecido, el Sol se fue, según su costumbre, a trabajar en -
su conuco" (...) (Ibid.)

j.- (...) "24.(...) le mandó pegar fuego y lo pegó(...) -
le mandó traer agua; y la pegó(...) Después le
mandó cocinar ocumo en la olla(...) El Sol obser-
vó con cuidado todas sus costumbres y habilida--
des" (...), 30.

k.- (...) "26. Al otro día el Sol fue más temprano que de -
costumbre al trabajo" (...), (Ibid.)

- I.- (...) "27. Al caer la tarde, fueron a bañarse juntos a la quebrada" (...) (Ibid.)

- II.- (...) "29. (...) Al otro día la mujer vino muy temprano, le hizo comida cocida, le asó ocumo, arrancó yuca, la ralló e hizo casabe" (...), 31

La vida diaria del pueblo pemón se encuentra retratada a lo largo de este pantón:

El Sol, un indio más, un pemón más, va todos los días a trabajar - a su conuco, parte integral del mundo cotidiano de los habitantes de la Gran Sabana. (59)

Decíamos, asimismo, en el apartado -reseñado en la cita 59 - que el trabajo se distribuía entre los hombres y las mujeres y que el pemón lo realiza para cubrir sus necesidades de subsistencia:

- 1.- El hombre tumba la montaña para el conuco.

- 2.- La mujer lo siembra y lo limpia y va a esto mientras el hombre va a las faenas de la caza y de la pesca.

Por tanto, no resultan extrañas las órdenes que WEI imparte a sus mujeres -su mujer- con relación a los oficios que debe desempeñar.

Otro rasgo reflejado en el cuento es la alimentación pemón, fundamentada en los productos recogidos de la siembra del conuco; estos -según la costumbre- son traídos a la mesa por el hombre y por la mujer: Por ejemplo, las verduras son: la yuca, el ocumo; en el cuento se habla de la elaboración del casabe, pero no se alude a los implementos necesarios para su elaboración, como son el rallo, el sebucán y el budare.⁽⁶⁰⁾

El Tiempo:

Del texto podemos tomar las siguientes expresiones:

(...) "Un día" (...), 27.

(...) "Al otro día" (...), (Ibid.)

(...) "Cuando amaneció y fue otro día" (...), 28.

(...) "Aquel día (...) al otro día, cuando hubo amanecido"(...), 29.

(...) "Cuando empezaba a atardecer (...) al caer la tarde" (...) 30.

las cuales nos llevan a la concepción de un tiempo cronológico: Sabemos, también, que el pemón lo expresa con relación a la Naturaleza: WEI, KAPUI -KONOK, (Sol, Luna, Lluvia) y que en su lenguaje metofórico lo expresa:

ESARAMUNKA: "Cuando el mundo clarea".

PATA KOWANA: "Atardecer".

El "juego del tiempo", en su dimensión cosmogónica aparece plasmado en este pantón: El punto de unión será el mismo WEI (Dios-hombre), "Leyenda de los Antiguos" -recordemos el anterior- adaptada a la mentalidad actual, la cual se representa por la presencia de Tuenkarón, (61) quien le envía las esposas al Sol. (62)

Este hecho podemos analizarlo: Son tres mujeres en total:

- 1.- Una mujer blanca, (vers. 4).
- 2.- Una mujer negra: (...) "como la gente de esta raza" (...), 28.
- 3.- Una mujer: (...) "de color rojizo (de laja), con una olla en la mano" (...), 29.

(...) "Era rojiza, como los pedazos de piedra de fuego que suele haber en el lecho de los ríos" (...), 30.

La Blanca: (...) "quedó aplastada como un montoncito de arcilla. Porque aquella mujer estaba hecha de tierra BLANCA" (...), 28.

al estar en contacto con el agua del pozo.

La negra: (...) "quedó aplastada como un montón de cera silvestre. Porque aquella mujer estaba hecha con cera(...), 29.

al ponerse el contacto con el fuego.

La rojiza: se nos presenta como fusión de tierra y hombre. Su material, además de ser color de laja (Piedra-Tek), pudo resistir los afanes del fuego y del agua: Mujer-Selva, que, como la misma naturaleza, está sometida a las inclemencias del tiempo de la Gran Sabana. En esta interpretación podemos vislumbrar la relación del hombre con la naturaleza, o Sociología del Paisaje.

Esta leyenda no se aparta mucho de la creencia de los pueblos indígenas americanos: La unión de WEI con AROMADAPUEN, ya explicada en el capítulo anterior.

La "Segunda Narración de los Makunaimá" se inicia con los siguientes versículos:

- "1. Cuando todavía el más pequeño estaba en el vientre de su madre, el Sol se fue de viaje hacia Ikén. Se fue marcando las lunas, que iba a pasar allá. Allá se fue a comprar tela para ellos, sal y otras cosas.
2. Pero el Sol no regresó para el tiempo que había dicho. Pasaron aquellas lunas y muchas más, pero el Sol no apareció" (....), 32.

que pueden ser cotajados con la ya citada Leyenda: "Las Estaciones del -

Año:

(...) "2. (...) por aquel tiempo los indios padecían por la falta de aliño para su comida, no tenían sal (...) se fueron hacia la región de los karivá (...) Después el Sol envió a sus sobrinos a buscar escopetas, anzuelos, telas y demás hacia Ikén (...) El Sol, después, se fue hacia la tierra de los nopuerikok" (...), 245.
(Subr. Ntro. Comillas en el original) (63)

Como primer punto del análisis debemos resaltar la presencia del mundo geográfico, de sitios conocidos por todos los habitantes de estas tierras: En la sucesión de leyendas, a medida que se narran las aventuras de los Makunaimá, se va ubicando geográficamente:

Leyenda V:

(...) "2. Subieron en su canoa por un río y llegaron hasta el Roraima. Hasta allá llegaron y el pequeño Chiké, amarró la canoa en un pico del Roraima, en aquél que parece desgajado del Roraima.

3. Después siguieron por tierra y llegaron hasta el cerro que llamamos We-tépuí, (Cerro del Sol)" (...), 41. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).

(...) 10. (...) Chiké y su hermano siguieron viajando por - allá, cerca del Roraima" (...) 42.

Leyenda X:

(...) "Se recostó sobre el cerro Iru-Tepui" (...), 54 (64)
(Subr. Ntro. Cursivas en el original).

Leyenda XI:

- "1. Los Makunaimá vivieron en muchos sitios y viajaron por muchas partes; pero uno de los sitios que los indios señalan todavía es el cerro de Aruadán, una de las crestas del valle Karauektá o Valle del Kuke nán" (...), 58.

Leyenda XIV:

- "1. La leyenda de los Makunaimá se termina diciendo que ellos se fueron hacia la tierra de los karivá, en el rumbo de Remontá, dejando el valle de Kukenán. Algunos dicen que se fueron hacia Ikén, igual que se había ido su padre la primera vez y ellos cuando querían comprar cosas a los teponkén (la gente que usa vestidos)" (...), 67.
(Subr. Ntro. Cursivas en el original).

De esta forma, demostramos lo dicho en el apartado dedicado a la Geografía de la Gran Sabana. El indio diferencia: a.- El lugar de los cerros: UEK-TA, de b.- El lugar de los campos: Remón-ó-ta (zona limítrofe con el Brasil) y, también, el pemón damá del teponkén y del karivá.

Este medio físico sirve de escenario a varias aventuras de los cuatro Makunaimá: Lugar de ríos, tepuyes, selvas que están pobladas por esos seres fantásticos. Sin embargo, la figura de Chiké (el menor de los hermanos) abarca gran parte de estas narraciones:

Por ejemplo en la Leyenda V, Chiké se enfrenta a los Mawaritón:

(65)

(...) "Que entraban y salían eran no pocos. Y una joven de ellos se compadeció y lo llevó de la mano" (...), 41.

para salvar a su Padre (WEI), armado con la escopeta que construyó en la Leyenda II.

En la Leyenda XVIII, le roba el fuego, convertido en grillo, al pájaro MUTUK. (66)

En la Leyenda IX, vers. 18, nos dice:

(...) "Chiké nunca hacía caso y siempre se sobreponía a su hermano" (...), 53.

En la Leyenda XI, se narra la picardía de Chiké con su cuñada, la mujer de su hermano mayor, cuando vivían juntos, en compañía de la suegra de su hermano, en Aruadán. (Cfr. vers. 8 - 12, 59). (67)

En la Leyenda XII, es dueño de "poderes mágicos" y realiza una experiencia con la suegra de su hermano mayor, a quien trataba de madre:

- 1.- Ir a la cumbre de un cerro,
- 2.- Darle una casa en ese sitio,
- 3.- Dotarla de un conuco: (...) "con cambures, ocumo, mapuey, batata, - yuca, caña, etc" (...), 61.

En la misma Leyenda, Chiké se presenta como el inventor, de agu-

do ingenio, de la manera de coger dantos, (vers.11, 63).

También, en la Leyenda XIII, se nos presenta como poseedor de bienes super-sensoriales; convierte a la comitiva de su hermano mayor en moriches (vers. 3, 64). Sin embargo, en este versículo existe una palabra: KAKA-PE que nos transporta, por su connotación, al baile de TUKUI, ya que los KA-KA son quienes van delante, en la danza, y arrebatan el kachirí a los convidados.

En la Leyenda XIV, convierte al MUKU-MUKU, (una planta), en pez raya, en las tierras de Remón-ó-ta.⁽⁶⁸⁾ Pero, en el vers. 5, 67, de la misma Leyenda, el hermano mayor adquiere las habilidades de Chiké y convierte las plantas de URU (69) en caribes para que Chiké se pinchara al pasar el río.

Las características de los personajes, resulta de la mezcla de los Arquetipos: hombres hijos del Sol y personas tomadas de la realidad que brinda el mismo medio.

Seguidamente, pasaremos a un Análisis de Tipo Social (Conducta, Normas Sociales y Costumbres); donde los Makunaimá, al igual que los pe--montón, fabrican sus implementos de caza y pesca. La muestra la obtenemos cuando el mayor de ellos:

(...) "que estaba haciendo un arco para sus flechas y afilando sus anzuelos" (...), 32.

A manera de inciso, podemos acotar que, en las Leyendas se habla

del "rapayí" (arco para lanzar flechas), que no es sino una escopeta . Por eso, el menor, Chiké:

(...) "Poco a poco fue haciendo su escopeta: la culata, el cañón, la oreja (llave), la chimenea y todo - lo demás. La hizo completa sin dejar nada. Su hermano lo veía haciendo todo eso; pero pensó - que no se trataba más que de un juguete".(...), 33.

De este versículo, hemos podido resaltar dos hechos:

- 1.- El desconocimiento antiguo de la escopeta, la cual puede ser una interpolación reciente a la leyenda; ya que, bajo el nombre de rapayí (arma de caza) aparece en el Pantón, y, luego, como escopeta.
- 2.- El hermano mayor no se preocupa porque cree que es un juguete: Esto nos testimonia lo ya expuesto anteriormente, los niños pemón juegan con los mismos útiles (en miniatura) usados por los mayores para sus faenas de trabajo.

El deseo de hacer escopetas se reitera en la Leyenda VII, vers.

12 y 13 : 48:

(...) "El pequeño salió de su intento y se fabricó una escopeta; pero el otro hizo solamente hachas y machetes" (...), 48.

Otras costumbres las encontramos en la Leyenda III:

- "1. Al otro día las mujeres se dedicaron a despiojarse. Pero los Makunaimá se fueron por el campo a flechar pajaritos con su cerbatana" (...), 35.

Como apunta la Nota Explicativa 1:

(...) "Costumbre muy común entre pueblos primitivos y de una señal de gran amistad y confianza entre las - mujeres" (...), 37.

En esta narración se hace alusión al KUMI (70) y a los ensalmos usados por los Makunaimá, en contra de los poderes de la mujer del tigre, lo cual nos lleva a esa mentalidad mágica del pemón que le convierte de indio en nigua y nuevamente en indio para realizar su venganza contra - la mujer que envenenó a su madre (Leyenda IV).

Podemos, igualmente, detectar en el pantón la superstición que poseen de cierto tipo de sapos, los cuales destilan un líquido lechoso - cerca de la oreja. Esta creencia se traslada al ser humano y no es - otra cosa que la demostración de la Teoría de Jean Piaget: La Imitación. Es decir, la transportación de ciertos valores propios de un determinado ser a otro, por adecuación imitativa.

Nuevamente, en el cuento, está presente el Conuco, vers. 17, 37.

En la Leyenda IX, vers. 1, se afirma que los Makunaimá:

(...) "No tenían conucos y andaban detrás de los animales para comer las mismas cosas que ellos comían" (...), 51.

Consecutivamente, los Makunaimá, por intervención de un elemento mágico: el Kumí, se salvan del enemigo entrando en el vientre de personas y animales: Primero en el Aromadapuén convertidos en niguas, (Leyenda III) y luego en el de Darewima (o caimán), convertidos en moscas, (Leyenda - IV).

Sin necesidad de acudir al Kumí, pero reiterando que Chiké entra, esta vez, en forma involutaria, al vientre de Maimaimá, (la iguana), puede salir por el valor del hermano mayor al darle fuertemente en la cabeza con un palo y rajarle el vientre, (Leyenda VII, vers., 8, 45).

En la Leyenda VII, Chiké se convierte en Aimara (71) y en la - VIII en grillo, (vers, 5, 49).

Otro rasgo de la vida pemón es la presencia del Kachirí, como - motivo del reunión:

(...) "Las mujeres prepararon kachirí para recibirlo con fiesta(...) bebieron y bailaron hasta emborracharse" (...), 59.

(72)

En la Leyenda XII, vers. 6:

(...) Haz Kachirí para ellos, que después yo los llamaré para que vengan a bailar" (...), 62 (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

En la Leyenda XIII, se hace una relación de las otras bebidas - que ingieren los pemontón:

(...) "Paiwá, carato de piña(...) caratos de auyama, carato de casabe" (...), 64.

La presencia del Mundo Animal en el ciclo de los Makunaimá es - reiterativo: En la Leyenda VII, la garza es víctima de la astucia de Chi-

ké quien le roba el anzuelo y en la IX los hermanos conviven con el acure, quien se alimenta de la semilla de la mata de Piú, la lapa que come bata-ta, el váquiro que come yuca, el loro que se alimenta de maíz, y ellos comen lo mismo que los citados animales.

Asimismo, en la leyenda X, cuando Chiké decide truncar el árbol Wadakayek (73) y se recuesta sobre el cerro Iru (Iru-Tepui), buscan animales que suban a ayudarlo: El mono, y la ardilla, quienes logran de rribarlo hacia INKARETA. (74).

En la Leyenda XI, se da una explicación del por qué los perros - no hablan y el causante fue Chiké.

Con este personaje menor de los cuatro, Makunaimá: Chiké, podemos demostrar cómo, en los diversos géneros literarios encontramos la preservía de otros seres: Por ejemplo en los tarén:

"81. Muere ete daktai terembakok: Tarén para cuando se nos va la sangre", Chiké aparece haciendo de las - suyas al árbol Winá-yek:

(...) "Dijo el más pequeño, al Chiké: (...) "¿Eku-pai nai meseré puek? - Chi vamos a darle unas buenas cor- ké-da taurepui: Aire, ake-pai tadas" (...) Pemontón Taremurú, 263. ichí seré" (...).
(Subr. Ntro. Cursivas en el original).

y en "82, Chinkere-re ena daktaino Teremurú: Terén contra la afonía o semejantes" donde el menor, una vez más, fastidia a otro habitante de Tei; el pájaro chituparak (el pájaro carpintero) entupiéndole el árbol hueco,



doden este vivía, con hojas de piña, auyama, caña dulce y ocumo.

Así, por similitud, se originó el maleficio que nos obstruye la garganta y nos deja sin voz: otra obra de Chiké.

Como hemos podido apreciar los Makunaima reflejan toda la cosmovisión de esta nación: Sus relaciones con la naturaleza, su ubicación en tiempo y en el espacio y, es aquí, en esta extensión de 35.000 Kms.² donde detectamos la presencia de otros seres creados por la mentalidad pemón; Los Piaimá: (75)

Para adentrarnos en su idiosincrasia oigamos, primero, los testimonios de Cesáreo de Armellada:

- 1.- Son seres que viven en un mundo al revés, deonde la noche es día y el día es noche, (162). Por esta razón, los ratones y las ratas son sus venados y dantos, a los hongos les llaman su pan o casabe, sus hachas son morrocoyas, sus garabatos las culebras. A su conjuro aparecen culebras - de agua para convertirse en puentes, trepan los árboles con los pies hacia arriba y la cabeza hacia abajo. (193).
- 2.- Los Piaimá son concebidos, por los indios, como seres antropomorfos de gran tamaño. Por ejemplo, en los lóbulos de las orejas, introducen los pies de los indios y les llevan colgando en la espalda. (182).
- 3.- Son seres que viven en las selvas y que, al igual que los hombres, se distraen columpiándose en los bejucos de las altas ramas, (183).

Como dice el Tarén N° 26, refiriéndose a Piaimá:

(...) "Los que viven en los altos cerros" (...)

(...) "Kataren wek po tokowausak" (...)

- 4.- Todos estos seres fantásticos: Piaimá, Rató, Waranapí, Tuenkarón, son concebidos iguales a ellos, por tanto, tienen las mismas necesidades: El conuco, por ejemplo, (183).

5.- Se desconoce si los Paiamá son reminiscencia de otras tribus cuyos habitantes eran más corpulentos, (183).

6.- A los Piaimá puede llamárseles, también: AREN-DAMA, ("Los Piaimá y los Rayos", Taurón Pantón, II, 40-44).

Paiamá, en el Tarén: "21. Yiwanto anadaktaino, Tarén seré: Taren"- contra los ardores del estómago se nombra, en el vers. 7, así:

(...) "Yo, yo, dijo aquel Wenasok
Epiri Kotoi, Tuná - porón,
Wek-pui- yantaruk, Dapue -
dantaruk, Wek-pui - tarara-
menú. Estos fueron sus nom-
bres cuando dijo este Tarén"
(...)
(Pemontón Taremurú, 101,
Subr. Ntro. Cursivas en el
Original).

(...) "Wre sane muete, Wanasok, Epi-
ri Kotoi, Tunapororon, Yeipo-
roron, Wekpui - yantaruk, Da-
pue - dantaruk, Wekpui - tara-
rameu Nawa it- esek taren-pe
esasati yaktai" (...)

y en la Nota Explicativa, N° 2 se nos informa:

(...) "Los nombres con que se enunció Piaimá corresponden a: Tuná-porororón y Yei-pororón (El que anda por los árboles y las aguas); Wekpui-yantaruk y Dapue-dantaruk (El que anda en las gargantas de los cerros y de los ríos); Wek-pui-tararamenú (El que anda por los flancos lisos y casi siempre blanquesinos de los cerros" (...)
(Pemontón Taremurú, 101,
Subr. Ntro. Cursivas en el original)

también, en la Nota Explicativa, N° 2 del:

"26. Padaraipu-da ekansak dau, Taramuru; Tarén contra la picada de pada-raipú" sabemos que:

(...) "El nombre de Turarián hace referencias a ser los

Piaimá, según aquéllo suponen los indios, zanguilargos. Y el kinitín, ya vimos anteriormente que significa frío. Y según nos dijo - otro de los narradores del Tarén, el Piaimá - está hecho con frío" (...) Pemontón Teremurú, 11, (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).

Los indios, a su vez, caracterizan a Piaimá de la siguiente forma:

- 1.- El Piaimá de cara roja", (T.P., I, 159-162), engaña al otro indio porque tienen las mismas costumbres de éstos:

(...)"llevaba el tizón que suelen llevar los indios cuando van a pescar de noche"(...), 159.

- 2.- El Piaimá grita a su compañeros" (...) "ii, i, i, i,!" (...), 160, (76) y cuando da palos al árbol. (...) ito, to, to,!"(...), Ibid.

- 3.- Piaimá engaña al indio para baje, (vers. 15, 161).

- 4.- Piaimá desaparece al amanecer, para él, durante el atardecer, y vuelve a sus faenas al atardecer (para él madrugadita), vers. 17, 161, por lo indicado en el punto 1º de las caracterizaciones de - Armellada.

- 5.- El indio describe a Piaimá como:

(...)"un bicho, que tenía la cara roja y unas uñas larguísimas" (...), T.P., I, 161. (77)

- 6.- Piaimá canta como una gallina de monte: (...) "iokoró, okoró!"(...), 190 - 192. (78).

- 7.- Piaimá demuestra que no le interesa comer paují, pavas, araguatos ni monos (vers. 6-7-8- y 9, 190 y sig.), sino al indio.
- 8.- Para atrapar su "presa" dispara:
(...) "una flechita en su cerbatana" (...), 191.
- 9.- Su andar es por medio de zancadas, por eso:
(...) se alejó a grandes zancadas a través de la selva"
(...), 191.
- 10.- Como un indio más, lleva su guayare, (vers. 13, 191).
- 11.- En las leyendas: "Un Piaimá andando de caza", T.P., I, 248-250, y "Muchachos que vivieron con un Piaimá", Ibid., 251 y sig. aparece como ayudador del hombre: En el primero, Piaimá le ayuda a conseguir presas e intenta enseñarle la técnica de tejer el guayare (79) pero, por culpa de la charlatanería del indio, no lo lograron; en el segundo, inicia a los nueve muchachos (vers. 5, 251) en el oficio de los Piaches.
- 12.- Los Piaimá fabrican trampas para atrapar a sus víctimas, como en el caso de: "Un indio caído en la trampa de Piaimá", T.P., I, 266-268), pero en el mundo de estos seres, "la trampa" es:
(...) "una flor muy bonita" (...), vers. 1, 266.
- 13.- Piaimá se alimenta de los indios, como observamos en:
"Los Piaimá y los Rayos", T.P., II, 40-44:
(...) 7. (...) aquellos bichos se comieron a los indios" (...),
41.

(...) 12. (...) Esos bichos son Piaimá, comedores de los indios (...), 42.
(Subr. Ntro. Comillas en el original).

14.- El rayo es quien puede aniquilar a Piaimá:

(...) "15. Convirtiéndose en rayo, acabaron con los - Piaimá; arrasaron con ellos y hasta rompieron muchas ramas de los árboles con su plomo; y hubo un viento grandísimo" (....), Ibid., 42.

15.- Unida a la muerte de los Piaimá, se encuentra la leyenda del nacimiento de las piñas apatú:

(...) "de sus cenizas nacieron aquellas piñas" (...), Ibid., 44

16.- El indio trata siempre de mortificar o vengarse del Piaimá por considerarle su enemigo (80). Este hecho, lo demuestra el Pantón: "El indio que peluqueó a un Piaimá", (T.P., II, 91-93). Por ejemplo, en el vers. 4, luego de Piaimá querer asemejarse al indio le responde éste:

(...) "4. Está bien, dijo el indio, siendo así, sientate; pero mientras yo te rasuro el cabello, no has de decir ¡Ay!, sino, siempre, aunque te duela ¡Qué gusto! Si dices ¡Ay!, no te volverá a crecer el cabello.
Así le dijo aquel indio embustero, pensando en atormentarlo" (...), 91. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

El indio despelleja a Piaimá, en la heridas le frota con arena -previamente mezclada con ají-, le pone semillas en las cortadas (vers. 6 y 7.

Es, ésta, la demostración, de como los indios tratan de vengarse del mal que les ocasionan estos "habitantes de la selva": (81)

MUERE RE KIN ----- PANTON ICHI PUE

TERMINOS MAYORES: NOTAS

- 1 31 Casfres de Arrellano: "Los Indios Pechos de la Gran Sabana: ¿Tienen los indios una lengua bien formada?", En: V.M., N° 52, 767.
- 1 32 Diferencia entre lengua y habla, planteada por Sauterel
(...) "la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la familia del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos" (...), Curso de Lingüística General, 31.
- 1 33 Eulogio María de Villarín, "Exposición por la Gran Sabana, 1932", 11, En: V.M., N° 2, 31 y sig.
- 1 34 Para mayor información, v.: Casfres de Arrellano, "La correspondencia entre los indios pecho", En: V.M., N° 102, 318-330.
- 1 35 Para mayor información, v.: Gramática y Memorario de la Lengua Pechó, Tomo I, y "Algunos Elementos Filológicos de los indios Pechó", En: V.M., N° 245, 185 y sig. y 192 de Casfres de Arrellano.
- 1 36 Casfres de Arrellano, Gramática y Memorario de la Lengua Pechó, Tomo II, XXIV.
- 1 37 Casfres de Arrellano, "Tablas Linéares", En: "El viaje al mundo literario de los Indios Pechó", 3.
- 1 38 Georges Goussier, MSB y MSB-100, 87.
- 1 39 Casfres de Arrellano, Lengua Pechó, 11, 12.
Cuando citamos el Lengua Pechó, I, se se transcribe el texto en indio por no existir en la publicación.
- 1 40 Carlos Miguel Lollat, "Sobre la historia general de la lit-

GENEROS MAYORES: NOTAS.

- (1) Cesáreo de Armellada: "Los Indios Pemones de la Gran Sabana: ¿Tienen los indios una lengua bien formada?", En: V.M., N° 92, 267.
- (2) Diferencia entre lengua y habla, planteada por Saussure:
(...) "la lengua no se confunde con el lenguaje: la lengua no es más que una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convecciones necesarias adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos"
(...), Curso de Lingüística General, 51.
- (3) Eulogio María de Villarín, "Excursión por la Gran Sabana, 1932", II, En: V.M., N° 2, 51 y sig.
- (4) Para mayor información, v. : Cesáreo de Armellada, "La onomástica entre los indios pemón"., En: V.M., N° 202, 328-350.
- (5) Para mayor información, v.: Gramática y Diccionario de la Lengua Pemón, Tomo I, y "Algunos Elementos Filosóficos de los indios Pemón", En: V.M., N° 245, 185 y sig. y 192 de Cesáreo de Armellada.
- (6) Cesáreo de Armellada, Gramática y Diccionario de la Lengua Pemón, Tomo II, XXIV.
- (7) Cesáreo de Armellada, "Palabras Liminares", En: "Mi viaje al mundo literario de los Indios Pemón", 5.
- (8) Georges Gusdorf, Mito y Metafísica, 57.
- (9) Cesáreo de Armellada, Taurón Pantón, II, 12.
Cuando citamos el Taurón Pantón, I, no se transcribe el texto en indio por no existir en la publicación.
- (10) Carlos Miguel Lollet, "Sobre la historia general de la li-

- teratura venezolana", 44.
- (11) Cfr., 9, 14. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).
- (12) Por ejemplo, en el Taurón Pantón, I., v.:
 "Aramari yan Pantóní", 101-106.
 "Leyenda de Apichuar", 137-141, relacionada con las
 costumbres de la pubertad, Cfr., punto 3, Introducción
 "Leyenda de Auyan-Tepui", vers. 4, 151 y sig..
- (13) Cesáreo de Armellada, Pemontón Taremurú, 11. (Subr. Ntro. Co
 millas en el Original).
- (14) V. para mayor información, Leyenda XIV de los Makumaimá, Tau
 rón Pantón, I, 67-69.
- (15) Cfr., Análisis del Primer Pantón.
- (16) Cfr., 8.
- (17) V. Taurón Pantón, I, 70-78: "Chirikavai Pantóní",
 79-81: "Marité, sobrino de Chirikavai".
 Taurón Pantón, II, 199-202: "La Suegra de Chirikavai",
 donde se reitera el tema de piasán.
- (18) V. Introducción: "El habitat y el habitante: Tei y el Pemón".
- (19) Dice la nota del cuento ("Chirikavai Pantóní"):
 "2. El asarapué es más que un luto de sociedad. Para
 los indios es un estado especial, en que caen todos los
 parientes consaguíneos, a la muerte de sus familiares.
 Se trata de un estado fisiológico, semejante a la pu-
 trefacción cadavérica, por la cual ellos deben guardar
 muchas reglas contra la infección, que podrían causar
 a otros"., 72.
- (20) Miguel León Portilla, Quetzalcóatl, 35.

- (21) Eduardo Seler, "Quetzacoatl", En: Antología: De Teotihuacán a los Aztecas, 542.
- (22) Vers. 3 y 4, Taurón Pantón, I, "Chirikavai Pantoni", 77, donde se explica el origen de la zona "araivá" y del pájaro carpintero.
- (23) Ibid., "Ada Esemboikatok Pantoni", 107-112.
- (24) Ibid., "Un indio que bajó a la casa de Rató", 121-126.
- (25) Ibid., "Leyenda de Sororó-Pachí", Vers. 9, 148-126.
- (26) Ibid., "El Indio Kamotepán", 82-86, cuya suerte provenía de la suciedad.
- (27) En adelante, las citas del Taurón Pantón I y II, serán reseñadas al lado de la cita, indicando, exclusivamente, la paginación a la cual corresponde en la fuente.
- (28) Piedra que tiene un lado pintado.
Piedra que en su costado tiene pinturas.
- (29) Recordemos, igualmente la intervención inglesa en la Misión Católica y en las Tierras de Tei, (V. Introducción: "Las Misiones y Guyana: El Caroni")
Además, la nota explicativa 2, T.P., I, 169, Dice que la --fiesta de Navidad es muy conocida por los indios y su nombre es: KARESMOCHI, (Christmas).
- (30) Popol Vuh., (1965), Primera Parte.
- (31) Ibid., 29.
- (32) Ibid., Capítulo III, 30.
- (33) Ibid., 31.
- (34) Ibid., 32.
- (35) Según el esquema planteado por Efraín Subero, en: Literatu-

ra del subdesarrollo, v. pp. 29-42: "Para un análisis sociológico de la obra literaria".

- (36) Tomando como modelo estos puntos del análisis señalado por Subero.
- (37) Las mismas áreas señaladas por David J. Thomas para realizar sus investigaciones sobre:

(...) "The Pemón, a carib -speaking group inhabiting the Gran Sabana and Valleys of the Caroní and Paragua rivers in the southeast portion of Estado Bolívar" (...), 3.

Áreas divididas en:

(...) "1) Isla Casabe and the lower R. Paragua (Arekuma)
2) Area isurrounding and to the north of Urimá, R. Caroní (Kamarakoto-Arekuma); 3) Uonkén, R. Karuui, Gran Sabana (Arekuma-Taurepán); 4) the area issurrounding Shta Elena de Uairén, Gran Sabana (Taurepán)" (...), "Pemón Kinship terminology", En: Antropológica, N° 30, 3.

- (38) Audrey Butt de Colson, en el Artículo: "Inter-tribal trade in the Guiana Highlands", En: Antropológica, N° 34, diferencia cada uno de los grupos que constituyen la región pemón y nos dice:

"Taulebang-potsawugok: (...) group of Pemong that lives near Roraima (The Roraimagok). There, the leader of the Arabopo and Paraitobu villages identified himself and folloers as taulebang and not arekuma. Another group, the Yuruari River people (Eruanigok), also identified themselves as taulebang and referred to yet other taulebang, with whom they has less contact and -- whom their considered to be rather different, lived in the arround Santa Elena" (...), 13. (Subr. Ntro. Cursi

vas en el Original).

- (39) La misma autora apunta:
- "The kamarakoto are a savanna people whom the Akawaio sometimes differentiate by name but about whom they -- know very little. They are another Pemong group, - living principally in the Kamarata valley area, River Carrao"(...), Ibid., 15.
- (40) Como nos reitera Thomas en: "The Indigenous trade system of southeast Estado Bolívar, Venezuela", En: Antropológica, N° 33:
- (...) "Pemón are a Carib-speaking ethnic group numbering some four thousand individuals within the boundaries of Venezuela"(...), 3.
- (41) Cayetano de Carrocera, "V. La Gran Sabana o Alto Caroní: No tas Históricas, Geográficas y Etnográficas", En: V.M., N° 130 y 131, 445.
- (42) V.: Introducción: "El Concepto de Hombre".
- (43) (...) "Nombre de dos indios legendarios que habitaron es tas tierras y en torno de los cuales han tejido infinidad de episodios"(...), Cesáreo de Armellada, Gramática y Diccionario de la Lengua Pemón, Tomo II, 87.
- Audrey Butt de Colson, en: "A study of social change and the emergence of religions cuets among Venezuelan indians, di ce con relación al nacimiento de los Makunaimá
- (...) "The birth of the brothers is couched in highly - symbolic terms. They have a sun father and a water/ earth mother. The sun was like an Indian at that ti me and he became enamoured of the daughter of twengaron, probably the manatee (a similar Akawaio) myth refers -

to cayman's or turtle's daughter). Thus there is a union of light and heat energy of the sky with coldness and damp of the earth. This is, a combination of the fundamentals of fertilizing power and growth. The sun father leaves his pregnant wife and journeys to the north and east. In one Pemon myth he is found later by his twin children, imprisoned under a large, pot-shaped mountain (Weföpf, pr Sun Mountain, part of the Roraima Range in the south of the -- Gran Sabana"(...), 15.

Y, también, expone que:

(...) "We are not sure of the basic translation of Makun-aima: -aima is a suffix meaning great and powerful, a big force: Maku: in other south american communities often refers to an assistant companion"(...), 17.

(44) (...) "Arbusto de cuyas hojas hacen tisana los piaches para tomar antes de entregarse a la piachería"(...), Armellada, - Diccionario..., 80.

(45) (...) "Clase de tuberculo parecido al ocumo"(...), Ibid., 6.
V. t.: T. P., II: "Kadavá pantoní", 48 y sig. Dice la -- nota del texto:
"Kadavá era una clase o especie de ocumo, que usaban los -- piaimá para matar a sus enemigos. Aún lo poseen los indios de la Gran Sabana. Dicen muchas indias que el kadavá se -- convierte en kanaimá y en tigre cuando no se le da comida. Así me escribió un indio, que recogió este cuento" (...), 49.

(46) Erikawá es lo mismo que Pirkavá (yek):
(...) "Arbol de cuya concha usan los piaches para sus vómitos"(...), Diccionario, ..., 121.

(47) Rató: (...) "Ser fantástico que suponen vivir en el agua, -- que para él es un mundo en todo semejante al nuestro"(...), Ibid., 134.

(48) Tumai: (...) "manejo de hojas, generalmente de ayú o pirkavá

con que el piache se acompaña en el canto; conjunto de cánticos y prácticas del piache en la curación de los enfermos"(...), Ibid. 161.

Con estas hojas se hace tisana, al igual que con el Kumeré. Audrey Butt de Colson, en el Art. Cit., dice:

(...) "Leaf bundles (tumaya) are flapped by the shaman to provide rythm and sound effects whilst a number of allusions in songs suggest their association with wings and flight"(...), 20.

- (49) Atapitón: Son piedras ligeras, parecidas a los hombres y se llaman atapitón. Etimológicamente significa: "los pegados". (Informante: Fray Cesáreo de Armellada).

- (50) El hecho de una mujer piache es bastante raro en la nación pemón. Apuntábamos en el Capítulo 3 de la Introducción: "El habitat y el habitante: Tei y el Pemón", que los guajiros si admiten este oficio para las hembras, pero no los habitantes de Tei. Esto nos lo ha aclarado el Padre Armellada en "La Nota Explicativa", 2 de la leyenda:

(...) "Que una mujer se haga piache es una excepción notable de la regla general entre estos indios. Yo puedo testimoniar no haber conocido ninguna"(...), T.P., I, 155. Sin embargo, recientemente, cuando volvíamos a consultarle al mismo Padre Armellada acerca de esta costumbre, nos comunicó que: conoce a una india, residente entre Kamarata y Urimán, llamada SANKORO -Marina en nombre criollo- quien desempeña este oficio. También nos habló de dos indias, una de ellas Alejandrina, que viven cerca del Dorado que se iniciaron en el oficio y luego lo abandonaron.

- (51) Daniel de Barandiarán, "Shamanismo Yekuana o Makiritare", En: Antropológica, No. 11, 68.

- (52) Leopoldo Zea, América como conciencia, 19.
- (53) Para mayor información, v.: Pemontón Taremurú: "90: Tei-pe, T awotasen-pe-re weri e tope, tarembatok:Tarén para que la mujer sea estéril o fértil", 282 y sig.
- (54) René Berthelot, La pensée d l'Asie et l'astrobiologie, 7.
- (55) Garcilaso Inca de la Vega, Comentarios Reales, 91.
- (56) Tomado de Ettore Biocca, Yanoáma, dal racconto di una donna rapita degli Indi, 1965. En: Daniel de Barandiarán, "Vida y Muerte entre los Indios Sanema-Yanoama", En: Antropológica, No. 21, 9. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).
- (57) Ibid., 11. Para mayor información, v. Art. Cit.
- (58) Paul Kirchhoff, "The Tribes North of the Orinoco River", In: Handbook....., 491.
- Finalizando la investigación, encontramos el testimonio de los indios del Caribe, tomado del Capítulo XI de la: Histoire del Signor Don Fernando Colombo, Venise 1676, incluido en: Légends et Croyances des Indiens des Antilles, (Récit du Fré re Roman Pane), París, Emile Desormeaux, Editeur, 14va. Edic., 1972, 63 p. (*)
- Como es conocido, Don Fernando (Hernando) Colón es hijo natural de D. Cristóbal y de doña Beatriz Enríquez de Arana, nacido en Córdoba en 1488, muerto en Sevilla en 1539.
- En 1502 acompañó a su padre en su cuarto viaje, reunió una

(*) Este libro no pudo ser reseñado en la Bibliografía de Consulta por tratarse de un hallazgo de último momento.

biblioteca de 20.000 vols., que legó a la Catedral de Sevilla, donde fue enterrado. Escribió una obra en cuatro libros sobre la vida y descubrimiento de su Padre: Historia del Almirante don Cristóbal Colón. El original se perdió. Se conserva la versión italiana debida a Alfonso de Ulloa, titulada: Historie del Signor Don Fernando Colomno. Nelle quali s'ha particolare e vera relatione della vita e de i fatti dell'Ammiraglio Don Cristoforo Colombo, suo padre, (Venecia, 1571).

El P. Las Casas conoció el original y lo cita con frecuencia. (*) El citado testimonio sobre el origen del Sol y de la Luna va en francés, según la traducción de Mario Mattioni, por no existir el texto en castellano. Dada la importancia del documento, lo copiamos a continuación:

(...) "Les Indiens disent aussi que le soleil et la lune sortirent d'une grotte, laquealle se trouve au pays d'un cacique qui se nomme MAUCIA TIVVEL. Cette grotte se nomme GIOUOUAUA et ils la tiennent en grande considération. Ils l'ont complètement peinte á leur façon, sans aucune représentation humaine, mais avec beaucoup de feuillages et de choses semblables.

Dans cette grotte, il y avait deux CIMINI in pierre, petits, de la taille d'un demi-bras, avec les mains liées, et il semble qu'ils transpirent. Ces CIMINI étaient tenus en grande estime; et, quand il ne pleuvait pas, -- ils disent qu'ils entrent dans la grotte pour les visiter et, immédiatement, il pleut." (...), 30 y sig.

(*) Este información acerca del libro y de la vida de don Fernando (Hernando) Colón, fue cedida por el R.P. Fernando Arellano, S.J.

- (59) Recordemos que, en el apartado 3 de la: Introducción: "El habitat y el habitante: Tei y el Pemón", hacíamos referencia a que :del radio de cada maloca o waipá salían una serie de senderos que conducen hacia otro conuco o a las curiaras.
- (60) Sin embargo, en otras narraciones, como: "Un indio que bajó a la casa de rató", 121-125, se dice, en el vers. 19:
 (...) " 19. Después dieron vista a la casa de Rató. Pero en el alrededor había muchas culebras colgadas. El indio se asustó y dijo: ¡Oh, qué asco! Pero su mujer le dijo: No, no digas así; esos son nuestros sebucanes"(...), 12) (Subr. Ntro. Comillas y Cursivas en el Original).
- "La Nota Explicativa", No. 3 del pantón dice:
 (...) "Y los indios hablan de algunos antiguos tiempos en que sus antepasados usaron pieles de culebras, sacadas a pellejo cerrado, en vez de sebucanes." (...), 125. En el cuento: "Las estaciones del año", vers. 9 se referencia:
 (...) "Entonces los indios no tenían sebucanes"(...), 264.
 (...) "Ser fantástico, que dicen vivir en el agua"(...) Diccionario...., 160.
- (61)
- (62) El hecho de buscar mujer o marido, entre los pemontón, está presente en muchas narraciones, por ser una característica propia de este pueblo. Como ejemplos, bastaría la transcripción de los siguientes versículos:
 "Un indio casado con Maikán-Pachí":
 (...) "6. La zorra entró a su casa y se anunció diciéndole: Aquí estoy, papá. Y después añadió: Te he traído un yerno. Y a sus hermanos les dijo: Os he traído un cuñado. Todos respondieron: Está bien"(...), 163. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).
- a.-

b.-

"Leyenda de Puemuei-pachí":

(...) "8.Y desde entonces el indio se quedó a vivir con las hijas del ají"(...), 170.

c.-

"Leyenda de Wan-Pachí": (La abeja):

(....) "Pasados días, él regresó a su casa llevando consigo a su mujer. Y se la presentó entusiasmadamente a su madre. Aquí te traigo a tu nuera, le dijo"(...), 172. (Subr. Ntro. Comillas en el original).

(63)

Los karivá son los brasileros y portugueses, Ikén es la tierra hacia las fronteras: Brasil, y los nopuerikok son seres enanos que están sosteniendo el mundo debajo de éste. Con relación a la concepción del globo terrâqueo nos afirma Arge-llada que no la tienen muy clara, no es muy seguro, para ellos que la tierra sea redonda; sino, más bien, chata como una --- gran cachapa, un gran budare y, al igual que éste, sostenido sobre piedras, la tierra se encuentra apoyada sobre estos seres, quienes, al moverse por cansancio, producen los temblores.

Se les describe como pequeños y rechonchos, y se les llama - también, PUERIN PAN: El Bajito y TIKI-PUENI: Los pequeños enanos. Al interrogarle sobre la procedencia de esta leyenda, nos respondió nuestro informante que: "Posiblemente proviene de haber visto algún mapa donde se representaran visiones semejantes". Esta afirmación, por una parte, nos conduce a la reiteración de la idea de la "Cultura de fronteras"(acarreos culturales importados y adecuados, asimilados, por la mentalidad pemón, convirtiéndose, así, en parte de la cosmología y tradición de esta nación), por otra, nos conduce , por asociación, al mito incluido en los Códices - Mexicanos.(Cfr., para mayor información: María Sten: "La --

tierra es un cocodrilo", En: Las Extraordinarias Historias de los Códices Mexicanos, 14-23.

- (64) Este cerro, según explica la "Nota Primera", es un cerro - cercano al Roraima, y su nombre significa: "Cerro donde se enredó".

- (65) Los mawaritón son los seres que viven en los cerros. Ya hemos visto su importancia en las sesiones de píasán (Cfr. "Introducción"), y en la detectación de las enfermedades. Igualmente, en los Eremuk, presentamos un estudio detallado de estos seres.

Audrey Butt de Colson, en el Art. Cit, dice con relación a los dos hermanos:

(...) "The brothers show very different characters in - their subsequent adventures on earth. There is not - absolute creation, for younger brother is essentially a transformer working on the sound principle that matter cannot be create or destroyed. He is restless, inventive, constructive and manipulator. By him nature is transformed to its basic present day characteristics and through his deeds he also formulates many aspects of society. He is additionally a spoiler, malecious, envidious, vendictive and destructive, continually causing - trouble. Thus he is indiscriminately a force for change both good and bad, being amoral in his nature"(...), 16. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

- (66) En su afán por robarse el fuego, Chiké se asemeja a Prometeo, lo cual nos llevaría a la recreación del "Mito " en Hesíodo y Esquilo. Prometeo pertenecía a la raza de los titanes, hijo de Japeto y Climene, una de las innumerables hijas del Océano. Como rasgo caracterizador de Prometeo tenemos la - astucia y la fuerza: Igual que nuestro Chiké pemón. La "Nota Explicativa", No. 1 del pantón nos dice:



"El fuego fue robado a otros seres, que eran dueños del mismo mientras que los hombres carecían de él, pertenece a la literatura de todos los pueblos"(...), 50.

Para los Sanema-Yanoami, el dueño del fuego era Ibareme, el caimán, quien, antes de tener el agua, era:

(...) "gente como todos los animales y hablaba como gente, como todos los animales de entonces"(...), Daniel de Barandiarán, "El fuego entre los indios Sanema-Yanoami," En: Antropológica, No. 22, 4. por el nombre indígena y tan En "Aquel Tiempo" tanto los indios como los animales comían crudo. Ibareme poseía el fuego dentro de su boca y no dejaba que nadie viera como era el fuego. Finalmente, indios y animales, organizaron un baile para robarle el fuego: el pájaro montañero: HIOMONIKOSHAWAN hizo reír al caimán, y el pájaro tijereta: MAIPOMUE entró en las fauces de Ibareme, le robó la bola de fuego y la llevó al árbol POOLOI. Avergonzado el caimán, se fue a vivir al agua y se hizo dueño de ésta juntamente con LALAKILPARA: la gran serpiente de las aguas. (Para mayor información, v. Art. Cit., 47, donde aparece la narración del Shamán WANAKONO).

(67) Es, en este episodio, donde encontramos, por vez primera, la presencia del sexo; tema reiterado en el Eremuk: "Tukui Piatenín: El Iniciador del Tukui". Cfr. La "Nota Explicativa", No. 5 en el Anexo de los Eremuk.

(68) Nos informa Armellada que: es ésta una forma de Tarén mǎfēfico. Cfr. Capítulo siguiente.

(69) Urú: La cáscara del onoto.

La Dra. Butt de Colson, caracteriza al hermano mayor de la siguiente forma:

(...) "Elder brother is a conservative by contrast.

- is steady and unchanging, trying to put the brakes on his younger brother's activities but constantly involved against his will in the latter's pranks. When events overcome him he is rescued by his inventive younger brother"(...), Art. Cit., 16.
- (70) Remedio mágico, especie de junco de olor bastante fuerte. Cfr.: "53. Ayú moronikatón taremurú: Tarén contra el moroné del Ayú", vers. 2, 181, Pemontón Taremurú.
- (71) "Especie de pescado, conocido por el nombre indígena y también por el de trahira", Diccionario..., 2.
- (72) El tema del Kachirí, su preparación y uso ha sido explicado anteriormente. En otros cuentos también se ve esta costumbre, a todo nivel. Recordemos, por ejemplo:
- a.- "Un indio casado con Maikán-Pachí":
- (...) "La bebida era Kachirí o carato de caruto, de moriche, de guayaba, de piña silvestre(...) bailaron para chirá hasta que se les acabó la bebida(...) Después los zorros convidaron a los armadillos gigantes a otro ka-chirí y estos se fueron y bailaron tukui"(...), 164. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).
- b.- En la "Leyenda de Wan-Pachí" se detecta que la elaboración del kachirí es oficio de mujeres, Cfr. Vers. 8, 172.
- c.- "Otra Leyenda de Eutewareimá":
- (...) 3. Cuando ella hacía paiwá (clase de kachirí) y ellos se acercaban a beber, se enfurecía contra ellos" (...), 226. (Subr. ntro. Comillas en el Original).
- (73) Arbol de Wadaka: Arbol legendario que tenía toda clase de frutas y dentro pescados. Por eso, al cortarlo salió agua: El sitio, en la actualidad, de ese árbol se llama: WADAKA-PIA - PUE: Donde está el tronco de ese árbol.
- (74) Nombre que se le da a "La tierra de los ingleses".

- (75) Cfr. Introducción: "El habitat y el Habitante: Tei y el Pemón". "El Concepto de Hombre" y en los análisis de los otros géneros literarios, donde se hace referencia a los Piaimá.
- (76) V. t.: p. 190, vers. 5; p. 266, vers. 7 y p. 267, vers. 10 del Taurón Pantón, I, donde aparecen reseñados iguales sonidos, al referirse a Piaimá.
- (77) Descripción física que se testimonia en lo dicho en el Capítulo citado. Cfr. 75.
- (78) El texto está tomado del cuento: "El Embukuchima de los - Piaimá", y aquí también se observa el mundo al revés, propio de estos seres. Por ejemplo: Para preguntarse por su "presa", los Piaimá hablan de su "camaza".
- (79) También sabemos que el oficio del tejido de la cestería es desempeñado por los hombres del pueblo pemón. (Cfr. los testimonios de Simpson, en el ya citado apartado 3 de la Introducción).
- (80) Recordemos los dos cuentos reseñados donde Piaimá es amigo del indio.
- (81) Deseamos, igualmente, incluir , al finalizar estas notas, algunos otros "Cuentos" no incluidos en el Taurón Pantón: I y II , pero sí aparecidos en Venezuela Misionera y compilados por: Ramón A. Urbano y Patricio del Castrillo, a manera de - anexo.

"Cuentos de los Indios Aracuna de la Yagüta de la Gran Sabana"

Según tradición, los indios Aracuna se ufegan rotundamente a favor del hombre civilizado, porque su piache les castiga - sacandolos al fuego a saberlo. Pero, si el civilizado se negaba con ellos y les brinda cierta confianza, se reúnen muchos datos interesantes sobre el particular. El piache Aracuna es un super-hombre para sus indios, pues los indios que no están enfermos en el mundo que no les da a su piache. Sólo cuando de más viene para aprender - aprender su profesión, llegando a obtener facultades para curar toda enfermedad. En la ciudad no hay nadie que pueda superar su poder, y como desde entonces muchos años, no son capaces de curar a un hombre - lo que les permite sacar el espíritu a un cuerpo humano y transferirlo a cualquier parte de la Tierra como parece hacerlo instantáneamente el piache. Los indios Aracuna la superstición es una clave de su propia vida. El piache es una pena tan grande en el espíritu, que la condena a permanecer a la muerte sin procurar remedio al caso.

Se cuenta entre los indios Aracuna que en épocas bastante remotas existió un ser criado en un mundo tan bueno y hermoso que ninguno de los compañeros pudo soportar tanta maldad, penitencia que venía a él para que éste resolviera el caso.

Algunos Aracuna que el piache le pasó el espíritu a los dos curules que figuraban como malos ejemplos para este mundo. Después de un tiempo a una serpiente cercana al lugar de la trampa, donde habrían de estar permanentemente. La serpiente donde fueron (sic.) enviados se convirtió en la frontera entre Venezuela y la Guyana Inglesa. Debido al constante tráfico que se mantiene entre los dos países, se trata por sí mismo un mundo más.

En la noche a la mañana aquella pira se convirtió en una fiesta

"Cuentos de los Indios Arecunas de la Región de la Gran Sabana"

"Por tradición, los indios Arecuna se niegan rotundamente a comunicar sus secretos al hombre civilizado, porque su piache les castiga fuertemente, si llega a saberlo. Pero, si el civilizado es magnánimo con ellos y les brinda cierta confianza, se recogen muchos datos interesantes sobre el particular. El piache Arecuna es un super-hombre para sus indios; confiesen los indios que no existe enfermedad en el mundo que no pueda curar su brujo piache. Sólo necesita de seis meses para aprender cabalmente su profesión, llegando a obtener facultades para curar todo tipo de brujerías. En la ciudad no hay médico que pueda superar su poder, y aunque éstos estudian muchos años, no son capaces de curar a un embru--jao, ni tampoco sacarle el espíritu a un cuerpo humano y mandarlo a cualquier parte de la Tierra como parece hacerlo constantemente el piache. Para nuestros indios Arecuna la superstición es una clave de su propio vida. La brujería es una pena tan grande en su espíritu, que lo conduce prontamente a la muerte sin procurar remedio al caso.

Se cuenta entre los indios Arecuna que en épocas bastante remotas existió en sus tribus un matrimonio tan brusco y belicoso que ninguno de sus compañeros pudo soportar tantas maldades, teniéndose que recurrir al piache para que éste resolviera el caso.

Afirmán los indios Arecuna que el piache le sacó el espíritu a los dos cuerpos que figuraban como malos esposos para este mundo, enviándolos después a una serranía cercana al lugar de la tribu, donde habrán de vivir perpetuamente. La serranía donde fueon (sic.) enviados se encuentra en la frontera entre Venezuela y la Guayana Inglesa. Debido al constante tráfico que se mantuvo entre los dos países, se trazó por allí una pequeña pica.

De la noche a la mañana aquella pica se convirtió en una fantás

tica carretera, entonces los esposos malos se transformaron en dos GRANDI
SIMAS CULEBRAS que tuvieron una preciosa hija que, debido a sus constante
andar por la pica la hizo tan ancha como existe ahora. Aquella niña te-
nía la propiedad de ser hermosa no solamente en su forma humana, de la -
que se valía para ir al pueblo, sino también de ser admirada recorriendo
los campos en forma de reptil. Un joven de noble familia se enamoró de e
lla y ésta solicitó de sus padres el consentimiento de su novio al hogar.
Grande fue la sorpresa de aquel joven, cuando llegó a la casa de los pa-
dres de su futura y no vio más que dos grandísimas culebras, únicos habi-
tantes de aquel lugar. Los señores de la casa para evitar la mala impre-
sión al recién llegado, cambiaron inmediatamente su cuerpo en seres huma-
nos. Después de hablar con el muchacho en una confianza momentánea, los
padres de la niña no objetaron nada al noviazgo de los jóvenes. Solamente
le exigían se sometiera a unas pequeñas pruebas de rigor, que tenían re
lación con la futura vida de su querida hija.

Mucho tiempo pasó para que el joven enamorado de aquella linda
y hermosa hija de las culebras fijara la fecha de la deseada boda. Natu-
ralmente que el padre de la niña no olvidaba las pruebas a las que había
de someter a su futuro yerno.

Conocemos bastante de la habilidad de nuestros indios para ca-
zar animales salvajes. El no solamente es un artista con sus flechas, cer
batanas, etc., sino que también posee un instinto propio para saber, por
el olfato, con qué animal se puede tropezar en sus andanzas por la selva.
De los cuadrúpedos conoce las más mínima huella, y aunque esto es común -
en todos, quería saberlo de su yerno. Sale de cacería al campo el señor
con el futuro esposo de su hija. El muchacho demuestra gran valor para -
enfrentársele a los animales silvestres, pero no tiene éxito con la pun-
tería de las flechas. El viejo entonces, para hacer más efectiva su haza-
ña, se convierte de nuevo en culebra y al continuar selva adentro da muer
te a cinco báquiros. Uno a uno se los coloca en su lomo, y con el rápido
movimiento vertebral de su cuerpo culebroide, los conduce velozmente a su

hogar. Tan pronto llegaron ordena la preparación de tres de los animales para la cena de esa noche.

El joven novio de la hija, del que acaba de ser su rival, le felicita, al mismo tiempo que le manifiesta deseos de convertirse en culebra para tener también los dones de su suegro.

Muy prontamente se logró buena intimidad entre el muchacho novio de la niña de la casa y los viejos de aquel hogar. Complacer al joven en la posible transformación de su cuerpo en culebra no fue difícil.

Según los indios Arecuna, las plantas para curar sus enfermedades son bastante comunes, pero las que usan para cierto tipo de brujerías, como la de transformar a una persona en cualquier animal, sólo ellos las conocen. Dentro de este tipo de plantas existe una que con solo triturar su raíz con los dientes es suficiente para convertirse en culebra, una vez que se le sopla la cara al individuo. Esta planta fue la usada para cumplir los deseos del muchacho de vivir como toda la familia.

Ya transformado el muchacho en aquel feroz animal, su juventud lo llevo pronto a desenvolverse como un veterano en sus cacerías de fieras, - en aquellas regiones tan selváticas de nuestra rica Guayana.

Imperaba la tranquilidad en aquella familia, sometida a ser culebra por mandato del piache, mientras que en el pueblo se hacía más angustiosa la vida de los padres de aquel joven que se transformó en culebra. Era mucha la preocupación en el mundo indígena por la desaparición de aquel muchacho, ya que ignoraban la suerte que había corrido. Infinidad de gestiones se hacían para averiguar su paradero, hasta que circuló un rumor - en el pueblo por el cual se informaron los padres que su hijo vivía, pero que era difícil reconocerlo porque vivía familiarizado con las culebras.

Conocida ya la forma y manera de cómo vivía el joven tan solicitado por sus padres y familiares y casi todo el pueblo, que le vio nacer, muy pocos se atrevían a llegar al sitio donde se encontraba el perdido, por temor al secreto encerrado en el hogar de la familia de las culebras.

El temor radica en que estos feroces reptiles cuando se enfurecen sacan la lengua bifurcada en solicitud de sus enemigos, los cuales consiguen cualquiera que sea su escondite. A esto era debido el temor de toda la población para no llegar a la Casa de las Culebras.

Los padres de aquel muchacho tan solicitado y que resolvieron entrar a formar parte de la familia de las culebras, construyeron una choza, con astillas del árbol de cucurito, árbol similar al coco, dejando ciertas hendiduras en torno a la choza los perseguía con su lengua bifurcada como a sus mayores enemigos, pensaron encerrarse en la choza, bien provistos a ellos y en el momento que el reptil infiltraba la lengua por la hendidura de las paredes, trataron de sujetarla y paulatinamente la fueron cortando hasta que llegaron a la cabeza del terrible animal.

Después de un largo y penoso forcejeo y de intensa lucha para exterminar la enorme serpiente, salió de improviso el muchacho de aquel misterio, pudiendo regresar entonces a la casa de sus padres.

Según los indios Arecuna, el cerro fronterizo que tenían como residencia las culebras sigue poblado de animales raros, debido a que los piaches mandan allí a todas las gentes de mal vivir, que habrán de continuar una vida de animales salvajes." (*)

(*) Ramón A. Urbano, "Cuentos de los Indios Arecunas de La Región de la Gran Sabana", En: V.M., 273, 26-28. (Publicado, t., en: Natura, N° 8, set-oct. de 1959) (Subr. ntro. comillas y cursivas en el original.

"La Serpiente de 50 Metros"

"Hace algunos años que el Excmo. Vicario Apostólico del Caroní Mons. Constantino Gómez Villa, al hacer una visita al hato de la Misión de Santa Elena de Uairén, conocido por Hato de la Divina Pastora, tuvo deseos de conocer una gran laguna en él existente, orlada de leyendas indígenas.

Acompañado pues del vaquero -que entonces lo era el misionero seglar Enrique del Río, riojano de pura cepa- se embarcó en una curiara. Al llegar a cierto punto de la laguna, cuando más distraídos y absortos se encontraban en la contemplación de sus bellezas naturales, especialmente de la exuberante vegetación de sus contornos, se llevaron un gran susto al observar que la embarcación en que iban empezó a girar sobre sí misma. A fuerza de remo y maña lograron sacarla del peligro, y entonces se acordaron de las tradiciones o leyendas que habían oído en otras oportunidades relacionadas con esta laguna. A continuación voy a relatar una de esas leyendas.

En cierta ocasión salieron a cazar varios indios durante la noche. Habían oído que se conseguían venados y dantos en los terrenos que se encuentran en la margen derecha del río Uairén, en el ángulo que forma en su desembocadura en el Kuquenán o Caroní, o sea donde se halla hoy el Hato de la Divina Pastora.

Hay allí grandes cerros y lugares montañosos con mucha arboleda y vegetación; extensas sabanas y morichales; varias lagunas, entre ellas una, la mencionada arriba, de varios kilómetros de ancha por muchos de larga y de considerable profundidad.

Sobre esta laguna corrían entre los indios leyendas espeluznantes acerca de serpientes misteriosas y descomunales, leyendas que se transmitían de generación en generación.

Los indios de nuestro relato, que empezaban a caminar por los alrededores de la civilización, ni creían, ni dejaban de creer en tales cuentos e historias. Despreocupados, pues, de esos temores dirigieron sus pasos -siguiendo ciertas huellas que descubrieron, bien persuadidos de que la caza iba a ser buena y abundante.

La noche se presentó en un principio despejada, pero con unas nubes oscuras que podían ser presagio de una tormenta. Encontraron huellas de venados y dantos, hallaron indicios de cachicamos y lapas, que rodeando la laguna, se dirigían a la selva.

Por fin vinieron los relámpagos y truenos, y la noche perdiendo su claridad, se volvió muy tenebrosa. El miedo soliviantó en la conciencia de nuestros indígenas sus antiguas creencias y supersticiones: Los mavaritones -se dijeron- se pondrán bravos y se vengarán de nosotros si no abandonamos estos lugares. Los truenos resonaban más fuertes, los relámpagos eran más brillantes y amedrentadores. Diríase que los mavaritones (los espíritus de las aguas, según la creencia de los indios) con los redoblates de los truenos y con las luces de los relámpagos, estaban preparando -algún paseo cívico par (sic.) aquellos contornos.

Nuestros cazadores no pensaron más que en una retirada de emergencia. Uno dice: Por el camino más corto, por la laguna ¿Si llegan los mavaritones y nos matan? A pesar del miedo, siguen la vía indicada con los ojos siempre alerta contra cualquier peligro que pudiera acecharles. Los truenos se oyen más cerca; los relámpagos, como luces de bengala, ciegan los ojos...por fin el temor convertido en dura realidad: un gran relámpago, largo como el paisaje de la laguna plena de misterios, les hizo ver y casi --palpar, una serpiente inmesamente larga -más de 50 metros- medio sumergida en el agua, pero rescotada en la orilla, con ojos chispeantes, abiertas --las fauces y preparada para tragárselos vivos....

Los indios dispararon sus flechas sobre el monstruo, y huyeron -despavoridos hasta ganar la altura del cerro. Un tanto repuestos del susto al encontrarse a salvo, y reaccionando sobre sus temores, dirigieron --

sus miradas sobre la laguna para cerciorarse si fue una realidad o una mera ilusión lo que presenciaron . Por más que los relámpagos continuaban - todavía iluminando el horizonte no lograron nuestros cazadores descubrir - nuevamente aquella serpiente descomunal. Pero temen que, herida por las flechas y enfurecida, se haya zambullido en el agua en espera de algún incauto o curioso que se le acerque para tomar las represalias.

Los susodicho no pasa da ser una leyenda indígena; pero lo que sí es una realidad bien comprobada, es que en la famosa laguna se encuentran serpientes de agua, de las cuales han sido víctimas algunas reses del Hato; también es cierto que en un sitio de la laguna existe un remolino o succión de agua, que constituye un peligro para las embarcaciones.

¿No será allí donde se encuentra la serpiente de 50 metros que - contemplaron los indios y que espera rabiosa, dando vueltas y más vueltas, a quién devorar?

Ignoramos si Monseñor y su acompañante la verían; lo que sabemos es que el observar que su curiara giraba sobre sí misma en aquel remolino, les produjo un escalofrío no pequeño, que les quitó las ganas de repetir - la aventura. (*)

(*) Patricio del Castrillo, "Leyendas Indígenas de la Gran Sabana", En: V.M., 256, 174-176. (Subr. ntro. comillas en el original).

En este cuento podemos observar, nuevamente, la presencia de los mawariton dentro de sus manifestaciones literarias, otra palabra clave del mundo pemón.

"Las Lágrimas de la Luna"

Sucedio hace años que en unas malocas de los indios Pemón de la Gran Sabana quisieron celebrar una gran cosecha que habían tenido aquel año; y al efecto organizaron sus bailes o danzas con libaciones de su bebida predilecta, el Cachirí, durando las fiestas varios días.

Prepararon varias camazas del líquido embriagante, corrieron las invitaciones a las malocas vecinas y, una vez reunidos todos como una familia, dieron principio los festejos.

Como durante el día el calor era muy fuerte y sofocante, les rendía de cansancio y el cachirí se les subía a la cabeza, siendo causa de algunos inconvenientes, decidieron tener sus danzas preferentemente por la noche. La suerte les era favorable... La Luna asomaba por el horizonte - llena de gracia y deslumbrante. Los indios la saludaron llenos de entusiasmo, brindando por ella al mismo tiempo que iniciaban sus bailes. Ella quería mostrarles su gratitud y cariño mirándoles muy complacida; ella es buena, disipa las tinieblas de la noche y no tiene envidia ni celos; es como doncella casta y honesta, que respira virtud y reparte sus gracias - por doquiera...

Así pasaron varios días y varias noches; las fiestas estaban en su apogeo; se brindaba con frecuencia por la Luna; los indios estaban plé-tóricos de entusiasmo y alegría...

La Luna era buena y quería mucho a los indios...

Mientras tanto en el espacio se empezaba a divisar algo raro e inquietante: una especie de Nube oscura y recelosa que presagiaba desgracia; ella era mala, quería vengarse de los indios, porque no la brindaban sus cachirís, y les amenazaba con tormentas...

La Luna, que tenía buen corazón, comenzó a entristecerse al ob-

servar tanta perversidad en la Nube negra y oscura, que iba hinchándose y agrandándose más y más plena de rabia y deseos de venganza contra los pobres indígenas...

La Luna fue poniéndose cada vez más triste, se fue oscureciendo su blanca faz y un color morado cada vez más intenso la fue cubriendo casi totalmente y... se puso a llorar, porque presentía los muchos males que les iba a causar la Nube mala...

Aguaré Paichí. Pero barruntaron, en medio de tanta pena, que las lágrimas de la Luna serían de gran riqueza para los indios, un recuerdo y un regalo por sus brindis.

Más la Nube negra y mala al notar cómo caían las lágrimas de la Luna a manera de estrellitas bellas, extendió sus negras y largas alas para recogerlas, y así empezar sus represalias contra los pobres indios Perón. La Luna seguía llorando ante tanta maldad de la Nube mala...

Entonces la Nube mala, muy mala, sin pizca alguna de compasión, montó en cólera y venganza; extendió su negro manto por todos los contornos y espesas tinieblas cubrieron todo el espacio.

La Luna seguía llorando, cubierto el rostro de un velo morado; los indios suspendieron sus danzas, y amedrentados se refugiaron dentro de sus malocas. La Nube mala, encolerizada, se deshizo en una tormenta pavorosa, desparramando por toda la Gran Sabana las lágrimas de la Luna, que eran diamantes de subidos quilates y de extraordinaria magnitud. Los Mavaritones, que moraban en la Nube mala, se coaligaron con ella, y después de desmenuzar las lágrimas de la Luna, las regaron por toda la región, enviando luego fuertes aguaceros que ocultaron los diamantes a las miradas de los indios, y los juntaron en diversos puntos o bombas, rodando otros por las quebradas, donde ahora los mineros, escogen sus riegos para descubrirlos.

Si no hubiera sido por la Nube Negra y Mala, hoy día los indios

Pemón del Alto Caroní o Gran Sabana serían muy ricos, poseyendo las lágrimas de la Luna que eran diamantes preciosos.

Desde entonces en sus fiestas y cachirís ya no brindan por la Luna, por temor de que la Nube Mala y Negra tome venganza de ellos."(*)

(*) Patricio del Castrillo, "Leyendas Indígenas de la Gran Sabana", En: V.M., 256, 174-176.

...ordinario y algo bajo la tierra,
como los diamantes y corales, en
las zonas profundas de sus ríos,
en los barrancos y socavones de
sus torrentes y quebradas, (...) -
se venían en volutas y alaridos
sus (...) (1).

Los textos nos muestran una vía hacia el estudio psicológico de la
cultura. Por esta razón, no es muy frecuente escuchar a los indios

El hecho mismo de usar este tipo de lenguaje misterio-
so, que nos lleva a desconocer este género literario, muestra info-

...aproximadamente 10 años en porostarnos de
un valor literario, aunque no se cuenta de un
existencia al poco tiempo de haber salido a vi-
vir entre los indios (...) (2)

Desde este punto de vista, este género literario merece servir, al
menos los fines, de fuente para la etnohistoria y la etnografía, además de
documentar en el mundo indígena la cultura del pasado, que lo utiliza
de manera a algún hecho del cual tienen que librarse o, sencillamente,
que responde a la "curación" de algún fenómeno -bien natural, bien so-
cial- del mundo circundante.

En relación a la etimología de la palabra Taren podemos señalar
que el Padre Armellado, que es desconocido, él ha buscado insaciable-
mente el origen y no ha encontrado respuesta a sus preguntas: cree que
está relacionado con TA (K) REN; el que está en, el que vive dentro de.

Están ubicados en: (...) "Ordinario y algo bajo la tierra, como los diamantes y cochanos, en los pozos profundos de sus ríos, en los barrancos y socavones de sus torrentes o quebradas, (...) - se recitan en voz baja y misteriosas" (...) (1).

porque los tarén nos muestran una vía hacia el estudio psicológico de la nación pemón. Por esta razón, no es muy frecuente escuchar a los indios "echar" tarén. El hecho mismo de usar este tipo de lenguaje -misterioso y secreto- nos lleva a desconocer este género literario; nuestro informante confesó:

(...) "tardé aproximadamente 10 años en percatarme de su valor literario, aunque me dí cuenta de su existencia al poco tiempo de haber subido a vi vir entre los indios" (...) (2)

Desde este punto de vista, este género literario mayor sirve, al igual que los otros, de fuente para la atención y la etnografía, además de introducirnos en el mundo teúrgico - mágico del pemón, quien lo utiliza como "contra" a algún hecho del cual tienen que librarse o, sencillamente, es una respuesta a la "curación" de algún fenómeno -bien natural, bien sobrenatural- del mundo circundante.

Con relación a la etimología de la palabra Tarén podemos apuntar -siguiendo al Padre Armellada- que es desconocida, él ha buscado insaciablemente el origen y no ha encontrado respuesta a sus preguntas; cree que puede coincidir con TA (K) REN; el que está en, el que vive dentro de.

La caracterización de los tarén podemos reducirlas a los siguientes puntos que expondremos a continuación:

1.- El "echar" (recitar - soplar) un tarén puede venir introducido - por lo que ellos llaman EWA (3) que, en algunos casos, es una leyenda.

2.- Su estructura varía, según se trate de un tarén corto -donde no se dice el EWA antes-o de un tarén completo, donde sí se dice el EWA.

a. El enunciado de un "tarén utilitario", abreviado, por ejemplo:

(...)Para tocar el acordeón siendo padre de recién nacido. He aquí los nombres del mono: Embatákok-piá, Ivarikaramá-piá, Noká-piá, Niká-Niká-piá"-(...) (4)

b. El tarén típico debe llevar: 1) la narración del inicio del mal, 2) presentación de la contra del mal, (llamadas por ellos: pan-tón, ewá o iyá), 3) la fórmula con la cual el contrario del mal se destinó a ser el remedio, (es el t-eremú (k):cantar), y 4) - nombre o nombres que usó en esa oportunidad para nombrarse, (ese-satí: nombrarse).

3.- En definitiva, el tarén se nos presenta como un género mixto:

PANTON + EREMUK

LEYENDA y CANTO

y, en su primera parte, se reitera el mundo de los seres primigéneos

o PIA DAKTAI donde se expresa, una vez más, la vuelta, el retorno del mito (5) propuesto por Eliade. De allí la expresión:

"Muresán chi piã-pê":

"Aquí estoy yo encabezando o dando comienzo a un mal que se transmitirá a mis descendientes".

Lo arriba señalado podemos testimoniarlo con el versículo 5; del tarén: "Contra el maleficio del pato":

(...) "En aquellos antiguos tiempos, uno de los piã o progenitores comió sin ningún cuidado de un pato, pues era uno más entre los pájaros. Pero he aquí que su hijo cayó con la enfermedad del pato. Y entonces los patos les llevaron el alma a los hijos de los que fueron nuestros piã o progenitores" (...)

(...) 5. Penatokon daktai, pia-to - daktai, iyaren-ya maiwak nepue -ya se-warante, tesetarembai -dra, toron-pe-re ichi kaima. Muere tise pre, enek-pe i-rume yenapue; maiwak moronipue-da - i-rume eporipue. Muere-da-wi maiwak dama-da piaton mure yekaton chia arepue" (...) (6)

En conclusión, si hacemos un recorrido por el muestrario de los tarén -recopilados en el Pemontón Taremurú- encontraremos siempre la presencia de las palabras PENATOKON DAKTAI; Aquellos Tiempos, unidos a la presencia del PIA o ser primigéneo, ancestro o progenitor de donde venimos todos los demás. Asimismo, sabemos que, según la creencia indígena, cada piã dió a sus descendientes las cualidades que se perpetúan a lo largo de todas las generaciones. Por ejemplo, el pemón dice:

(...) "Eso de ponerse alocados con muy poca bebida proviene de que sus

(...) "Manare eniche tise atadaupan mayi, wokdawaipe ena mayi, mu-

padres no guardaron los cuidados debidos cuando ellos eran recién nacidos. No se abstuvieron de comer peces como karoí y wadamori y de ahí les viene esa loquera" (...)

re esembosen yun-pe chima enma sak pra, eserú. Tupuse pra morok dama, morok dama, karoí, wadamori puek entenanne puek moronipue-pe ichi." (...) (39 y sig.)

Cesáreo de Armellada comenta que, también actualmente, los pemon-tón creen que lo realizado por ellos induce fuertemente a sus descendientes: El ejemplo lo tenemos en una carta de Ernesto Pinto, dirigida a "Emasensén Tuarí", donde le comenta que tiene a sus hijos fuera de Santa Elena en sitios muy distantes: Uno en Italia, uno en Caracas y una hija en Puerto Ordaz y él se pregunta:

¿No será porque yo también viaje mucho cuando joven a Caracas?

Es una muestra de la mentalidad de este pueblo y que nos ayuda a testimoniar lo arriba dicho.

Igualmente, se inician las invocaciones a Makunaimá -con ese y con otros nombres-, Tuenkarón, Mawarí, Amariwak, en fin, de todos los seres y espíritus "malignos" que habitan en el cerros, aguas profundas y selvas.

El ejemplo lo tenemos en: "Los tarén comenzaron de este modo":

"1.-Los indios de esta región sabemos o creemos- que los Makunaimá fueron los inventores de los tarén. Pero después de ellos, algunos - otros también encontraron sus tarén; siempre siguiendo el camino - por ellos trazado.

1.-"Makunaimá dama taren emboikanan -pe pata sere munaton-da apure. Tise iyatenkon-da, to puekere - nisanda-re t-anuman-kon-pe taren eposak nere icha kare, Makunaima dama ye-mapue puek.

2.- Nosotros, no oímos decir que el padre o la madre de los Makunai ma inventaran los tarén, pero - los descendientes de los Makunai má sí se dicen que inventaron - sus tarén.

2.- Makunaima dama potoriton-da, to daninkon-da, taren eporipue toda inada etapuen; Makunaima da ma-da, to padanisan-da nere, - taren eporipue te-taremurukon-ten eta ina-da rekin.

3.- Yo no voy a contar aquí toda la leyenda de los Makunaimá. Empezaré por el relato aquel donde - se dice que la vieja-sapo, mujer del tigre, envenenó a la madre - de los Makunaimá". (...)

3.- Makunaima dama pantoni tukare eka ma-da neke sere. I-yakte-da - rekin mayi puereteku nosamo-da, kaikuse nopui-ya, Makunaimá dama dan maipapue tauron tepai". (...) (46. Subr. Ntro. Comillas en el Original). (7)

De este comienzo podemos llegar a las siguientes conclusiones:

1.- Se reitera la leyenda que conocemos; Sin embargo, el indio aclara que no narrará todo el Pantón. Nosotros ya sabemos que lo hace partiendo de la Ewá.

2.- En el versículo 22, concluye el tarén:

(...) "Allí estoy yo y dijeron: Darewuimái-piá. Como quien dice: El primero de todos los - que tienen gran resuello. Y añadieron para refozar: Makuniamá-piá, Anchikirán-piá, Aniké piá, T-enú paru-kok piá. Esto último es como decir: el primero de los que tienen grandes aguas en sus ojos". (...)

(...) "Ain, yure sane muete Darurui-ma piá; ain, yure sane muete - Makunaima pia, Anchikirán pia, Aniké, T-enuparu kok pia. Chike tanno-pe te-paru ke ichinin, ta-ya muere: T-enu paru-kok"., (50. Subr. Ntro. Comillas en el original).

Seguidamente, se establece una identificación con el potorí (8) hasta llegar a la explicación del Moroné (9) o influencia maléfica; El ejemplo lo tenemos en el "Tarén contra el moroné del venado montañero", -

cuyo comienzo dice:

"1. No es una sola cosa la que tiene moroné. Por los cual el que - no sabe ésto y hace el tarén que no corresponde, el mal no hace - caso. El venado montañero tiene su propio moroné.

1. Teukinan neke i-morone. I-moro ne kaichare taremururu putu pra - ena dau, yesepikte neke. Ka-- riauki nere te-morone kenak.

2. Esa nuestra caza, el venado montañés que nosotros llamamos ka-- riaukí, viene su moroné propio; pone amarillosos a los niños"(...)

2. Kariauki it-esek, waikin waraino, turetarin, ina dok-pe ichi, tise te-morone ke ichi; chukupire mur-ton manin" (...), (65. Subr. - Ntro. Cursivas en el Original).

4.- Dada la existencia del moroné, o mal, los indios tuvieron que - "inventar" una contra, un remedio para curar ese mal; por esa razón lo descubrieron ellos mismo para librarse de él:

U-KE-RIMA-KE: Por mí grandísimo yo,

Porque:

(...) "Cada ser tiene su propio moroné(...) pero(...) también es normal en la escala de los seres que cada uno tenga su contrario más poderoso que él, el moroné del primero no alcanza al segundo; éste es su contra. Donde se asoma el segundo o donde se pronuncia su nombre; - el primero desaparecerá con todos sus males o moroné; también se dice moroni-pué (el daño causado)" (...), (18, Subr. Ntro. Comillas en el Original).

5.- Intimamente ligado a la esencia misma de los tarén se encuentran, además de las ya anotadas, las siguientes creencias:

A. Existen dos formas de posesionarse de un ser y de sus cualidades:

La primera es inyectándose, ingiriendo o introduciéndolas en sa-

jaduras "papuek" hechas en determinadas partes del cuerpo (10)

La segunda es apropiándose de los nombres. El indio, por su mentalidad arcaica, cree que el nombre es el doble de las personas. De allí la importancia de la última parte de los tarén, el EPIK-KRU, esencia misma del tarén, y su eficacia estriba al mayor número de nombres utilizados al final de la narración. Según Confucio, la propiedad de las palabras implica un orden moral y políticos. Así, los sabios han otorgado a cada realidad una designación y los nom-
bres deben conformarse entre si y realizarse en la acción. Porque, además, cada palabra (nombre) posee implicaciones que constitu-
yen su esencia, por esta razón debe restablecerse una verdadera sig-
nificación de los nombres para que el hombre correcto (resultándonos esta una adecuación entre el nombre y la realidad) sea un medio - para obtener la ordenación de la vida pública y privada. (11)

B. Igualmente, debe diferenciarse entre las pequeñas y las grandes enfermedades. En las segundas, el alma (ekatón); en una salida para retornar (woi-parí ó payarí), ha sido llevada lejos y, por tan-
to, además del tarén es necesaria la intercesión de píasán. (12)

C. Los semejante produce lo semejante. De este postulado surge - la imitación (13) y la creencia de que algunos hechos están rela-
cionados entre sí -fundamentados en la similitud-. Por ejemplo, si las mujeres barren hacia afuera o hacia adentro, mientras el ma-
rido está de cacería, ésta se alejará ó acercará al cazador.

D. También creen que las cosas que han estado entre sí y máxime si provienen de ellas, estarán influenciadas aún luego de haber perdido el contacto físico. Es la explicación de la práctica de la COUVADE entre los progenitores, entre otros casos que hemos observado en la vida cotidiana pemón.

- 6.- Por encontrarse los tarén basados en estas creencias, originadas en PIATON DAKTAI, "cuando todos los seres hablaban" (los animales, los fenómenos de la naturaleza, los utensilios de la vida diaria: las ollas, por ejemplo) nos introducen en el mundo mítico pemón; basado en la regeneración del tiempo, por eterno retorno, - que tiene como fundamento la repetición anual de la cosmogonía (Muresán chi piá-pe) y por el sentido del espacio y del tiempo primordiales expresados por el llamado Mito de la Edad de Oro, el cual recoge en su seno la visión idílica de la vida humana en sus orígenes, porque este mito no es otra cosa que la actitud nostálgica del hombre por la perfección de los comienzos en el tiempo primordial.

(14)

- 7.- Para el pemón, el tarén es: DAIREN KRU SERE: Muy verdadero; por una parte, por provenir de PIA, acervo cultural, vínculo de identificación, entronque, unificación entre YO y el ANCENRO; por otra, porque el custodio -la más de las veces- de estos tarén es piasán: Quien debe, inconscientemente, velar por la transmisión de los tarén ya que, como sabemos, se convierte en un hecho sociológico -dinámico- al pasar de generación en generación.

En otro sentido, el pemón se preocupa por el tarén cuando llegan los hijos, (15), cuando comparten su vida con una mujer, porque, además de ser verdadero, el conocimiento de éstos les permite defenderse de los males que puedan aquejar a la familia; Así, el depositario del tarén se convierte en misericordioso con los demás: TO AI-KOMANIN.

Aunque no ha sido publicado aún, Fray Cesáreo de Armellada, nos ha informado que: existen tarenes preventivos (de enfermedades para no caer en ellas). Por ejemplo durante la pubertad nombran al árbol Roma-dék: de concha lisa, sin ramas laterales hasta muy arriba y usado para fabricar las embarcaciones, (concha, llamada por ellos) para evitar barros, acné, que le estropean el cutis, y también, para que conserve buenos colores, buena voz y pueda cantar; se nombran pájaros como el Uramí, la paraulata y otros. Durante este tiempo se hacen tarenes a las sandalias, al palito de caña brava, entre otros.

Por ejemplo, en el versículo 14 del Tarén N° 1, dice:

(...) "Por eso los tarén que yo se,
todos son para ayudar a otros
o para ayudarme a mismo". (...)

(...) "Nawa ichinin u-aua navi tar-
ren wakiton: u-yomba puikate-
tok-da, epuikatetokre:" (...).
(42).

8.- Existe un verdadero ritual para hablar de los tarén. Por el mismo sentido de ellos, el indio no habla de éstos en las casas, - prefiere irse a los caminos, donde no haya mucha gente, por que si



se "echan" o se recitan o se "soplan" delante de varias personas - pierden la fuerza (la eficacia). Al decir "soplo" recordamos el "segundo Relato de la Creación. El Paraíso" incluido en el Génesis vers. 7.:

(...) "Entonces, Yavé formó al hombre con polvo de la tierra, y sopló en sus narices aliento de vida, y los hizo un ser viviente" (...) (16)

De igual forma, píasán o cualquier pemón "soplan" para erradicar la enfermedad del otro hombre y hacen que su alma regrese de ese "viaje transitorio" que ha iniciado a causa de haber padecido ese moroné.

Entre nuestros pemontón el "receptor" del tarén frente al emisor, debe poner sus manos como un tubo y decir: ¡UK-UK! aspirando, para que éstos penetren en su mente y, posteriormente, deben quemarse la punta de la lengua con un tizón.

El rito ha variado, antiguamente y cuando se trataba de curar a un enfermo nunca lo hacían dentro de la casa, salían fuera y cerca de la pared los echaban y, después, entraban a "soplar" (17) al enfermo. Ahora, luego de ver al "paciente" se voltean y cerca de éste recitan el tarén; mientras lo dicen no tragan saliva ni respiran profundamente; al finalizar dicen rápidamente los nombres (para que los demás no los aprendan) y lanzan fuera todo su aire. (De esta forma, el tarén no entra en ellos, sino que va hacia el enfermo). Como regla debe escupirse al terminar

el tarén para que se vaya con la saliva. (18)

- 9.- Como características de estos "soplos", o... remedios de los pe-
montón, podemos decir -parafraseando a Emasensén Tuarí- que estas -
"invocaciones" son un "enmarcaramiento mental" que puede ser susti-
tuído, a falta de ellos, por amuletos como: "Kaikuse yekín", los -
dientes de tigre o las semillas de algodón.

Estas "invocaciones mágicas" de eminente caracter pragmático, -
unido en sus raíces a la medicina, pueden ser de dos tipos:

a.- Benéficos,

b.- Maléficos, (Muimá-ndok: Verbo : Maleficiar + participio sus-
tantivado: lo que hace el maleficio).

De los primeros podemos distinguir:

- I.- Los i-waketok: previenen un mal. (19)
II.- Los emeté: Usados para que el mal rebote contra quien los causó.
III.- Los i-napotok: Para hacer salir un mal. (20)
IV.- Los usados para adquirir buenas cualidades.

De los segundos, tenemos el testimonio de Fray Cesáreo de Armella

da:

(...) "Hasta la fecha no he conseguido que nadie me
dictara un tarén meléfico. Todos dicen no
saberlos. Y todos dicen que quienes lo sa-
ben no los dirán, porque en este caso los to-
marán por meleficiadores y malhechores" (...) (21)

Recientemente, en conversación con el Padre Armellada, nos dice que relejendo con más cuidado el material recibido, encontró el origen - de los tarenes maléficos, en las mismas leyendas donde aparece el esquema de como se hacen estos:

Nos narró uno conocido en las últimas grabaciones llegadas de la Sabana: Un indio se enamoró de una jovencita, y ésta no le correspondía. Entonces, el indio le robó tres cabellos y se los puso en la cola a un caballo. La moza comenzó a sentirse con grandes dolores de cabeza e ignoraba la razón para ello hasta que descubrió la treta de su enamorado. Al mover la cola el caballo a ella le comenzaban los dolores. Sin embargo, no había forma de robarle sus cabellos; entonces se inició la forma de montar a caballo al revés es decir con el frente hacia la cola: Taurón Pantón.

Otros ejemplos los tenemos en los tarén a analizar en esta apartado.

Asimismo, los indios creen que, quienes echan los maléficos, casi nunca lo hacen directamente a las personas o a las cosas usada por ellos, sino, más bien, a alguna cosa semejante. (22)

Igualmente, Waipá Yurí; Guillermo Lambós, inicia la recopilación del Pemontón Taremurú hablando de los tarén maléficos (23) y en el versículo 2 advierte que:

(...) "Anduviéramos con cuidado de no (...) "Tuke it-eseru ekama-pueti

poner bravo a nadie; porque una vez nos encontraríamos con que molestábamos a algunos de los - que saben tarén y él se vengaría haciendo un tarén contra - nosotros"(...)

-pue to-da. Tapuse eke, tau-repue t-da; apetoí puek tese - pra; iyaren yaktai tarén sak a-puek enaika dau, a-muimane-ya, a-puek tesemai" (...), (39)

10.- En definitiva, los tarén, unidos a una mentalidad mágica, a las plegarias, a las oraciones, a las curaciones, al mundo de piasán . no pueden ser considerados como exclusivos de la nación pemón. Por tal razón, vamos a cotejarlos con lo narrado por Jacinto de la Serna, el año 1.656, en su Manual...., con relación a los náhuas:

(...) "Tratado ya de tantas sabandijas, so será de menos importancia, para entender algunos conjuros de los Médicos infernales de esta gente, tratar de la fábula del Alacrán que tan receuida está entre estos miserables. Y es, que de su antigua tradición - se cuenta, que en aquel siglo de transmutaciones, donde los que antes eran hombre son hoy animales, auia vn hombre que se llamaba Yappan:"(...) (24)

En el Capítulo XX, "En que se comiençan a poner particulares curas, de que usan los médicos supersticiosos en las enfermedades naturales y conocidas de los indios", nos ofrece varios de los "conjuros" usados entre ellos. Por ejemplo, para aquellas que comienzan con dolor de cabeza existe el siguiente:

(...) "Ea ya, venid los de los cinco hados (los dedos), que todos mirais asia vn lado, y vosotros Diosas Quato, y Coxoch; quién es el poderoso, y digno de veneración, que ya destruye á nuestro vasallo (dicelo por el dolor de la cabeza). Yo soi el que hablo, el Sacerdote, el Principe de encantos; por tanto emos de dar con él, o con ellos en la orilla del mar, y -

emos de arrojarlo en él.

Mientras dice el médico este conjuro le está apretando al doliente las sienes, y acabado, le dá con su aliento en la cabeza á modo de saludador; y si con esto no se siente el enfermo aliviado, hazer traer agua, y la conjura assi.

Atiende á lo que te digo, madre mia la de la saya de piedras, ó piedrerita.; acude aquí, y resuscita á el - vasallo de Nuestro Señor, in tetocuio macehual.

Esto vltimo puede ser que diga por el fuego, y no por nuestro Verdadero Dios, y diciendo esto lo rozia con el agua, y con la nouedad de auerlo roziado, y con el assombro, que recibió, y frescura del agua, á qual quier aliuió que tenga el enfermo, dicen que ya está bueno. Otros en lugar del agua lo sahuman con la yerba yautli, que es la verbaniz; donde no ay duda le hagan el conjuro de amarillo espiritado, como en otras curas emos visto, que lo áñ vsado con él. Si la cabeza está honchada, vsan del piciete junto con el Chalalatli, que es vna yerba medicinal, de que vsan, y lo acompañan todo con el conjuro siguiente:

Yo, el Sacerdote Principe de el encanto pregunto: en qué lugar está lo que ya quiere destruir mi cabeza encantada? Ea, ya ven, tú nueve vezes golpeado, nueve vezes estrujado (el piciete), que emos de aplacar mi cabeza conjurado, que la á de sanar la colorada medicina (la raíz del chalalatli). Para ello inuoco, y aclamo el viento fresco, para que aplaque mi encantada cabeza llama al signo Ehacatl, que es signo de Quetzalcóatl, é inuocalo por la frescura. Y luego en el nu.^o de nueve), á vosotros nueve vientos, aueis traído lo que á de sanar mi cabeza encantada? Dónde se abrá ido? dónde estará escondido?.

Diciendo este conjuro le sopla con el haliento la cabeza, quatro vezes según su superstición en la fábula del Sol, y no embargante, que el número ce Ehacatl, y en el número nueve (...) Y sane, ó no sane el enfermo, siempre tienen ellos su partido seguro; porque si sana se attribuyen la gloria, y gana el crédito, y si

no, echan la culpa a la poca fé de el enfermo." (25)

Asimismo, hemos deseado incluir el siguiente texto como testimonio de los ensalmes warao:

(...)"Yae....!

Yo extirparé la bajana
Yo se bien lo que dentro hay,
y la bajana la extirpé.

(...)"Yae....!

Bajana ine nisakit-ine.
Yamoni tuanine
bajana nisat-ine.

Tú a mi sobrino chiquito
Oh, jebu, lo has invadido.
Oh, jebu, si estás,
dímelo,
y dime el nombre de tu padre ()

Iji ma jiro sanuka,
jebu, bitanae.
Jebu, jakore,
ma saba dibanu,
a-rima a guai guaranu.

Si lo que hay es joa, dímelo;
y dime el nombre de su padre ()

Joa jakore, guar;
a-rima a guai guaranu.

Y si lo que hay es bajana, dímelo
díme el nombre de su padre,
para yo poder devolverle la salud.

Jatabu jakore, guaranu;
a-rima a guai guaranu,
ine i-bajukakitane.

Las palabras de la invocación al Gran Jebu ya quedan consignadas, lo mismo que la invocación a los espíritus de los karekos. (26)

Seguidamente, iniciamos el análisis de los tarén; el método a utilizar, en este apartado, será el esquema propuesto por Italo Tedesco, (27), por haber visto -en este sistema crítico- la base para expresar - las características expuestas anteriormente, "Las categorías del Relato" - de Izvetan Todorov y el "Análisis Estructural del Relato" de Rolando Barthes.

Los tarén escogidos para esta muestra son: el 68, el 69 y el 80,

cuyo tema central es la "fuga", "arrebato", "Huída" del alma gracias a la intervención de los seres fantásticos que pululan por Tei.

La estructura de todos los tarén es totalmente circular, como ya hemos venido apuntando, por tratarse de la recreación de un mito: (ewá). - Este mito se inicia con la evocación de un tiempo pasado: PIA DAKTAI, (sinónimo de felicidad, vitalismo, alegría, canto: Mito de la Edad de Oro).

(28)

Pasemos a revisar los tarén:

"68. Tarén para cuando nos llevan el alma":

(...) "13. Había por allá un buen mozo de la raza del árbol - Pairá (Pairayekimā); y ese bello árbol tenía un loro, que le cantaba y lo alegraba de la mañana hasta la noche: ¡tuá, tuá, tuá! Pero lo vieron los Anchikirán y se dijeron: ¿Qué sería bueno hacerle a éste que se la pasa cantando tan alegre?, ¡Ah, sí! dijeron ellos. Y le lanzaron varias flechas guerreándolo. Y aunque no lograron más que herirlo un poquito, - sí se espantó tanto, que se fue hasta el otro lado del mar" (...) (Subr. Ntro. Cursivas y Comillas en el Original).

(...) "13. Paira-yek-ima moineri ichi pue; waki kru, rorowe it-eken-pe, taserenkasan, auchimbanin pata esayuka tepai kowama pona-re: ¡tua, tua, tua! Tise Anchikiran dama-da eremapue, muere-wi taurepue to-da: ¿E kin-kru kupai nai mesere puek, taserenka puek tekowampuesen auchin-pe?- Ina-se ukadai, taurepue i-petoi-ya. Muere tepai edanomapue to-da pereu tenumpuese. Manare i-touka-puesak to-da tise, tanno-pe ye tirikapue; muere puenise parau ratoi pona itepui" (...) (224).

"69. Otro tarén para lo mismo": A partir del versículo 2 se inicia la narración del pantón (29) donde se nos muestra un mundo tranquilo, - de dos hermanos que están flechando pavas montaña adentro, hasta que se -

presenta el elemento perturbador (contrario) que rompe con la paz: Piaimá o Taitai, (30) porque se trata de:

(...) "Un sitio de muchos bichos"
(...)

(...) "Enekton tukankon patasek se-
re" (...), (228).

"80. Tarén para cuando se nos va el alma": El cuento de este -
tarén se introduce a partir del versículo 4:

(...) "A una bellísima casa, picuda y redonda (buen mozo o buena moza) la maleficiaron. ¿CÓMO la meleficiaron? Espantán dole un loro, que la alegraba cantando desde la mañana hasta la noche con su cantar de ¡Tu-á, tu-á! y con aquellas - cosas que aprenden a decir" (...) (Subr. Ntro. Cursivas en el - Original).

(...) "Waipaima ichepue (tapui wari kru, pemonton eseru tau amokowari, tachipan) -pia damoineri, pia damanomo-; muere-wi enei--rumbapue to-da?- Rorowe ariwombapue to-da, tapui auchimbainin t-eremu ke pennanne mare te pai warapue tenakere ¡Tua, tua, tua....! tukai, iyaren-pe-re te seurumai-re" (...). (260).

En el versículo 5 el narrador aclara el simbolismo de la casa - (cuerpo) y el loro (alma); es decir, se nos presenta la visión del hom-
bre como: WAIPAIMA + YEKATON-TO (31) y, seguidamente, nos introduce en la añoranza del tiempo ido:

(...) "6. En el tiempo que sucedieron las cosas, andaban por - todas partes envidiando y em bromando a todos, los Maku--naimá o Anchikirán. Que - fueron el comienzo de los en vidiosos y maleficiadores. Y, andando ellos por allá y viendo aquella hermosa casa, dijeron: -¿Qué será lo que -

(...) "6. Muere daktai chin poro-re Anchikiran dama, Makunaima - dama, esematepueti-pue, keimurunnetok, emuimandok plate teponkon. Tu-tekon daktai, waipaima eporipue to-da. Mue re-wi Makunaima dampue, Chike-da, ikeimakek-pe tesenda - taurepue: ¿E-kin kru ku-pai - nai sena puek?- Teserunsen

debemos hacer a ésta? Y
dijo el pequeño de los -
Makunaima, El Chiké: Espan
témosle ese cantor para -
que se fastidie" (...) (Subr.
Ntro. Cursivas en el Original).

tirika-pai man etuarima tope"
(...), (261).

Entonces, en la narración, el hilo conductor se ve bloqueado por la presencia de un elemento contrario:

En el Tarén 68: Los Anchikirán deciden espantarle a ROROWE (el loro), es decir, el alma y se valen de las flechas para herirlo.

En el 69, este elemento es doble: Por una parte, se habla de ENEK (el bicho) y quien representa a este ser fantástico es nada menos - que PIAIMA, quien a su vez, también usa, como arma de ataque, las "Flechitas" y se lleva al "indiecito" colgando en los lóbulos de las orejas, sabá adentro.

En el 80, se nos presentan, nuevamente, los Anchikirán o Makunaimá. Sin embargo, el autor de la venganza es Chiké, nuestro héroe cultural, quien aparece, en este pantón, como envidioso y su arma no es, como en los pantoní, la escopeta, sino las flechas, (elemento común en los tres tarén analizados).

La presencia de este contrario, produce una ruptura en el desarrollo, hasta ahora lineal, del tiempo, y el hombre cae en un nuevo estado -gracias a la intersección del oponente-: EL SEREUARE (sereuare, serewaré), (32) que no es otra cosa que la connotación, por oposición, de

mundos: PIA DAKTAI vs SEREUARE.

(Antiguamente) (Ahora)

Esta situación podemos definirla como la presencia de un tiempo existencial: En los tarén el alma ha dejado el cuerpo, por esta razón, se llega a una congoja, a una tristeza porque el hombre se enfrenta a la realidad: La muerte (Pata-karé): Tarén 68, versículo 14:

(...) "Después que el loro se fue, la tristeza le cayó sobre el cogollo al bello paira yek-imá. Se acongojó, se entristeció, se puso pálido porque le faltó su cantor y alegrador" (...) (Subr. Ntro. Comillas en el Original)

(...) "14. Rorowe etirikapue, tepai, Paira-yek-ima damoineri enapue pokoi-pe. Yesewankonamapue, yepokoimapue, chukupire yena--pue-re t-erembanin, t-auchim--bain patapue po" (...), (224).

(33)

En el 69, versículo 9, el hermano mayor del indio, no se dedica a lamentarse -recordemos que se trata de un piasán-pe⁽³⁴⁾ sino que corre detrás de Piaimá.

En el 80, versículo 7, se nos cuenta que:

(...) "con esto la tristeza cayó sobre aquella casa" (...)

(...) "Muere puenise waipaima yepokoi mapue, etukunkapue" (...), (261)

Hasta el momento, se ha desarrollado la secuencia primera de la acción de este realto de la siguiente forma:

I.- PIA DAKTAI : $\longrightarrow$ -Tiempo pasado $\longrightarrow$ Mito de la Edad
-Felicidad $\longrightarrow$ de Oro.

Tarén 68: CANTO - LORO. (...) "Si-septima-ya-pai" (...)

Tarén 69: CAZA DE PAVAS.

Tarén 80: ROROWE --- WAIPAIMA; CANTO
YAKATON -- ESAK

II.- ELEMENTO CONTRARIO (PERTURBADOR DE PIA DAKTAI):

Tarén 68: Anchikirán.

Tarén 69: Enek: Piaimá.

Tarén 80: Anchikirán--→Makuniamá--→Chiké: Envidia.

III.- AYUDANTES:

Tarén 68: Flechas.

Tarén 69: "Flechitas".

Tarén 80: Flechas.

IV.- SEREUARE: → -Tiempo presente: AHORA.

-Tristeza, Nostalgia, Añoranza de PIA DAKTAI.

La segunda secuencia de la acción se presenta unida a la anterior por medio de una reacción de los protagonistas del relato: Aparece un ayudante:

En el Tarén 68, versículo 15, es Parantarai o pájaro campanero, quien escucha las lamentaciones de PAIRA y exclama:

(...) "Aquí estoy" (...) (...) "Se-warante-re edai" (...)

y le explica que este es el:

(...) "Comienzo de un mal que sufrirán mis descendientes, hicieron que mi pájaro cantor se me fuera volando igual que a mis descendientes se les irá el alma de sus hijos, llevada quien sabe por quién, y - el desánimo" (...)

(...) "Muresan etuarima pia-pe u-ku sak to-da man; u-yeken tese--renkassen ariwombapue to-da man, muresen yekaton ariwoma pia-pe; ane-re nak-ne-da to dekaton aresak tise, pokoi enantok-kon pia-pe" (...), (225).

Seguidamente, Parantarai le anuncia a PAIRA-YEK, en el versículo 16:

(...) "Te lo voy a traer de nuevo a su sitio" (...)

(...) "I-patapue dak yenipui-ya se" (...), (Ibid.)

En el Tarén 69, además de tratarse de un piasán, el hermano mayor encuentra ayuda en el camino, mientras persigue a Piaimá, en los Kambechiké (hojas grandes y carnosas, vers. 9), en las lagartijas seré-seré (vers. 10), y en la araña (vers. 11) que es quien le ayuda a pasar del otro lado del mar (parau).

Al llegar al otro lado, se valen del "embukuchimá" (35) para descuartizar a la mujer de Piaimá, y llevan a cabo su venganza contra los "enekton". Seguidamente al iniciarse su trabajo de reconstructor del hermano menor, piasán utiliza los bejucos "munak" y la sangre recogida - por kambechiké.

En el tarén 80, vers. 7, nos narra que:

(...) "7. Tiraron unas flechas hacia el loro y lo hicieron volar por toda la pared del cielo. Y en esto la tristeza cayó sobre aquella casa. Y estando así la encontró el pájaro campanero y le dijo: ¿qué re pasa? Ella le respondió: -Me espantaron al que me alegraba y aquí estoy como principio o piá de un mal, que padecerán mis descendientes; los envidiosos me han puesto pálida y amarillosa. El campanero o parantarai contestó: -Pues eso es bien poca cosa; déja lo de mi cuenta y verás como te lo traigo de nuevo" (...) (Subr. Ntro. Comillas y Curvas en el Original).

(...) "7. Rorowe wina-kei pereu enunpue-ti-pue to-da; muere-wi kak rata paire rorowe ariwompapue to-da. Chia kru itepue; muere puenise waipaima yepo-koima pue, etukunkapue. Nawa wai-paima tise, paraitarai-ya eporipue, ekamapopue-re. ¿E puek av-enasak? Tapui-ya yakupue: U-yauchimbanin tirikapue to-da; enek etiyate pia-pe ichi sere, muresan etuarima pia-pe; ikeimaketon-da chukupi re u-yemasak man.- Parantarai-ya yukupue: Manare kru muere; masa aire u-yanomanpe nichí; i-konekanin yure erema-u-ya" (...), (261) (36)

El próximo paso del esquema se reduce a la exaltación del YO - el EPIK-KRU o esencia misma del tarén- como valor constante que se reitera en toda su estructura; es la exaltación de una génesis verbal: Vida, palabra, es el T-EREMU ESESATI, o momento del canto, del rezo, de la oración, del ensalmo, del soplo..... del entronque mismo del hombre, en SE-REUARE, anhelante de PIA DAKTAI, donde quiere regresar por la alegría que representa este estadio.

Es decir, un presente en primera persona; YO que apela a un TU.

Relacionado a la temática de la palabra, recuérdese el "Primer

Relato de la Creación" del Libro del Génesis, I, donde se nos demuestra
como todo ha salido de la palabra de Dios:

- 1.- "Al principio, Dios creó el cielo y la tierra,
- 2.- La tierra estaba desierta y sin nada,
las tinieblas cubrían los abismos,
mientras el espíritu de Dios aleteaba sobre la
superficie de las aguas.
- 3.- Dijo Dios: Haya luz, y hubo luz (...)
Dios llamó a la luz Día y a las tinieblas Noche.(...)

Dijo Dios: Haya un firmamento en medio de las aguas
y que separe a unas aguas de otras(...)
y así sucedió . (...)
- 9.- Dijo Dios: Júntense las aguas de debajo de los cielos
en un solo lugar.
y aparezca un suelo seco. Y así fue.
- 10.- Dios llamó al suelo seco Tierra y a la masa de agua Mares.
Y vio Dios que todo era bueno.
- 11.- Dijo Dios: Produzca la tierra pasto y hierbas que den se-
millas y árboles frutales que den sobre la tierra fruto -
con su semilla adentro. Y así fue. (...)
- 14.- Dijo Dios: Haya lámparas en el cielo que separen el día -
de la noche. Sirvan de signos para distin--
guir tanto las estaciones como los días y los
años.
- 15.- Y que brillen en el firmamento para iluminar la tierra. Y
así fue. (...)
- 20.- Dijo Dios: Llenese las aguas de seres vivientes y revoloteen
aves sobre la tierra y bajo el firmamento
- 24.- Dijo Dios: Produzca la tierra animales vivientes, de dife-
rentes especies, bestias, reptiles y animales -
salvajes. Y así fue. (...)
- 26.- Dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza"
(...) (37)

y, posteriormente, al darle al hombre una compañera para que no se sintiera solo, Yavé:

(...) "Formó de la tierra todos los animales del campo y a todas las aves del cielo y los llevó ante el hombre para que les pusiera nombre. Y cada ser viviente había de llamarse como el hombre lo había llamado. El hombre puso nombres a todos los animales, a las aves del cielo y a las fieras salvajes." (...) (38)

Esta deificación o divinización de la palabra se encuentra registrada en las mitologías universales desde los egipcios, quienes adoraban a Thot, en la ciudad de Achmunein, (Egipto Medio o Central) llamada por los griegos Hermópolis Grande. Thot es el Señor de las palabras, di-
vinas a inventor de las palabras y de la escritura; era el patrón de las Bibliotecas además de tutor de toda clase de cultura intelectual. Se caracterizó por su singular erudición y se le cree autor de un libro de ciencia donde explicaba todo lo relacionado a las aves, los peces y a los cuadrúpedos. Quienes conociera una sola página de ese libro podía dominar el cielo, la tierra, el Gran Abismo y los mares.

Thot encerró el libro dentro de una caja de oro la cual colocó dentro de otra de plata y ésta iba, a su vez, en una de cobre y, finalmente, las puso a todas dentro de una de hierro. Estos cofres fueron arrojados al Nilo. Es considerado, también, abogado y defensor de Osiris y calificado, en los jeroglíficos antiguos, como "dos veces grande" y y, posteriormente, "tres veces grande". En sus orígenes se creyó que

era una divinidad lunar que presidía la división del tiempo, por lo cual se le hizo dios del calendario y de la ciencia. En este orden de ideas, fue identificado, por los griegos, con Hermes. Thot es representando, la más de veces, con la cabeza de Ibis, animal al que estaba consagrado. Thot es, asimismo, intermedio de Ra, e inclusive, en el Libro de los Muertos se nos presenta como el mismo Ra o Atum-Ra, quien crea a los restantes dioses cuando pronuncia sus nombres. Para los romanos esta divinidad es: Aius Locutius (Aius Loquens en Cicerón), el dios del lenguaje y para los griegos -clásicos y helenísticos- es el Hermes, arriba identificado con Thot. En Heráclito de Efeso detectamos que el logos (la imagen que el entendimiento produce al entender un objeto), Palabra ó Razón, principio rector del cosmos, origen de las cosas, posee semejante significado al que le otorga San Juan quien, en el comienzo de su evangelio: "La Palabra de Dios se hizo hombre:" dice:

- "1. En el principio existía El Verbo
y El Verbo estaba junto a Dios
y El Verbo era Dios.
2. El Verbo estaba en el principio junto a Dios.
3. Todo se hizo por El
y sin El no existe nada de lo que se ha hecho." (...) (39)

En este sentido, siguiendo las diversas cosmogonías, nuestros quichés no estaban muy errados cuando, en la Primera Parte del Capítulo - Primero, Primera Tradición del Popol Vuh, al ofrecernos la visión de la creación del mundo: cuando sólo están, en medio de la "inmovilidad, el silencio, la oscuridad y la noche": el Creador, el Formador, Tepeu, Gucu--

ratz, los Progenitores y: SEXUALIDAD Y EL PIA DACTAL, PORQUE DISEÑAMOS QUE

(...) "llegó aquí entonces la palabra" (...) (40)

Palabras quelōs tlamantinime (poetas) náhuas ensayan para lograr las "palabras verdaderas" sobre su temática principal: el más allá. Haciendo que, la búsqueda del conocimiento metafísico encuentre una formulación adecuada como se demuestra, seguidamente, en la transcripción del poema recitado en casa de Tecayehuatzín, señor de Huezotzinco, entre sabios y poetas:

"Así habla Ayocuan Cuetzpaltzin
que ciertamente conoce al dador de la vida...
Allí oigo su palabra, ciertamente de él,
al dador de la vida responde el pájaro cascabel.
Anda cantando, ofrece flores, ofrece flores.
Como esmeraldas y plumas de quetzal,
están lloviendo sus palabras.

¿Allá se satisface tal vez el dador de la vida?
¿Es esto lo único verdadero sobre la tierra?" (41)

y es así, como, por medio de este último interrogante y el planteamiento de: "lo único verdadero sobre la tierra: azo tle nelli in tlaltícpac" como alcanzamos esta presencia de las flores (palabras) y los cantos (poesía): in Xóchitl, in cuícal , bajo ese simbolismo de las plumas de quetzal y de las esmeraldas: Las palabras en sí que son como definía José Martí: (...)viento que enciende, saca las llamas del espíritu" (...) y (...) "tiene alas y vuela caprichosa, y se entra en mundos ignorados e imprevistos" (...) (42) como nos lo ha demostrado el pemón, en su T'ERE-MU ESESATI, el canto mismo, la síntesis de dos momentos, de dos mundos, de

dos claves en la Magia del SEREUARE y del PIA DAKTAI, porque pareciera que el pemón conocía hace mucho tiempo que: (...) "cada palabra tiene un alma" (...) (44).

Luego de este inciso, reformamo, nosotros, la palabra para demostrar que: además de encontrarnos ante la parte esencial del Tarén, asistimos al deseo de apoderarse del ser y de sus cualidades mediante el pronunciamiento de los nombres: (45)

En el Tarén 68, vers. 17, se canta:

(...) "Aquí yo, aquí yo le hago regresar su alma, a este loro yo le hago retornar; a este pájaro cantor yo lo llamo y atraigo con mi fortísima trompeta. Ea, es ya, yo, yo" (...)

(...) "Yure sane muete it-ekaton ene pui-ya-te; rorowe muena (...), (261)

Versículo 18:

(...) "Aquí yo, aquí yo, al que espartaron hasta el otro lado del mar ya lo estoy haciendo retornar; yo, yo soy el que lo hace regresar a la casa de su amo" (....)

(...) "Ai, yure sane muete to n-ari-wombapue, to netirikapue, parau ratoí, pona epesak muenapo-uya-te; yure sane-te, it-esak yewin tak i-nado-da-te," (...) (Ibid.)

Tarén 69, vers. 18:

(...) "Aquí yo, aquí yo, a quien las mujeres tandrán como tarén para ayudarse cuando los seres malignos les lleven el alma a

(...) "Yure sane muete werisan dama n-esaten-te, werisan taremuru-ten-te te-puikate-kon pa eneínokon-da tu-muku-kon yeka

sus niños; de ahora que comien-
za, y para siempre, me nombra-
rán como tarén de sus hijos. -
Yo, yo soy aquel que traigo -
acá el muchacho que llevó allá
el Piaimá, el que vive en los
cerros de piedras, el que anda
en las cerranías." (...)
(Subr. Ntro. Cursivas en el -
Original).

ton are dau; sere-tepai icha
kare-re to n-esapueten-pe te-
taremuru-kon-pe. Ure sane
muete Piaima n-arepue enepui-
ya-te, tek ponkon n-arepue, -
tureta-ri kok n-arepue enepui
-ya te." (...) (231 y sig.)
(46)

Tarén 80, vers. 8:

(...) "Yo la curo, yo la arreglo. Yo
yo por mi mismo le traigo su -
alma al lugar donde se asentaba,
a su cabeza, a sus orejas, a sus
piernas" (...)

(...) "epikte-uya-te, i-koneka-uya-
te. U-ke-rima ke it-ekaton ene
pui-ya se, ereutanepui-ya-te it-
aponipue pona, i-pai pona, i-
pana pona, it-emekun pona,"
(...), (261).

Para luego iniciar el pronunciamiento de los nombres:

Tarén 68, vers. 17:

(...) "el Tanké-pia; yo, yo el Tan-
té pia, yo, yo, el Taraterán
-pia" (...) (Subr. Ntro. Cur-
sivas en el Original).

(...) "Yure sane-ko Tanke-pia; yure
sane-ko Tatarén-pia" (...),
(225)

Vers. 18:

(...) "Yo, yo, el Tuaiwá-piá, yo, yo,
el Toronkón-piá" (...)
(Subr. Ntro. Cursivas en el
Original).

(...) "Yure sane-te Tuaiwá-pia; yure
sane-te Taiwakon-pia; Yure ne
re-ko Toronkon-pia" (...), (Ibid.)

Tarén 69, vers. 18:

(...) "Yo, yo, el Kambuchiká-piá; yo,
el Sapá-saparimmá" (...)
(Subr. Ntro. Cursivas en el
Original).

(...) "Ain, yure sane muete Kambuchi-
ke-pia; ain yure nere-ko Sapa-
sapa-rema-piá" (...), (232)

Tarén 80, vers. 8:

(...) "Yo, yo que soy el Tanké-piá,
el Tanteu-piá, el Turaterén-
piá, el Tuaiwá-piá, el Toron-
kón-piá" (...) (Subr. Ntro.
Cursivas en el Original).

(...) "Ain, yure sane muete Tanke-pia,
Tanteu-pia, Turateren-pia, Tuai-
wa-pia, Toronkon-pia" (...), (261)

Y, para, después entrelazar con el mundo primogéneo, el de los an
cestros:

PIA DAKTAI.

Desde este punto de vista, hemos comprobado como la estructura -
del relato (mezcla de PANTON + EREMUK) es totalmente circular y, en él, -
el tiempo mítico está pleno de rupturas y tránsitos del pasado (PIA DAK-
TAI) al presente: SEREUARE. (47). La segunda secuencia la podemos redu-
cir al siguiente esquema:

REACCION: Ante el elemento perturbador y ante el SEREUARE.

AYUDANTES: Tarén 68: Pájaro Campanero, (Parantarai)

Tarén 69: Hermano mayor, (Paisán),

Kambechike,

Seré-seré,

Araña,

Embukuchimá,

Munak.

Tarén 80: Pájaro Campanero:

Parantarai.

T-EREMU ESESATÍ:

(Epík-krú):

a.- Exaltación de un Y0, en presente, que apela a un TU (pasado).

Anhelos del retorno al PIA DAKTAI por estar en SEREUARE.

(48)

b.- Pronunciamento de nombres: VUELTA A PIA DAKTAI.

En cuanto a la estructura del tarén apuntamos que, (49) como rasgo típico, encontramos la narración del inicio del mal: EWA o IYA, expresada mediante un discurso progresivo, el cual nos introduce en la acción propia del tarén.

En el N° 68, el tono recitativo es bastante extenso, once versículos:

"1. Antes de narrar este tarén yo quisiera decir algo de mi vida y de como aprendí algunos tarén, casi iguales a los que contó Lucas y que él te refirió con tanto gusto" (...)

"1. Taren ekama-da pata-pe, uy-eserupue-da; taren puek esenupapue Lucas da-re a-puek ekamapue nich chi waraino, t-ewampapuese ekamapue nich i." (...) (222).

En el tarén N° 69, abarca solo un versículo:

"1. Esta narración anda en boca de muchos, pero algunos no saben que es el comienzo de un tarén para cuando ciertos seres nos llevan el alma" (...)

"1. S-ekamadayi tukankon mutua man; tise enekton-da yekaton-to are daktai, taren etiyatettok-pe tekamasen putu-ya pra to ichi." (...) (228).

En el N° 80, abarca tres versículos, y si inicia así:

"1. Ahora yo voy a contar otro tarén de cariño, que vale para remediar ese mal de que se nos va el alma con una gran enfermedad, ese mal de nuestros niños que se estremecen. Algunos seres de los cerros, de las aguas, de las selvas... (sic) nos llevan el alma". (...).

"1. Tare pai iyaren taren ekama-da - puenín, ekaton-to ete daktai, - epoketok; enek-pe mureton chi yau tetetekai, taremuru. Daktai pra enekton-da (wek yakiton, tunakon, tureta-rikok, mayikok, aren dama-da) yekaton-to are-pueti to-da." (...) (260).

Este tono recitativo, que a su vez es propio de la "Introducción Juglaresca" de la épica, está dividida en tres momentos muy importantes: (50)

1.- La acción de contar: El versículo primero y el inicio del cuarto:

(...) "4. Voy ahora con el tarén, empezando por su cuento. Que dice así" (...)

(...) "4. Taren kama-da-wi sere. - Etiuatekok, i-pantoní, sere". (...) (260).

2.- Lo contado: Desarrollado en un tiempo pasado (PIA DAKTAI), que nos introduce al mito en sí; por tanto, mezcla con el SEREUARE (presente), para resultar un tiempo heterogéneo. En este tarén abarca del versículo 4 hasta el 9: El llamado T-eremú esesatí.

3.- Vuelta a la acción de contar: (versículo 10):

(...) "10. Este es el dicho taren; y si tu padre, tu madre o - cualquiera otro familiar su fre ese mal, le harás este tarén. Este es un tarén de los buenos; yo sólo se es-

(...) "10. Tauron taren. A-yepotori, a-sanpon-re, a-dombaton chi yau enej-pe, sere ke-re - to taremba-u-ya. Waki kru taren sere. Sere-dak rekin - u-yau man taren epuika-téntok

ta clase de tarén para ayudar al que esté enfermo. Y sirve también este tarén para cuando un hijo o la mujer querida se va o se ausenta por largo tiempo, para que regresen al hogar. Y si tu misma esposa se enloqueciera alguna vez, con este tarén la harás regresar a la cordura y asentarse."

enek-pe chi yau. A-rume, -a-nopui-re, a-davachiri-re - adapai etesak chinte kowan-pueti yau, sena taren ke inapo-u-ya, ereutanepui-u-ya ekonseka tope." (262).

Como ejemplos ilustrativos, hemos considerado oportuno transcribir algunos de los tonos recitativos de la arriba señalada "Introducción Juglaresca" de la épica, partiendo del comienzo de La Ilíada:

"Canta, diosa, la cólera infausta de Aquiles Pélida, la que causó en los Aqueos numerosísimos males, y arrebató para el Hades muchas intrépidas almas de héroes; y a ellos los dió como presa a todos los perros y aves; se estaban así ejecutando un dictámen de Zeus (...)

¿Y quién fue el dios que los hizo trabarse en discordia y pelea? El Hijo de Zeus y Leto; él, contra el rey irritado, Sobre las tropas lanzó una epidemia: morían las huestes'(...)

(51)

y siguiendo con la "Rapsodia Primera" de La Odisea, donde el aedo nos introduce en discurso épico de la siguiente forma:

"Háblame, Musa, de aquel varón de multiforme ingenio que, después de destruir la sacra ciudad de Troya, anduvo peregrinando larguísimo tiempo, vio las poblaciones y conoció las costumbres de muchos hombres y padeció en su ánimo gran número de trabajos en su navegación por el Ponto, en cuanto procuraba salvar su vida y la vuelta de sus compañeros a la patria" (...) (52).

(...) "Canto las armas y al varón ilustre que, prófugo por fuerza de los hados, vino desde los términos de Troya a Italia y a las costas Lavinió."

"Dignate ahora recordarme, oh Musa, las causas de esos males, cual agravio sintió la augusta reina de los dioses, qué ofensas dolorosas la movieron a castigar con tales desventuras a un adalid por la piedad insigne y hacerla padecer tantas desgracias.

¿Tales rencores en divinos pechos?"(...)

(53)

También, en el Poema de Mio Cid, encontramos este tipo de lenguaje, por ejemplo, en el "Cantar Segundo: Bodas de las hijas del Cid", observamos:

"1085 Aquis copiença la gesta de mio Cid el de Bivar

1087 Poblado ha mio Cid el puerto de Alucat,
dexado ha Saragoça e a las tierras ducá,
e dexado ha Huesa e tierras de Mont Alván" (...)

(54)

para concluir con los siguientes versos:

(...) "Las coplas deste cantar aquis van acabando.

El criador vos vala con todos los sos santos" (...)

(55)

Asimismo, en el "Cantar Tercer: La Afrenta de Corpes", al finalizar el Poema, el juglar apunta:

(...) "3730 Estas son las nuevas de mio Cid el Campeador;
en este lugar se acaba esta razón". (56)

En La Canción de Roldán, CCLXXI,:

"Está escrito en la Gesta antigua que Carlos hizo venir a vasallos suyos de muchos países. Se han reunido en Aix, en la capilla. Dicen algunos que es la gran fiesta del barón San Silvestre. Entonces empieza el juicio,

y he aquí lo que sucedió a Canelón que ha traicionado (...). (57)

En Los Nibelungos, Crimilda 1,:

"Antiquísimos cantares
narran grandiosas hazañas
hablan de bravos guerreros,
de nunca vistas batallas,
de fiestas y regocijo,
de lágrimas y quebrantos,
de prodigios y aventuras
que cautivan. Escuchadlos. "(...)" (58)

y, para concluir el cantar tenemos los siguientes versos:

(...)"La flor de heroicas virtudes
muda y yerta allí quedaba;
lloraba todos sin freno
la irreparable desgracia.
Y así las fiestas de estío
en hondo duelo acabaron,
como el amor de los hombres
suele acabar en quebrantos.
Nada más de referiros
de lo que luego ocurrió;
solo que a nobles y damas
llorar sin tregua se vió.
Y aquí termina este canto
que glosa el cruel infortunio
que los hados depararon
a los bravos nibelungos." (59)

El "Canto Primero", del Orlando Furioso, de Ariosto, se inicia

así:

"Canto la galantería, las damas, los caballeros, las
las armas, los amores y las arriesgadas empresas -
del tiempo en que los moros atravesaron el mar del
Africa e hicieron grandes estragos en Francia, imi-

tando el impetuoso y juvenil Ardor de su rey Agramante, el cual se jactaba de vengar la muerte de Troyano en la persona de Carlos, Emperados de romanos.

Con respecto a Orlando referiré cosas que jamás se han dicho en prosa ni en verso(...) Y vos; oh Hipólito, generoso descendiente de Hércules, ornato y esplendor de nuestro siglo, dignaos acoger complaciente este trabajo, única muestra de agradecimiento que le es dable ofrecer a vuestro humilde súbdito. Con mis palabras o mis escritos puedo solamente pagaros lo que os debo: Corto es su valor pero os aseguro que con ello os doy todo cuanto me es posible daros." (...) (60)

Finalmente, copiamos de los testimonios de la épica americana; - La Araucana, de Alonso de Ercilla, donde notamos un cierre con apelaciones al lector, luego de narrar la historia que sirve de tema (los araucanos). El poeta habla como un juglar que muestra la materia de su canto a un receptor imaginario que es, en primer grado, el lector y remite a los auditores juglarescos:

(...) "Ves a la banda diestra las Terceras,

Ves de Bahama de canal angosta,

Mira Jalisco y Michoacán, famosa

A Panamá y al Nombre de Dios mira,

ves, volviendo a la costa, los collados

Ves la ciudad de Penco y el pujante

Ves las islas de Acaca y Zabú enfrente,

Ves las manchas de tierra, tan inciertas" (...) (61)

Selección que concluiremos con una transcripción del principio de un corrido venezolano, cuyo comienzo es el siguiente:

"Voy a decir unos versos,
palabras de mucho acento,
¿Señores? Los que se casen
les pongo en conocimiento:" (...) (62)

A continuación, siguiendo a Todorov, (63) podemos detectar -
la historia (la fábula) y el discurso (el tema) donde intervienen los di-
ferentes hilos que se entrelazan, y, (64) en este tarén, encontramos que:

(...)"El relato representa proyección sintagmática
de una red de relaciones paradigmáticas" (...) (65)

resultando una dependencia de ciertos miembros del relato con el resto; -
una "homología" (por una relación proporcional con el mundo pemón, es de-
cir, con el "Modelo sintético de la realidad") (66)

En este momento, intervienen las relaciones entre diversos per-
sonajes de la acción, obteniéndose -en el descubrimiento del universo de
los personajes- la noción de los Predicados de Base del relato; es decir,
quienes establecen las relaciones entre los personajes:

- a.- El Deseo,
- b.- La comunicación,
- c.- La participación.

En el Tarén N° 80, el deseo se expresa en el anhelo por la vuel-
ta la huida del SEREUARE) a "Aquellos Tiempos" de alegría y vitalidad, -
(vers. 6 - 8).

La comunicación, con algunos seres ancestrales (PIA) en el T'ere-

mú esesatí, (vers. 8).

La Participación, representada por la ayuda que ofrece el pája
ro campanero (parantarai) quien logra el retorno del loro a la casa.

Ubicados en el nivel accional, (67) encontramos los persona-
jes actantes que participan de tres ejes semánticos:

1.- Deseo,

2.- Comunicación,

3.- Prueba.

1.- El sujeto / objeto: Relación de deseo, de búsqueda, la vuelta
a PIA DAKTAI, sitio desde donde surge el relato.

2.- El dador / destinatario: donde se expresa una relación de comu-
nicación está explícita en los versículos 2 y 3:

(...) "2. Cogedlo aprendedlo para
que os ayudéis. Cuando es-
tas cosas no se saben, es muy
grande el sufrimiento. Mira-
mos y volvemos a mirar a nues-
tros compañeros y nos acongo-
jamos con ellos, pero sin po-
der curarlos. ¿Estás enfermo?,
les decimos o les preguntamos,
pero no los ayudamos.

(...) "2. Taren anuntek, esennawatak
av-epuikate-kon pa. Sere pu
tu pra ena daktai, tanno-pe -
etuarimandok man. Dombatoton
erema puek ina eret-pue-ti, -
to-re, erematuka pai ina ichi,
to kaichare esewankoman, tise
to epik-te ina-da poken pra.
¿Enek-pe nak auchi-ma? ekama-
po-pueti ina-da rekin, tise -
to tepuikatei pra.

(...) "3. Pero el que sabe estos ta-
rén de cariño, si nosotros los
sabemos, entonces le devuelve--
mos el alma. Haremos el ta-
rén sobre su bebida, sobre su

(...) "3. Tise taren sere, puenin ta-
remuru puenin chi yau, it-eka
to enepui-ya. Taren ku-pai
men i-woki pona, it-ekari po-
na, i-pai pona, it ewan pona;

comida, sobre su pecho-vientre;
nuestros compañero (sic.) se res-
tablecerá con alegría para noso-
tros." (...)

muere-wi domba-to esepikte dau,
atauchimbandok."(....) (260).

3.- El ayudante / opositor, lo tenemos en el pájaro campanero, (parantai).

De esta forma, ubicados en el Nivel de la Narración, (dador y des-
tinatario), se nos expresa:

- 1.- El yo, narrador de conciencia total, quien emite la historia. (68)
- 2.- Un narrador que sabe y observa a los personajes, dando la impresión
de ser el emisor del relato, porque el tarén es: DAIREN KRU SERE: (Muy ver-
dadero). (69)

Un mito recreado, que nos introduce a una consustanciación mágica-
producto de la inversión de la realidad: El caso de Piaimá: Tarén, N° 69
-donde los hombres se nos presentan fabulizados, animalizados, por una na-
turaleza que les rodea y les condicionan (70) por poseer las mismas carac-
terísticas de ellos, además de ser el lugar donde habitan todos esos seres
fantásticos, porque recordamos, que, dada su mentalidad arcaica ellos lo
autropomorfizan todo y además en PIA DAKTAI hubo la evolución al revés: Del
Hombre surge la arcilla: La vieja que se compadece porque no tenían -
ollas y se deshizo para servirle a su pueblo, y esto les lleva a la comu-
nicación con todos los seres:

(...) "de los cerros, de las aguas,
de las selvas...(sic.) nos -
llevan el alma" (...)

(...) "Daktai pra enekton-da (wek yaki
ton, tunakok, turetarikok, mayi
kok, aren dama-da) yekaton-to -
arepueti to da" (...) (260).

presentándonos animales humanizados -al igual que el Popol Vuh- porque, como afirma Tedesco:

(...) "Los animales como interventores en el destino del hombre para aportar ayudas y estímulos en sus desplazamientos explican en parte el trans fondo épico del libro sagrado de los mayas" (...) (71)

donde también se valora la palabra:

(...) "Confía en mi palabra que así será, dijo la - cabeza de Hun-Hunahpú y de Vocub-Hunabpú" (...) (72)

en la Cuarta Tradición, cuando la doncella Ixquic engendra a Hunahpú y a Ixbalanqué; los dos héroes salvadores del libro.

Este texto es el equivalente del T'eremú esesatí, cuando se inicia la recitación de los nombres, cuando el YO, reiteramos, evocador del TU, se nos ofrece como ayudante del hombre que "echa" o "sopla" el tarén; quien, a su vez, es intermediario -axis mundi- entre el cielo y la tierra, entre PIA DAKTAI y SEREUARE, entre el pasado y el presente, entre la felicidad y la nostalgia, entre la existencialidad alienda y el ansia por la "vuelta" al mundo cosmogónico.

En otro sentido, creemos oportuno señalar que el parangón del pájaro campanero (parantarai), Kambechiké, seré-seré, la araña, embukuchimá y munak de los tarén analizados, son, en esta cuarta tradición-del Libro Sagrado-: los pájaros:

(...) "Lo que sucede, abuela nuestra, es que nuestros pájaros se han quedado trabados en el árbol" (...) (73)

responden Hunahpú e Ixbalanqué en el animal Ixmocur (la tortola), quien sube a la cima de un gran tronco, para avisar a los dos héroes cuando venga la abuela a traerles la comida y, mientras tanto, ellos aparentan haber efectuado el trabajo de la labranza; Así, la paloma les avisó con su canto, luego de responderles:

(...) "Esta bien" (...) (74) pudiendo, de esta forma, engañar a la abuela.

Secuencia primera de la Acción

Y, finalmente, podemos referirnos a como son vencidos los Señores de Xibalbá: Itun-Camé, Xiquiripat, Cuchumaquic, gracias a las picaduras del mosquito Zan, quien les hace decir sus nombres verdaderos:

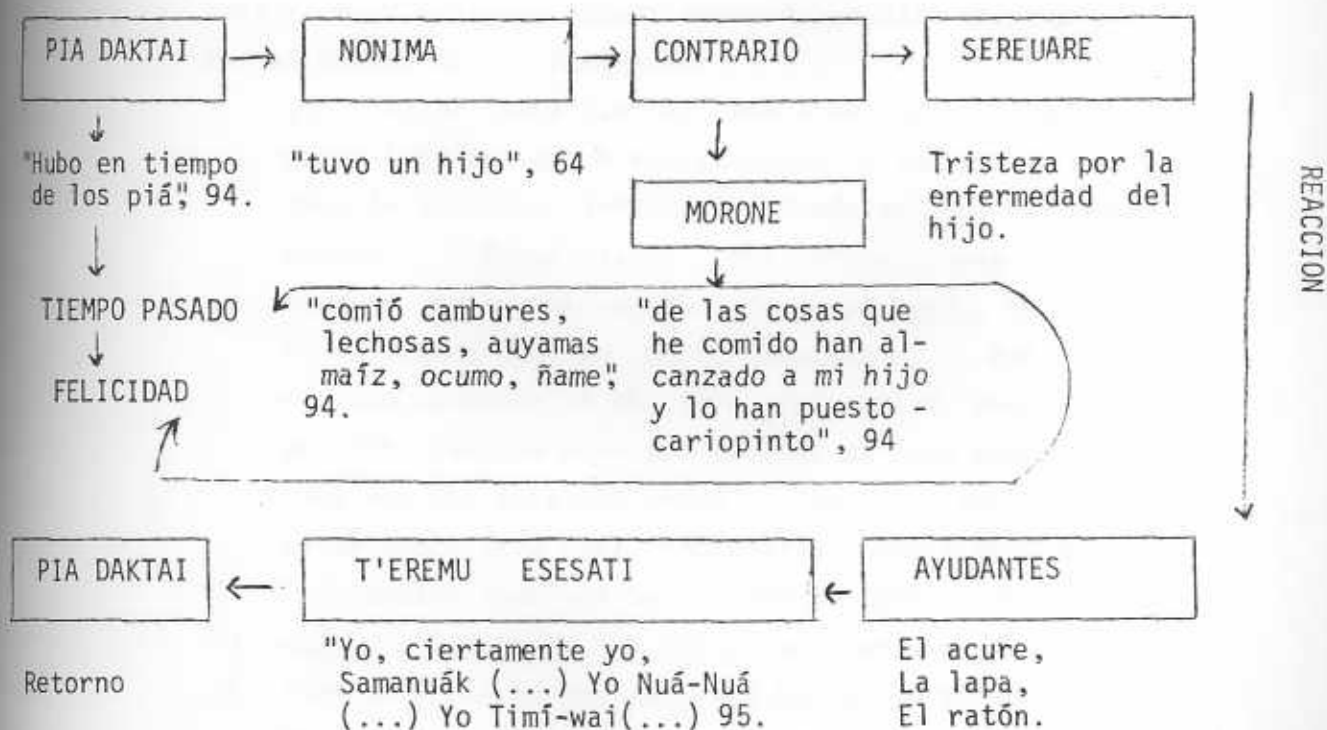
(...) "Así fue la declaración de sus nombres, que fueron diciendose todos los unos a los otros; así se dieron a conocer al declarar sus nombres, llamándose uno a uno cada jefe. Y de esta manera dijo su nombre cada uno de los que estaban sentados en su rincón. Ni uno solo de los nombres se perdió. Todos acabaron de decir su nombre cuando los picó un pelo de la pierna de Hunahpú que éste se arrancó. En realidad, no era un mosquito el que los picó y fue a oír los nombres de parte de Hunahpú e Ixbalanqué" (...) (75)

De esta forma, creemos que el esquema planteado nos ha servido para adentrarnos en el mundo cosmogónico de los pemontón, por medio del análisis de la estructura circular del mito, porque, como apunta Gutierrez Salazar:

(...) "Estas relaciones que ligán al Pemón con los seres de arriba, de los cerros, de las selvas, de las sabanas, de las aguas, del día y de la noche, constituyen la RELIGION (sic.) de este grupo humano" (...) (76)

Sin embargo, antes de concluir este estudio de los tareñ, deseamos presentar -en una forma gráfica- el esquema propuesto, tomando para el análisis el Taréñ N° 18: "Kapi dokoi tetuarimasan taremurú: Taréñ contra las manchas de la piel";

Secuencia primera de la Acción



SECUENCIAS DE LA SEGUNDA ACCION. TAREAS NOTAS

En definitiva, es un esquema que se aplica, perfectamente, a cualquier tarén, (77) porque se estructura no es otra que la basada en la expresión:

MURESAN CHI PIA-PE.

Guadalupe de Arrellano, Perpetua Taren, II.

Ybid.

El río, el aparradero, el muelle.

Cfr. I, II. (Cfr. Nro. Cuadernos de el Original).

Se planteó en la Tercera parte de la introducción.

Cfr. I, 53. (Cfr. Nro. Cuadernos y Cuadernos de el Original).

En adelante, al igual que en los Perpetua, los cited traduce del Perpetua Taren, i.e. a continuación de la transcripción indígena.

Andrew Watt de Ochoa, en "A study of social change and the emergence of religion among Venezuelan Indians", dice, al hablar de los Mohicans:

(...) "After their labors and adventures the two brothers left the earth and returned to join their father in the sun, leaving the people to cope for themselves. Nevertheless, the people remembered their ancestor's words, the words of Taren, the practice of ritual dancing as of invocation. Mohicans was the founder of the first invocation. Where, as we go, the brothers were put to bed in their father's bed (this was the original owner of the land which the people were to share in). The brothers thought what to do. Invoking their dead and he uttered an invocation telling on the children of the land, so that the water would be cold. They would not be hot and hot would be administered by cold." (...), 17. (Cfr. Nro. Cuadernos de el Original).

TAREN: NOTAS.

En la Traducción castellana:

(...) "Alude al nombre de Taren, nombre de los hijos de los cuernos, cuando se desmenuza en el cuerpo humano

- (1) Cesáreo de Armellada, Pemontón Taremurú, 11.
- (2) Ibid.
- (3) El asa, el agarradero, el mango.
- (4) Cfr., 1, 13. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).
- (5) Ya planteado en la Tercera parte de la Introducción.
- (6) Cfr. 1, 55. (Subr. Ntro. Cursivas y Comillas en el Original).
En adelante, al igual que en los Pantón, las citas tomadas del Pemontón Taremurú, irán a continuación de la transcripción indígena.
- (7) Audrey Butt de Colson, en "A study of Social change and the emergence of religion cwest among Venezuelan indians", dice, al hablar de los Makumaima:

(...) "After their labours and adventures the hero brothers left the earth and returned to join their sun father in the east, leaving the Pemón to cope for themselves. Nevertheless the heróes bequeathed them amongst other things, the forces of Tarén, the practice of ritual blowing or of invocation. Makumaima - was the inventor of the first invocation. Where, as egge, the brothers were put to boil in toad woman's pot (She was the original owner of fine wich the héroes were to steal from her), Makumaima thought what to do. Inspiration came and he uttered an invocation calling on the coldness of the flood, so that the water surrounding them should not boil and hot would be counteracted by cold."(...), 17. (El segundo Subr. es Ntro. Comillas en el Original).

En la Traducción castellana:

(...) "Alude al nombre de Chike, nombre de los Níguas. Las cuales, cuando se desarrollan en el cuerpo humano

o de algún animal sale una bolsita de agua. (V. el texto indio donde se explica.)

- (8) Potorí o Pachí según se les considere masculino o femenino.
- (9) (...) "Casi todos los animales y plantas y hasta cosas insensibles como el oro, la tierra, los diamantes... (sic) tienen su moroné o influencia maléfica, que daña a quienes se sirven de ellos o se ponen en contacto con ellos"(...), 14. Subr. Ntro. Comillas en el Original).
- (10) Armellada nos lo testimonia en el siguiente párrafo:
(...) "Es muy frecuente toparse con mujeres que parece como si tuvieran bigote pintado; pero no es eso, sino cicatrices de las incisiones o papuek en las cuales de rrama ron, miel y ceniza de abejas tostados y molidas. Querían (ahora ya no lo hacen) salir buenas mascadoras de kachirí"(...), "Caras y caretas de los Indios Pemón", En: V.M., N° 211, 254.
- (11) Para más información V. Angel Rosenblat, La Primera Visión de América y Otros Estudios , "Sentido Mágico de la Palabra", 65-101.
- (12) Hay que resaltar el hecho que el indio siempre ha distinguido el resultado de la medicina vegetal y el logro del tarén, al cual le han dado mayor importancia en sus curaciones.
- (13) Es la aplicación de la teoría de Jean Peaget, Cfr., introducción: "El concepto de hombre"
- (14) Cfr., José Luis Alvarenga, "Introducción al sentido de la Historia en el pensamiento de Arnold J. Toynbee", 30. V. t. Cap. Cit. de este trabajo.
Con relación a esta concepción circular del tiempo mítico, veremos, seguidamente en el análisis, la estructura circular

de los tarén. Es esta la razón del anhelo, del retorno, del deseo de la vuelta a PIA DAKTAI.

- (15) Emasensén Tuarí dice que:

(...) "Los ensalmos son particularmente necesario para ciertas ocasiones, en que el indio es o se considera más débil ó más atacable por los males ó por ciertos seres invisibles de los tantos que pueblan el mundo. Estas ocasiones generales son tres: primera, al hacer se púber la mujer; segunda, desde el momento en que por el matrimonio se comienza a ser padre ó madre de familia hasta que ya el hijo es talludo; y tercera, cuando algunos de nuestros parientes muere y durante el período, más ó menos, que dura la descomposición cadavérica. Con los ensalmos en la memoria, los extraordinarios cuidados, que deberían ser tenido en cuenta en las ocasiones referidas, quedan reducidos a muy poca cosa. Y se puede hacer una explosión, se puede comer gusano de moriche, se pueden cortar árboles, etc., porque se es verdad que todas esas cosas son nocivas al recién nacido, también lo es que los ensalmos neutralizan sus efectos. Es como dejarse morder de una culebra, pero aplicando inmediatamente al contra veneno. "(...), "Del campo etnográfico: los ensalmos de los indios pemón, (Gran Sabana-Estado Bolívar)", En: R.N.C., N° 64, 81 y sig.

- (16) La Biblia para Latinoamérica, 5.

- (17) Con relación al soplo, nos informa Armellada que, no se salen:

(...) "Nunca de la boca, sino de la nariz. De ahí que entre ellos el nombre propio y usual es el de Tarén, soplo. Tarembá, soplar, es palabra exclusiva de este acto, no aplicable al soplar común para apagar o encender un fuego o cosas semejantes." (...), Ibid., 80 y sig. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original)

- (18) También:

(...) "Algunas veces se ve que el ensalmo o ensalmación se hace masticando ciertas sustancias y escupiéndolas luego de una manera especial (para la que no encuentro palabra apropiada) como empolvoreándola, sobre la persona o cosa ensalmada. Así, por ejemplo, aparece que las hijas Rató (ser imaginario acuático) se arrancan una borla de su mosá (guayuco femenino abalorios y sonatijas), la mastican y salpican con ella al indio, que comienza a ver el agua como no agua." (...) Ibid., 81.

- (19) Cfr., pp. 131-133: "Tarén para no caer en la pereza".
- (20) Cfr., pp. 216-218: "Tarén para echar fuera la loquera".
- (21) En conversación con el P. Armellada nos ha dicho que los tres tarén escogidos como muestra, son malefícos.

Por la presencia de elementos contrarios: Piaimá o Taitai; - Anchikirán ó Makunaima se produce una ruptura de la época de felicidad (Pia-Daktai) y se ocasiona una reacción ante los - elementos perturbadores y ante el Sereware. Gracias a la presencia de los Ayudantes: Parantarai, Kambechike, Seré-Seré, Araña, Embukichima y Munak.

- (22) Cfr.; punto 5-C, de esta introducción a los tarén.
- (23) C. pp. 39-43: "Waipa-Yurí habla de los tarén maleficiosos".
- (24) Jacinto de la Serna, Manual de Ministros de Indios para el conocimiento de sus idolatrías, y extirpación de ellas, Capítulo XIII, 5, 381. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).

Continúa el texto:

(...) "Ese tal, por mejorar su suerte en la transmutación, que ya le parecía estaua cercana; por aplacar los Dioses, y captarles la benevolencia, y asegurar buena suerte, se apartó de la conversación de las gentes, dexó su casa, y su muger, y se retiró a hazer vida solitaria(...) trató de uiuir en castidad y abstinencia, é hizo su habitación sobre vna piedra, que en aquel tiempo estava dedicada para actos penitenciales, Tehuehuetl"(...), Ibid. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).

- (25) Ibid., 413 y sig. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).
Nótese que, en estos ensalmos, al igual que en nuestros tarén, se practica: -La exaltación del yo: (...)

"Yo soi el que Hablo"(...), exaltación de la génesis verbal.

-El soplo, indicado por Jacinto de la Serna, en la interpolación, a manera de explicación, entre los dos textos:(...) "le da con su aliento en la cabeza"(...)

-Invocación a los antepasados:(...) "Atiende á lo que te digo, madre mia la de la saya de - piedras"(...)

También debemos resaltar que, como en todo el mundo náhuatl, encontramos una constante alusión al Viento, Ehécatl, al fue go, a los cuatro soles, o formación del mundo, y al número nueve.

Para mayor información, v.: 2, 3, 4, Capítulo XX, 414-417, y t.: Capítulo XXI: "En que se prosigue la materia de las curaciones supersticiosas de los indios".

417-421; Capítulo XXII: "En que se prosiguen otras curaciones supersticiosas", 421-425; Capítulo - XXIII: "De otras enfermedades, y curas supersticiosas, princi palmente tocantes á los huesos", 425-427.

Audrey Butt de Colson, en Ob. Cit., dice que:

"Tarén invocations (ritual blowing), are used for a wide variety of activities, from killing to curing, gain ing love and luck to sending misfortunes and sickness. There are many invocations for succes in obtaining food. Butt: "Akawaio charm stones" (Folk: 8-9, 1.966/ 67) - relates the association between particular species and stones among the Akawaio and their treatment by invocation. We extended this work and found among the Pemón that it is the master spirits of the relevant species who are attached to these stones and who render them "spirit centres". These master spirits (chiwón) are the same as those whom the shaman contacts. The connection between a species is explained by its appearance, the place it is found in or by associatio in - dreames". (...) 31.

- (26) "Cosas de los Indios. Las Letras del Ensalmé", En: V.M., N° - 180, (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

- (27) "Literatura Indígena en Venezuela", En: Ultimas Noticias, 19 de setiembre de 1976, 8.
- (28) Recuérdese que:
 (...) "Todo piá trata vengar los daños hechos a sus descendiente cortados, estrujados, maltrechos, muertos, - causando un moroné o mui (mal o maleficio) en los retoños o descendientes del heridor, matador, etc." (...) Armellada, Art. Cit., 88. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).
- (29) Este cuento ya fue analizado en el Capítulo dedicado a los pantón,
- (30) Debe resaltarse que Piamá, en este tarén, mantiene todas las características estudiadas en los pantoní.
- (31) Nos lleva al mundo de la maloca "picuda y redonda".
- (32) "ahora", Diccionario..., 143 Es decir, gracias a la existencia de tantos males particulares -que se convierten en específicos: moroné- se llega a la situación del mundo actual - donde están los SEREWARENKON: los seres actuales.
- (33) En este versículo podemos apreciar lo que Angel María Garibay ha llamado Paralelismo, es decir:
 (...) "armonizar la expresión de un mismo pensamiento en dos frases que, o repiten con diversas palabras la misma idea (sinonímico), o contraponen dos pensamientos (antitético), o completan el pensamiento, agregando una expresión variante, que no es pura repetición (Sintético)" (...), Historia de la Literatura Náhuatl, 1, 65. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).

Cuando el narrador propone: "Se acongojó, se entristeció, se puso pálido" (...), nos está utilizando este recurso litera-

rio que apreciamos tantas veces en la lírica náhuatl. Re-
cordemos, a manera de ejemplo, el poema de Nezahualcóyotl:

(...) "No para siempre en la tierra:
sólo un poco aquí.
Aunque sea de jade se quiebra,
aunque sea oro se rompe,
aunque sea plumaje de quetzal se desgarra" (...) (Tomado de Ms. Cantares Mexicanos, fol, 17 r., v. Miguel León Portilla, Trece poetas del mundo azteca, 66.)
donde, por medio de un paralelismo sintético: jade, oro, quetzal: → se quiebra, se rompe, se desgarrar, nos lleva a la representación de la vida sobre la tierra (In tlalticpac)

(34) Un piache que, al igual que le resto de las naciones indígenas:

(...) "maintain their own forms of contact and dramatize the world view of their fellow tribesmen in the course of it. They bring down spirits of various tribes to their seances, and then speak and sing through the characteristic style" (...), Audrey Butt de Colson, Intertribal trade in the Guiana Highlands, En: Antropología, N° 34, 7.

(35) Cfr. Cap., Análisis de los Pantoní.

(36) En este momento, tomando como base las citas de los tarén 68 y 80, podemos afirmar las características planteadas en los puntos: 5-C y 5-D, en cuanto a la similitud y a las relaciones o contacto entre los seres, porque, en definitiva:

(...) "Todo acontece en el AHORA es una repetición actualizada de algo ya sucedido PIA DAKTAIK" (...), María no Gutierrez Salazar, Ob. Cit., 51.

- (37) La Biblia para Latinoamérica, lra. y sigs.. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).
- (38) Ibid., 5.
- (39) Ibid., 703.
- (40) Popol Vuh, (1965), 23.
- (41) Ms. Cantares Mexicanos, fol. 9, V. A.P.I., 25 Tomado de: Miguel León Portilla, La Filosofía Náhuatl, 143.
- (42) José Martí, "Boletines de Orestes", (1875), En; Obras Completas, Vol. III, 407.
- (43) Ibid.
- (44) Rubén Dario, "Palabras Liminares", En: Prosas Profanas, 10.
- (45) Cfr., 5-A, y , también, recordemos que los nombres se dicen en forma rápida para que los demás no los entiendan.

Además, (...) "en el concepto de los indios pemones(...) el piã, cuyo nombre se voceó, se hizo presente en la persona en salmadora, no por una encarnación, o por una posesión espiritual, sino sencillamente por la fuerza mental o psicológica. O, si lo preferimos, el ensalmador fue mental y pasajeramente el piã nombrado, con cuyo nombre se enmascaró mentalmente, y cuyas propiedades o características quiso atraer.

De ahí que el soplo, que dijimos solía acompañar al en salmo hasta constituir el nombre original en pemón, no sea bucal, sino nasal. El primero procede clarísimamente del pecho-vientre; pero el segundo parece fluir de la cabeza, "donde reside la idea, la personalidad mental." (...), Arrellada, Art. Cit., 89 (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).

- (46) Debemos señalar, asimismo, que en este versículo se testimonia lo que apuntábamos como característica, N° 7 de los Ta-

rén.

(47) Es decir, donde podemos corroborar el punto N° 6 de las ca
racterísticas.

(48) Es un fenómeno que ha sido observado a lo largo de la histo
ria de la cultura, tal como lo apunta E. H. Carr, en su li
bro ¿Qué es la historia?:

(...) "Las visiones poéticas de un futuro mejor revistie
ron la forma de visiones de un retorno a una edad áurea
pasada visión cíclica que asimilaba los procesos de la
historia a los propios de la naturaleza. La historia
no iba a ninguna parte: como no había sentido de pasa
do, tampoco lo había de futuro." (...), 148.

Tal como lo plantea el citado autor, Virgilio, en su "Eglo
ga Cuarta" nos presenta la formulación de una "idea clásica
de un retorno a la edad de oro" (...), 149.

Dice el texto de Virgilio:

(...) "Ya llega el último tiempo augurado en el canto

/Cumano:

un alto orden de cosas nace del todo en el mundo;
vuelve también ya la virgen, vuelve el Saturnio

/reinado;

ya de lo alto del cielo desciende una nueva pro-

/genie.

Tú, pues, oh casta Lucina, protege a ese niño que

/ahora

va a nacer, y con el cual tendrá fin la raza de

/hierro

y surgirá la de oro en el mundo; tu Apolo ya rei-

/na"

(...) Virgilio: Egloga Cuarta, vv. 4-10.

(Trad. Basilio Tejedor).

- (49) Cfr.: 2-A.
- (50) Nos referimos, específicamente, al Tarén N° 80.
- (51) Versión directa del texto griego por Basilio Tejedor. La I-líada, Libro Primero, versos: 1-5 y 8-10. Tomado de: Mate-rial de Lectura para la Literatura Grecolatina (Literatura General I) dictada por el traductor en la Escuela de Letras de la U.C.A.B..
- (52) La Odisea, 7.
- (53) Ibid., 3.
- (54) Poema de Mio Cid, 167. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).
- (55) Ibid., 226.
- (56) Ibid., 299.
- (57) La Canción de Roldán, 342.
- (58) Los Nibelungos, 29.
- (59) Ibid., 463.
- (60) Orlando Furioso, 3.
- (61) La Araucana, 156 y sig..
- (62) "Corrido del Matrimonio", Compilado y transcrito por Morella Salas León, En: Poesía Folklórica Venezolana: El Corrido, (Trabajo de Grado para optar al título de Licenciado en Le-tras, U.C.A.B., 1979), 62.
- (63) "Las categorías del relato literario", En: Análisis estructu-ral del relato, 155-192.
- (64) Cfr.: "Lo contado".
- (65) Todorov, Art. Cit., 163.
- (66) Barthes habla del mito como de un sistema semiológico segun

do. Es decir, como de un hecho de habla que participa si multáneamente de la diacronía y la sincronía. Como signo múltiple que alude a un contexto inmediato, siendo una con junción de significante y significado para emitir mensajes en un momento dado, pero además, y aquí la segundidad, como sirve para explicarlo todo en cualquier época y lugar es for ma abierta a ser asumida por la comunidad. Es entonces sig nificante en un segundo nivel de lenguaje.

Linguísticamente es un lenguaje robado. Es un metalengua je. En él se presenta la significación habitual más otra.

El mito: expresión de la antropología, la cosmogonía, la religión, etc., en suma, la totalidad cultural de una comuni dad, es un universo semántico organizado. Una estructura autónoma de creación colectiva, que puede desjagarse en uni dades participativas. V. Roland Barthers, (coaut.): Del mi to a la ciencia.

- (67) Cfr.: A. J. Greimás, "Elementos para una teoría de la inter-pretación del relato mítico", En: Ob. Cit., 45-86.
- (68) Siempre para ayudar, Cfr., 4, : U-KE-RIMA-KE.
- (69) Cfr.: 7.
- (70) Es la teoría propuesta por Alejo Carpentier en: Tientos y Di-ferencias, al hablar de los "Contextos de distancia y propor-ción", (Cfr.: pp. 26 y sig.). En nuestra historia literaria podemos ilustrar esta constante desde los Cronistas de Indias: Juan de Castellanos , en la "Elegía XIV Elogio de la Isla Margarita", de sus: Elegías de Varones Ilustres de Indias, e-xalta la geografía, en su comienzo, a manera de ubicación es pacial de la acción que se va a desarrollar, (Cfr.: Elegias de Cubagua y Margarita, 52); José de Oviedo y Baños, en la :

Historia de la Conquista y la Población de la Provincia de la Provincia de Venezuela, Capítulo VII, brinda una magistral descripción de la ciudad de Caracas, (Cfr.: Ob. Cit., 420 y sig.)

También los viajeros, donde encontramos la base de nuestra nacionalidad, ofrecen una descripción de la constante relación entre el hombre y la naturaleza. Bastarían los nombres del Conde Louis Philippe de Segur, con su Mémoires du Souvenirs et anecdotes, J.J. Dauxion Lavaisse con su Viaje a las islas de Trinidad, Tobago, Margarita y a diversas partes de Venezuela en la América Meridional, Alejandro de Humboldt: Viaje a las regiones equinocciales del Nuevo Continente, Francisco de Pons con su obra: Viaje a la Parte oriental de tierra firme en la América Meridional; Eugene Chiron-Montauban con sus : Viajes por el Orinoco: de Angostura a Río Negro y James Mudie Spencer: La tierra de Bolívar, entre otros.

Sería innumerable la lista que podríamos presentar en este aspecto; sin embargo, no podemos olvidar los nombres de Bello, en el neoclasicismo, la obra del romanticismo venezolano -Maitín, Lozano- como tampoco a Gallegos y José Eustacio Rivera, o ese largo siglo de las novelas hispanoamericanas, donde:

(...) "se los tragó la montaña, se los tragó la pampa, se los tragó la mina, se los tragó el río" (...), Carlos Fuentes, La nueva novela hispanoamericana, 9.

(71) Art. Cit., 8.

(72) Popol Vuh, (19.65), 59.

(73) Ibid., 66.

(74) Ibid., 70.

(75) Ibid., 81.

(76) Ob. Cit., 52.

(77) Y, también, a las tradiciones, en general. Por ejemplo, tomando "El alacrán de Fray Gómez", incluida en Las : Tra-
diciones Peruanas de Ricardo Palma, encontramos que el ini-
cio de la misma:

"Principio, principiando;
principal quiero,
por ver si principiando
principiar puedo"(...), 92.

nos remonta a lo expuesto en la "Introducción Juglaresca"
de la épica.

El anhelo de los tiempos pasados, en los pemontón:

PIA DAKTAI, lo ejemplificamos, asimismo, en el inicio del
discurso, expresado por medio del "latinazo":

(...) "In diebus illis"(...), (Ibid. Subr. Ntro. Cursi-
vas en el Original).

Al tratarse de una tradición, fundamentada en la historia
-usando como fuente las "crónicas conventuales"- y la tradi-
ción en sí, Cfr.: Ob. Cit., 93, nos ofrece una mezcla de --
realidad y fantasía, lo cual nos lleva a la expresión de lo
real maravilloso -elemento propio de la cultura hispanoame-
ricana- y a la misma concepción del tiempo heterogéneo: U-
nión del ayer con el hoy (tiempo en el cual se recrea la -
tradición, en sí, a partir de la p. 95).

El tercer género mayor de los puemón: los Ekare, ha resultado
interesante, hasta hoy, para quienes estamos interesados en la literatura
indígena Nacional, entre otras razones, porque César de Arvela-
do, al estudiar de las manifestaciones puemón, no había efectuado ningún
estudio, de los "relatos verdaderos". (1)

En este nuevo testimonio de la creación literaria de los habla-
dores de la Gran Sabana hemos podido detectar los siguientes caracte-
rísticos:

Los Ekare, a diferencia de los puemón (cuentos), son narraciones
verídicas.

Es decir, los ekare pueden convertirse, con el correr del tiempo,
en mitos o leyendas. (...)

"Ampliando y aumentando. ... De ahí que no siempre
sea posible establecer una línea divisoria" (...)

Etimológicamente, la palabra ekare, significa:

"Noticia, rumor, noticia" (...)

Después de Arvelado que, el verbo reflexivo: EL-EXARE-NE (KI); no es
más que:

EKARE: NARRACION VERDADERA.

"Confianza a una boca verídica y realista
profesora" (...)

La relación que guarda con la "confesión confidencial" de el y del

El tercer género mayor de los pemontón: los Ekaré, ha resultado desconocido, hasta hoy, para quienes estamos interesados en la Literaturas Indígenas Nacionales, entre otras razones, porque Cesáreo de Armellada -compilador de las manifestaciones pemontón- no había ofrecido ningún muestrario, de los "relatos verdaderos". (1)

En este nuevo testimonio de la creación literaria de los habitantes de la Gran Sabana hemos podido detectar las siguientes características:

- 1.- Los Ekaré, a diferencia de los pantón (cuentos), son narraciones (relatos) verdaderos.

Es decir, los ekaré pueden convertirse, con el correr del tiempo, en cuentos o leyendas: (...)

"Ampliados o exagerados. De ahí que no siempre será posible establecer una línea divisoria" (...)

- 2.- Etimológicamente, la palabra ekaré, significa:

"Noticias, rumor, doctrina" (...) (2)

y nos dice Armellada que, el verbo reflexivo: ES-EKARE-ME (KI): no es otra cosa que:

"Confesar a otro cosas vergonzosas y ocultas: confesarse" (...) (3)

definición que compara con la "confesión confidencial" del fiel y del -

cristiano al sacerdote:



(...) "que nos administra el sacramento del perdón!" (...) (4)

Desde este punto de vista, en este género, hemos podido observar un "tono confesional" ligado, en lo más íntimo del ser pemón, a sus aventuras, ubicadas, la más de las veces, en un escenario natural: Tei.

En el comienzo de esta investigación, apuntábamos que el indio es un ser nómada, que cambia constantemente de vivienda. (5)

3.- Por esta razón, uno de los temas centrales de los ekaré es el viaje, porque como apunta Armellada:

(...) "es muy fácil comprender que el tema de los viajes fuera en tiempos antiguos y aún siga siendo el más preferido entre los pueblos ágrafos y sin medios de comunicación. Entre ellos es natural que el hombre muy viajado ocupe el lugar que entre nosotros ocupa el hombre muy leído" (...) (Subr. ntro. Comillas en el original). (6)

En Raices, de Alex Haley, funciona el mismo contexto de estimación del saber en base a los viajes. Cuando se cuenta la historia de Xunta, en Juffure, la aldea, se ve la ansiencia de los niños por llegar a la edad adulta, además de percibirse la admiración que profesan a dos tíos, sabios por viajeros:

Por ejemplo, en el Capítulo 17, dice Kunta:

(...) "Nuestro tíos no han tomado nunca esposas nunca porque su amor por los viajes es - demasiado grande (...) Durante lunas enteras, viajan bajo el sol y duermen - bajo la luna. Nuestro padre dice que han estado donde el sol quema sobre la - arena interminable, una tierra donde no llueve nunca. En otro lugar al que - fueron -dijo Kunta- los árboles eran de follaje tan espeso que los bosques eran oscuros como si fuera de noche en pleno mediodía." (...), (7)

Asimismo, hemos podido corroborar que otro de los temas es el - de las guerras de los pichaukók, entre ellos mismos o con los pemontón, en forma de "relatos verdaderos". Estos lances que también, hemos visto en otros géneros nos recuerden el concepto de las "guerras floridas" entre los náhuas; aquellas reseñadas por Jacques Soustelle, ya que: yao-yótl -la guerra- para el pueblo azteca constituía un elemento muy importante dentro de la estructura social de estos indios, relacionado, a su vez, con una concepción religiosa: El hombre tiene como principal función dar alimento a los dioses, es decir: INTONAN INTONA TLATHECUHTLI TO NATIUN, (8) por medio del líquido precioso: CHALCHIHUATL, (la sangre humana).

Este sentido sagrado de la guerra, entre los aztecas, se encierra en una red de convenciones y se reduce a:

(...) "una especie de duelo organizado para el servicio de los dioses" (...) (9).

En el otro sentido, el político, la guerra azteca constituye - una crisis, igual a la producida entre los pemontón y pichaukók, cuando relatan las luchas entre los primitivos habitantes. (10)

4.- Arribamos a esta concepción, los ekaré se nos ofrecen como el testimonio verdadero, objetivo, de los hechos donde el creador (a veces narrador: emisor) logra un proceso continuo, un diálogo entre el presente y el pasado, porque ilumina con el conocimiento de estos hechos el problema del presente, como diría Carr:

(...) "sólo podemos comprender plenamente el presente a la luz del pasado". (...) (11)

Un pasado que, para ellos, es la raíz, el punto de partida, el fundamento de la vida actual.

Este género no se nos ofrece desconocido en el panorama de las letras prehispánicas, donde el sentido de la historia aparece como telón de fondo en todas sus manifestaciones literarias; porque sencillamente, el tema de todos ellos son los "hechos" -reiteramos- acaecidos en "Aquel Tiempo" relacionados con "Este Tiempo": PIA DAKTAI ←---→ SEREUARE.

Es esta, también, la razón para afianzar el punto primero: la mezcla de géneros, por una parte, y la conversión de uno en otro (12). Fenómeno ocurrido, asimismo, en otras culturas, por ejemplo, Garibay - apunta que:

(...) "En camino ya de convertirse en relato, o de insertar algún largo poema, los primeros traductores de los Anales en

pinturas tienen algunas breves amplificaciones que dan mayor campo a la creación de la prosa histórica" (...) (13)

Porque, al igual que en los ekaré pemón, en estas sagas, (14) las noticias relatadas involucran algún mito que ya ha sido cantando en antiguos poemas o leyendas.

Es decir, a nuestro parecer, en los ekaré se produce, nuevamente, una fusión del mito con la historia.

El ejemplo de lo antes dicho lo tenemos en: "Arauta-Meru pon-kón ekaré: Relato de los habitantes en Arauta-Merú".

5.- Entre los ekaré podemos encontrar: Antiguos y recientes; De los primeros tenemos el: "Aeketon evedoikasak maipa yek puek ekaré: Relato del viejo que se quedó colgado de un guamo", y de los segundos, el ya citado: "Pantón neke, Dairen pona etesakok ekaré".

Asimismo, podemos apuntar que: algunos, al finalizar "lo contado", indican la fuente que les relató el ekaré, es decir, el emisor, - la más de las veces, Ernesto Pinto,- y en otros concluye simplemente, - con "lo contado" sin testimoniar quien narró el ekaré.

De esta forma, habiendo expuesto algunas de sus características, pasaremos al análisis de los textos:

Al Primer Ekaré:

"Relato del viejo que se quedó colgado de un guamo", aplicare--



mos el esquema sociológico utilizado para el estudio de los pantón, porque como apunta la Nota Explicativa:

(...) "son muchas las informaciones que este relato nos brinda sobre las costumbres de los indios pemón" (...)

Así, en el análisis textual podemos ubicar el tema en el espacio mediante la presencia del mundo geográfico, el cual podemos detectar por medio de los siguientes pasos:

1.- La mujer más anciana dice al marido:

(...) "No podéis estar conmigo; debéis iros y habitar en otro lugar" (...)

2.- Ante esta solicitud:

(...) "se fueron por allá a vivir en la selva" (...)

3.- Posteriormente, por la falta de bastimento, (15) aparece un elemento opositor, contrario: El hambre; el cual les induce a realizar otra acción:

(...) "comenzaron el regreso" (...)

4.- (...) "encontraron un árbol muy alto de guamo cargado de fruto" (...)

En este momento se inicia el desarrollo de la acción principal, cuyo tema central es: El viejo se sube al árbol para tomar los frutos y se queda colgando. Un tema real que sucede mediante la intervención de una serie de elementos "niveladores" propios de la naturaleza de la

Sabana.

En este orden de ideas, el tema -aunque ubicado en el tiempo- pertenece al pasado -representado por la indumentaria (guayuco largo) - que lleva el anciano- puede ser actual. Y, es aquí, donde podemos detectar las costumbres de la época:

1.- Cuando el viejo afirma:

"Espera ahí, voy a cortar algunas ramas" (...) y cortó una de las - ramas; y su mujer se puso a coger la fruta mientras el viejo se bajaba" (...)

(...) "Masá, i-pantá s-aketainá, tuaré tepó, maipá dek poná yenkupué. Teukín i-pantá - sa-aketipué ya-re; i-nopui-ya-wi amikú puek atapichi-
pué, ayeketón uté taná"(...) (Subr. ntro. Comillas en el Original).

nos remonta a la usanza, entre los indios, de cortar los árboles cuando - van a tumbar alguna fruta. (16)

2.- El narrador por detrás, nos dice que:

(...) "en aquel guamo había no pocas hormiguitas. Y, al comenzar a picarlo, dijo el viejo: ¡Ay, ay, ay; hay muchísimas hormigas.- Y haciendo esfuerzos decía: ¡Ea, ea, para que yo sea buen cazador, para que yo sea bien fuerte y para tirar desde la picota de los - árboles a las pavas" (...)

(...) "Menurí yamá ichipué yei - puek. Ti-chipo-pueti toda yenín, jaká, manaré pra menurí man! taurepué-ya - aeketón-da, jeus, eus, iwo-
nek-pe e topé, kiné-pe e - topé, katawón worá pakamanín-pe" (...) (Subr. ntro. Comillas en el Original)

demostrándonos la creencia del indio que, cuando las hormigas le pican, - adquieren fortaleza y, además, se convierten en buen cazador. (17)

3.- El indio se resbala y dice:

(...) "Qué susto, me estoy cayendo"
(...)

(...) "¡Tereu! ¡Ukó enadai!"
(...)

(Subr. ntro. Comillas en el Original).

Pero gracias a su guayuco, elemento que nos connota un tiempo pa
sado, reiteramos, cuando los indios usaban esta prenda; sabemos que:

(...) "se le enrolló el taparrabos
a las ramas (su taparrabos -
era muy largo). Y así se -
quedó el viejo guindando" (...)

(...) "mueré poná nosán-pe
irapunú chipué; mueré
venai chikoropuetá -
puek atapichipue. -
¡Vedoi ! Aeketón eve-
doikapué." (...)

4.- El anciano cuelga del guamo:

(...) "Y, estando así, manoteaba como
un mono cuando se cuelga con su
cola de los árboles". (...)

(...) "¡Wadai, wadai! aeke--
tón-da taurepué, ivar-
ká tapichak waranté t-
arená puek." (...)

Este parangón nos lleva a la característica propia de la menta-
lidad arcaica: La imitación, la comparación fundamentada en la similitud;
ya que, de esta forma, ellos se explican muchos fenómenos, además, es
siempre la base de todo género literario. Por ejemplo, podemos recordar
el tarén N° 44: "Para el parto difícil de las mujeres". Tampoco pode-
mos olvidar que:

"1.- En aquellos antiguos tiempos, -
cuando los que ahora animales -
eran gente y como gente habla--
ban entre sí" (...)

"1.- Penatokok daktai, sere
ware enekton-pe nainan
t-eseurumasan-pe ichi-
yaktai"(...) (18)

y, también, en la "couvade" una de las restricciones es la abstinencia de
carne de mono porque, de lo contrario, el niño comenzará a ir de brazo -

en brazo; así como los monos saltan de rama en rama en los árboles.

5.- El ekaré concluye:

(...) "Quédate con este relato, cógelo para canto tuyo; esta tan pequeña cosa, - que yo te he contado." (...)"A-yekaré-pe a-pantoní-ni-pe-re, anunké, u-n-ekamá manarén-pe-re tisé."

En este final podemos apreciar dos cosas: Primero, el narrador - en primera persona, (el emisor) evoca a un receptor (TU) a quien le obsequia el relato para que lo convierta en cuento. Por una parte, asistimos a una declaración de lo expuesto en el punto 4; Por otra, el emisor, el SAK, (19) otorga al "otro" este regalo que le mantiene vinculado con el resto de la comunidad, poseedor de las antiguas tradiciones del pueblo pemón.

En cuanto al punto tratado en la narración, podemos afirmar que: es un asunto homológico -en el sentido de Todorov- porque es un retrato - de esta nación indígena, plasmado por medio de ideas fundamentales (contenidos), evidentes, claros, directos, narrados en un tiempo cronológico - que pertenece al pasado:

"Hubo un indio con dos esposas (...)

"Pemón inchipué saknán i-nopui"(...)

que tiene que abandonar a una de ellas, y, al no poder continuar viviendo en la selva regresa -también en pasado- para producirse la secuencia principal de la acción.

Los personajes son tomados de la vida misma, donde el "relator" lo único que hace es narrar lo ocurrido, por ejemplo:

(...) "yo te he contado" (...)

exaltando, así la génesis verbal del YO. (20)

El segundo Ekaré: "Relato de los habitantes en Arauta-merú, - nos introduce en un contexto geográfico: El Salto del Araguato, ubicado, según apunta la Nota Explicativa N° 1:, como:

(...) "un raudal del río Yuruari; cerca del mismo existió un caserío de indios que llevaba el mismo nombre" (...)

Por tanto, la narración se basa en un hecho real: El merú o - salto, donde sí hubo habitantes. Seguidamente, el narrador, Ernesto Pinto, se remonta-para iniciar el relato a un pasado:

"Hubo un indio, de nombre Chanwe rián" (...)

"Pemón chipue Chanwerían it- esek." (...)

Es decir, aquí el protagonista de la acción está identificado - por un nombre: Chanwerián, (21) quien comienza la acción:

(...) "cambió la camaza de los - pescados, llamado arapué, una piedra redonda, a otro riachuelo, hacia donde se decide el Arauta merú" (...)

(...) "Mueré-da-wi morok damá pi- chawí arapué it-esek, tek amokowarí, motanepuipué da pué kuak Arauta-merú po-re i-pantaká kuak." (...) - (Subr. ntro. Comillas en el Original).

En este momento se introduce un elemento mágico, dentro del discurso: el arapué:

(...) "piedras con características muy especiales, muy redondeadas, etc., se suponen ser o tener una atracción mágica para los pescados, los venados,....., cuyo manoseo es peligroso si no se conocen las prácticas o los tarén para contrarrestar sus influencias"(...) (22)

Sabemos que el origen de estos arapué se encuentran a partir del versículo 6 de la "Leyenda XIV" de los Makunaimá, cuando Chiké:

(...) "andando por allá, hizo las piedras de los animales, las piedras de los pájaros y demás(...) yo he señalado piedras para los animales y para los pájaros y para los demás". (...) (23)

porque el hermano mayor es:

(...) "vio obligado a pensar ensalmos para todos - las cosas, para que sus hijos no sufrieran las consecuencias de los caprichos de su hermano"(...) (24)

Al igual que, podemos observar el origen de los tarén, cuando el hermano mayor dice, en el versículo 8:

(...) "Mis hijos, mis descendientes cuando ellos - se dañen su vientre por causa de las piedras de los animales, de las piedras de los pájaros y demás, yo corto ese daño, yo lo detengo, yo lo reduzco a la nada; yo, yo Makunaimpiá, Ankē-piá."

(25)

Es decir, donde el t'eremu esesatí lo pronuncia no solo como vínculo entre el PIA DAKTAI y el SEREUARE, sino como remedio para que la raza no sufra esas enfermedades producidas por la falta de respeto hacia

los seres que componen la Sabana, (potorí) quienes poseen, además, el kumí su piedra, la cual:

(...) "debe ser respetada y, de lo contrario, se su-
fren las consecuencias con la adquisición de
enfermedades." (...) (26).

Es esta la razón por la cual:

(...) "El indio aquel, después de ha-
ber manoseado la piedra de los
pescados (su camaza, la totuma
de sus bebidas), cayó enfermo.
Y fue por eso, por lo que los
dueños de los pescados le lle-
varon el alma a Chanwerían; y
desde que les cambió la camaza
a los pescados, él comenzó a -
padecer de fiebres" (...)

(...) "Morok tepû, to pichawî; to -
eoki yen, apue-puetî tepô pe
môn enapuê enek-pe. Mueré
puenisé morok damá-da t-esak
-kon-pe Chanwerían yekatôn -
apichipuê; mueré-wi yokomima-
puetî piatépue, morok pichawî
motanepue-ya kaicharé." (...)

El indio está consciente, por su creencia en estos kumí, que ne-
cesita ayudantes, por eso:

(...) "buscó toda clase de remedios;
se tomó muchas conchas de árbo-
les, también quinina, buscando
su remedio. Pero, caramba, no
se curó." (...)

(...) "T-esepiktetok-tén i-wapue-ya
tuké yei pipue-re, kinina-re
kamapueti-pue-ya, t-esepikte-
-tok-tén i-wai. Korén-né, -
yesepiktepue." (...)

Sin embargo, la única solución son los tarén, y, de allí, la pre-
sencia de piasán (ayudantes).

(...) "llamaron a un piache (...) lla-
mado Chovés. Este hizo su se-
sión de piachería." (...)

(...) "Tu-kowanpuesé-re piasán apue
mapué to-da Paula yun it-esek
Chovés neré it-esek." (...)
(Subr. Ntro. Comillas en el Ori-
ginal).

En esta sesión observamos la presencia de elementos fantásti-

cos: (27)

- los ayudantes de píasán: iai.
- los dueños de los pescados; quienes hablan:

(...) "Nosotros lo hemos adornado completamente, él ya no - regresar; nosotros nos lo llevamos para que sea nues- tro compañero, nuestro je- fe." (...)

(...) "Anté chinikutasak iná-da man, yennapō pokén pra; aré iná-da seré iná dombá-pe, iná esak-pe." (...)

(Subr. ntro. Comillas en el - Original).

Es decir que, una más, píasán se nos ofrece como punto de unión entre el cielo y la tierra (axis mundi). Y, a la vez, es la unica persona capaz de restituir la salud a Chanwerián; Sin embargo, esto no es posible y el indio muere: Se convierte en orodán o espíritu - de los ya muertos, quien queda aquí en la tierra:

(...) "en aquella arapué, que él - cambió de sitio." (...)

(...) "Arapué tau ichí mueré." (...)

(Subr. ntro. Comillas en el Original).

y, el narrador concluye afirmando que:

(...) "Esto no es cuento, es un relato o informe verdadero de ellos. Así me lo relataron Francisco y Pedro Velázquez en el lugar llamado Kariipa; el 10 de octubre de este año 1964. Esto nada más."

(...) "Pantón neké seré, dairén, to ekaré. Nawá Francisco y - Pedro Velázquez-da uré euru-mapué netai Karoipá kupué - dau 10 de octubre daktai, - 1964 konok puek. Mueré re kín."

Podemos detectar, por tanto, los tres momentos ya apuntados en los tarén:

1.- La acción de contar:

"Hubo un indio de nombre
Chanwerián". (...)

"Pemón chipué Chanwerián it-esek.-
(...)

2.- Lo contado:

Representando por el desarrollo de las secuencias del relato,
ubicado en un pasado.

3.- Vuelta a la acción de contar:

(...) "Esto no es cuento, es un re
lato o informe verdadero (...)
así me lo relataron." (...)

(...) "Pantón neké seré, dairén, to
ekaré, to ekaré. Nawá (...)
uré euromapué netai." (...)

También detectamos: Los predicados de base del relato

Deseo: Cambiar la camaza de los pescados: ARAPUE.

Comunicación: Por medio de la interacción -o participación -
ejemplificada en el piásán: Chovés- de los ayundantes o iai,
quienes entablan, en la sesión de piachería, contacto con los
"dueños de los pescados": donde, ubicados en el Nivel de la -
Narración (Dador-Destinataro), se expresa por medio del YO,
narrador de conciencia total, quien "transmite" lo contado y
un receptor que acepta el discurso, porque recordemos el final
del primer ekaré estudiado:

(...) "Quédate con este relato, cóge-
lo para cuento tuyo; esta tan
pequeña cosa, que yo te he con-
tado."

(...) "A-yekaré-pe, a-pantoní-pe-re
anunké, u-n-ekamá manarén-p-
re tisé".

El nivel Accional está perfectamente determinado por los personajes actantes; quienes, como en casos anteriores, también participan de los tres ejes semánticos:

- 1.- El Sujeto de la Narración: Chanwerián, quien presenta una -
relación de deseo:

(...) "Cambiar la camaza de los pes-
cados" (...)

(...) "Mueré-da-wi morok damá picha
wí arapué it-esek". (...)

- 2.- El Dador: Quien ofrece un relato para testimoniar que:

(...) "Hay otra piedra, la camaza
de las bebidas de los pes-
dos, que continúa en su -
propio lugar, debajo del -
Arauta-merú; pero otro de
sus ayudantes está en -
otro riachuelo, en Kumara-
kapai." (...)

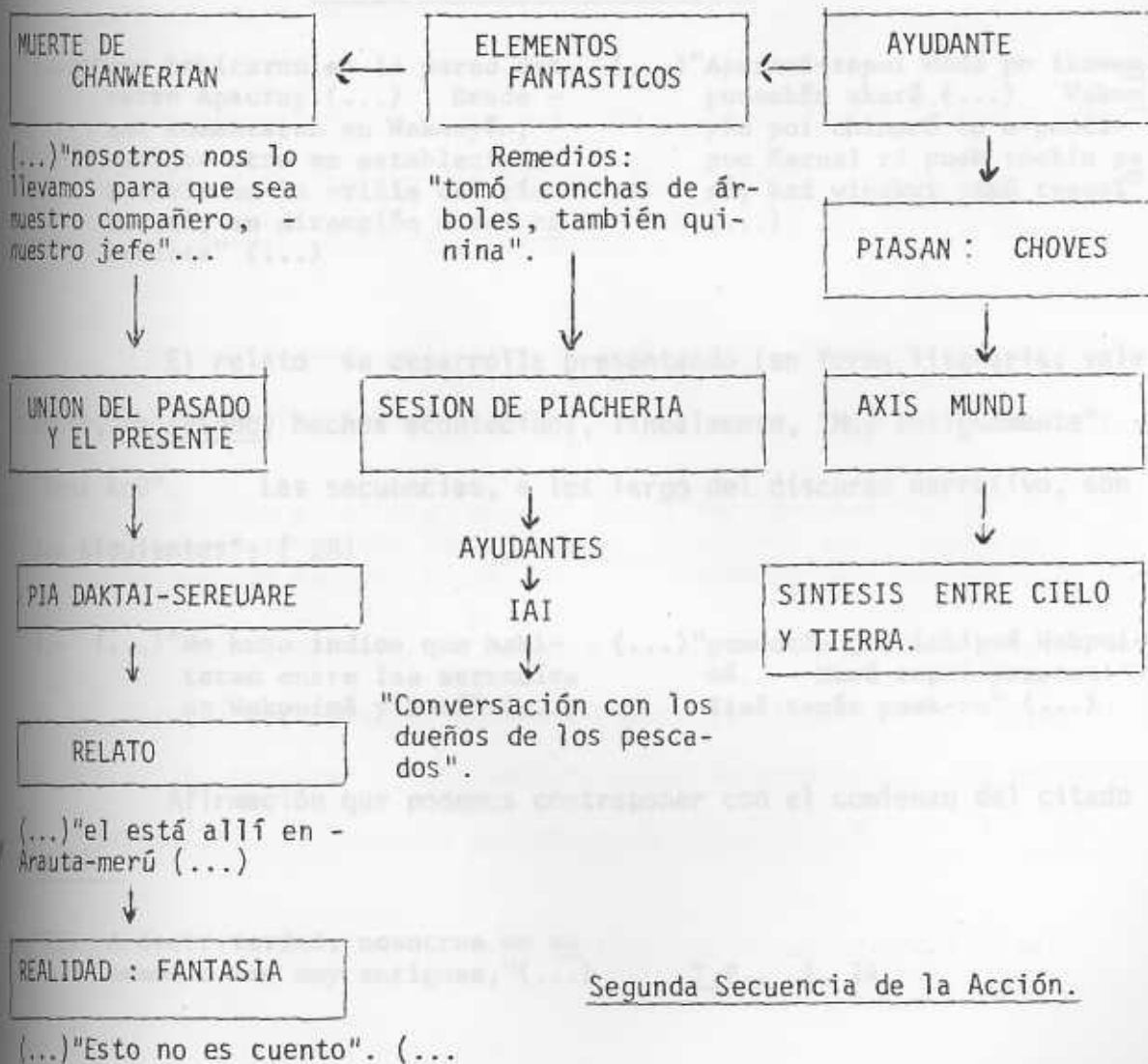
(...) "Arapué tau ichí mueré, tek-
in-motanepuipue-ya dau-re; -
tisé i-petoi to woki-yén, mo
rok woki-yén kamasa, ti-pata
sek daure ichí Arauta-merú
donó; tisé to piachitón-wi -
i-pantaka kuau, Kumarakpai -
dapón po." (...)

- 3.- El ayudante / opositor: Un moroné o enfermedad producto de
la búsqueda de:

"Cambiar la camaza" (...): ARAPUE y la ayuda ofrecida por Cho
vés, representación de elementos fantásticos propios del mundo de la
piacherfa.

- 4.- Para concluir, podemos reducir este relato, al siguiente es
quema:

Primera secuencia de la Acción



Segunda Secuencia de la Acción.

El tercer Ekaré: "Pichaukók ekaré Wonkén po: Relato de los Pichaukók en Wonkén: reitera, una vez más, el tema de los Pichaukók, ya - tratado en el Primer Cuento del Taurón Pantón, I; "De Nuestros abuelos y de los piaches".

El inicio de este ekaré nos ubica en un tiempo pasado:

"Este es el relato de los antiguos" (...)

"Seré penatokón" (...)

y, posteriormente, ubica el tema es el espacio:

(...) "que habitaron en la pared del cerro Apauray (...) Desde - que comenzaron en Wakaúyén, - uno que otro se establecieron a vivir en la orilla del río Karuai, en dirección a sus beceras" (...)

(...) "Apaurai-tepui medá po ikowam puesakón ekaré (...) Wakaúyén poi chimoró to e-pueti-pue Karuai ri puek tuekin pané, kai winekwí yamú teposí" (...)

El relato se desarrolla presentando (en forma literaria; vale decir, recreando) hechos acontecidos, linealmente, "Muy antiguamente": - "Pená krū". Las secuencias, a lo largo del discurso narrativo, son las siguientes": (28)

1.- (...) "No hubo indios que habitaran entre las serranías de Wekpuimá y Murú" (...)

(...) "pemontón pra ichipué Wekpui-má. Murú tepui yaranau: Tisé tenén puek-re" (...)

Afirmación que podemos contraponer con el comienzo del citado pantón:

"1. A decir verdad, nosotros no sa bemos cosas muy antiguas," (...)

T.P., I, 24

- 2.- El segundo elemento que interviene es la presencia de los Padres Misioneros: (...) "Patre yama" (...) (29)

De esta forma, el narrador nos dice que en esa zona hay:

- | | |
|---|--|
| (...) "indios venidos quién sabe de donde comenzaron a reunirse en Peré-parú-tei (Sabana del río del Sapo) y después en el lugar llamado Woktá donde llegaron a ser muchos" (...) | (...) "yepui rawerí, atén winenkón re-nanek anna pia-tepu Peré parú tei yairé, mueré tepó - Woktá patá puek, arine-pé t-ena-kon poná-re" (...) |
|---|--|

- 3.- Seguidamente, se narra que: "En aquellos tiempos" Mueré dak-tai", los indios de "Sabana del río del Sapo" inician una de las labores previas a la pesca: "machacar barbasco".

- 4.- Se contraponen; el entonces y el ahora: Mueré Daktai-Sereuaré, oponiendo las dos realidades:

- | | |
|---|--|
| (...) "Lo que ahora es sabana, era - entonces selva desde las orillas del río Karuai" (...) | (...) "Serewaré remontá-pé mají, tu reta-pé yepuesak Karuai poí chinoró" (...) |
|---|--|

- 5.- El narrador describe como se construye las chozas e inician sus actividades cotidianas: matar venados ; (...) "prendiendo fuego alrededor de los bosques" (...), pescar, luego de embarbascar los pescados para, después, (...) "asarlos envueltos en hojas" (...)

- 6.- En este momento se rompe el hilo de la narración, cuando:

(...) "uno de los que antes había peleado y se había huído hacia el Chirikayén, vió a uno de sus matadores, - estando él por allí y muy cerca del mismo." (...)

(...) "Mueré daktai neré karí tesa-dano-masán dombá epesak tisé mue dairé, chinté pai, Chiri kayén tatok-poi; mueré-da to weiké remapué, mueré poró - aminchá marí chimá." (...)

(30)

El matador no es otro que aquél que silba: ¡Soé, Soé !, sonido que connota, en el segundo eje de la narración, la presencia de un kanaimá.

En el primer momento, el receptor puede creer que se trata de un sueño del viejo, porque el sonido lo escucha:

(...) "al acostarse ellos en la troja del rancho, después de la cacería" (...)

(...) "tiwotoratai tapuruká tau surá puek to ataponté taná" (...)

Sin embargo, luego de despertarse, cuando habla con los muchachos para indicarles que arranquen el barbasco y lo echen en el riachuelo, oyen, nuevamente, al Soepán. El viejo reacciona y dice:

(...) ¡Cuidado somos vuestros compañeros, no somos otros!" (...)

(...) "Eké, eké; a-dombá-kon-re iná, tiarenkón neké, taurepué todá." (...)

Aquí tenemos que apuntar, recordando la caracterización y procedencia de los kanaima -según las teorías indígenas- (31) que: Los kanaimá son indios Pichaukók, cuando se origina una "mala-raza" luego de las peleas con los "abuelos". Pero, la presencia del kanaima se expresa en el siguiente versículo cuando le comunica a su mujer:

(...) "¡Caray con ellos, mi vieja, y que van a echar barbasco; y que van, caramba, a coger y a comer bastante pescado; y hablaron, caramba, de que iban a embarbasco las quebradas; caray y carambita, y que ya estamos para matar el hambre y para darnos unos buenos hartazgos." (...)

(Subr. ntro. Comillas en el original).

(...) "Aikí nairé, adá tumue puek - nairé to man, nosantón; morok damá nairé tapiché, entanán-pe nairé man; yapué nairé tamué-tuya-kón puek nairé to - nesuromai; aikí nairé-chu-chi, iwán nairé timoronkai yené - puek-pe entanán-pe nairé man!" (...)

Pero el viejo aconseja a los muchachos que anden (...) "con cuidado" (...) porque:

(...) "Los kanaima amanecieron sobre nuestras orejas; no caminéis separados" (...)

(...) "tepuse emametek, pana-puek-to kanaimá nayukapue; tepantekai pra tukaré metametai" (...)

En este sentido, debemos recordar que la recomendación está - fundamentada en la realidad, porque ellos creen que Kanaima ataca cuando van solos.

Hasta el momento, las secuencias han sido las siguientes:

"Este es el relato de los antiguos..."

"Seré penatokón"...

(No había indios en las Serranías de: Wekpuimá y Murú.)

Presencia de los -
Misioneros.

Connota:

Antes de 1929

"Mueré daktaí: En -
aquellos tiempos".

"Machacan barbasco";
"Construyen chozas,"
"Cazan Venados".

Contraposición entre
MUERE DAKTAI Y

SEREWARE.



Ruptura del discurso narrativo
por la presencia de un elemen-
to contrario-inesperado-: Kanai-
ma:

(...) "Se estaban acostando muy
tranquilos y muy lejos -
de pensar en Kanaima."
(...)

KANAIMA:
Metalenguaje incorporado en el proceso de
connotación:

Kanaima-----> Muerte.

Es decir: C : Un
E.R.C.

contenido que imbrica: La expresión, la re-
lación de los dos planos; (expresión y con-
tenido) y el contenido en sí.

SU PRESENCIA OCASIONA

Reacción del viejo:

- (...) "Somos vuestros compañeros, no
somos otros." (...)
- (...) "No caminen separados" (...)

Reacción de Kanaima:

(...) "ya estamos para matar el
hambre y para darnos unos
buenos hartazgos." (...)

7.- Seguidamente, en otra secuencia de la acción, aparece un tercer personaje: El abuelo de los pichaukók quien se acerca a:

(...) "Los que estaban majando el bar basco" (...) "pichaukok tamó, yaseratepué inek epa-pue-nán piak" (...)

8.- Entran en comunicación: Los pichaukók y los indios habitantes de Paré-parú-tei:

El pichaukók confiesa que han sido atraídos por el barbasco, porque:

(...) "Aquí (...) estáis viviendo muy bien, (...) mientras que nosotros, caramba, no estamos así por allá; nosotros hemos venido a escondidas porque, caramba, aquella nuestra mala vida me acongoja" (...) "Waki-pe nairé taré mekowanda ti akón; nawá pra iná kowamu yau pra nairé; tatamamai iná etok-da u-yewakamá yenín; seré muere-ne-pe nairé a-yeposak ina-da." (...)

Luego que la mujer del pichaukók les brindó paiwá y cocinó los wadamorí, los kuruá y "otra variedad de pescados".

9.- De esta forma, se unen los primitivos habitantes de la "Sabana del río del Sapo" con los pichaukók:

(...) "Así que muchos indios se fueron reuniendo en aquel lugar hasta encontrar el que después llamaron Wonkén" (...) "Seré waranté tuké pemontón - annapué muéré pata pona, Wonkén tatok epo-ten-kon-pe." (...)

10.- Sin embargo, el narrador caracteriza a estos habitantes como:

(...) "muy esforzado y muy peleadores" (...) "Panapankón, tambueiketón-pe to ichipué" (...)

Además de referirnos el conocimiento del arcabuz, escopeta y de la pólvora; tal como apunta Cesáreo de Armellada, en la Nota Explicativa N° 3:

"Aparece muy claro que desde tiempos muy antiguos los indios consiguieron escopetas y pólvoras; de ahí las palabras arake-pusá, arcabuz y kurupará, pólvora" (...)

(Subr. ntro. Comillas en el original)

11.- La presencia de un elemento contrario, determinante, va a ser: -
(32)
La Piachiká, o viruela. Esta epidemia acaba con todos los habitantes:

(...) "Y esta enfermedad entonces mató a muchos. Los indios se afligían haciendo de enterradores; en un mismo amanecían muriéndose muchos; otros, se caían al suelo y se acostaban sobre hojas de paruyaré; otros - los sacaban fuera de las casas y antes de que se murieran del todo, ya los estaban comiendo los perros. Otros los enterraban en pequeñas sepulturas, cuando todavía eran unos cuantos."

(...) "Yunatenán pemonton etuarima-pue; eviú tau erinesak ayuka-pueti-pue; tiarenkón ipuerén! taurepuek non po paruyaré yesan-pé tiarenkón puchipueti-pue to-da pororoi poná; yamoré erichak maré ti sé però dama-da to korochima-pueti-pue."

Manaré non takai tierenkón - yunate-pueti-pue to-da, manaré t-echi-kón yaweré." (...)

Sin embargo, no podemos obviar la descripción, de Patético realismo, la cual nos remonta a los testimonios de la crónica azteca:

(...) "Pero a otros les dieron tajos en los hombros: hechos grietas, desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquéllos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra y había algunos que aún en va-

no comían: iban arrastrando los intestinos
y parecían enredarse los pies en ellos."

(...) (33)

12.- A continuación, dentro de la "acción de contar", el narrador nos
ofrece otro dato:

(...) "al lugar en que ellos vivie
ron, los indios que los co-
nocieron le pusieron el nom
bre de wok-ta-pá (Riachuelo
del lugar de la Bebida). -
Aquí te lo digo: eso te lo
digo: eso eran porque allí
bebían muchísimo; era un
lugar de mucha borrachera,
de mucho baile, de muchas
peleas." (...)
(Subr. Ntro.)

(...) "yamoré patasek esektepué to-
remateponkón-da wak-te-pa -
kaima; wok pata-pue tatuk.
Masá pra: tanno-pé wok ení
patapué-pe ichinín, tanno-pé
etaripapuené, manunpuené, -
tambopuené-puek-re patapue-
pe ichinín". (...)

De este fragmento podemos acotar que, "estaba dicho" que eran
habitantes a quienes les gustaba la guerra y la bebida: (34)

- cuando la mujer del pichaukók cocina los pescados y les ofre
ce el paiwá. (35)
- El texto se refiere, igualmente, a la guerra:

(...) "diciendo ven acá, se moles-
taban unos a otros continua
mente". (...)

(Subr. Ntro. Comillas en el
Original).

(...) Achiké, tukai, t-omba-kon tua
rimanan-pe to e-pueti-pue!"
(...)

13.- Concluye el relato con "lo contado", en presente, en la Actuali-
dad, contraponiéndose al Mueré-daktai o inicio del mismo:

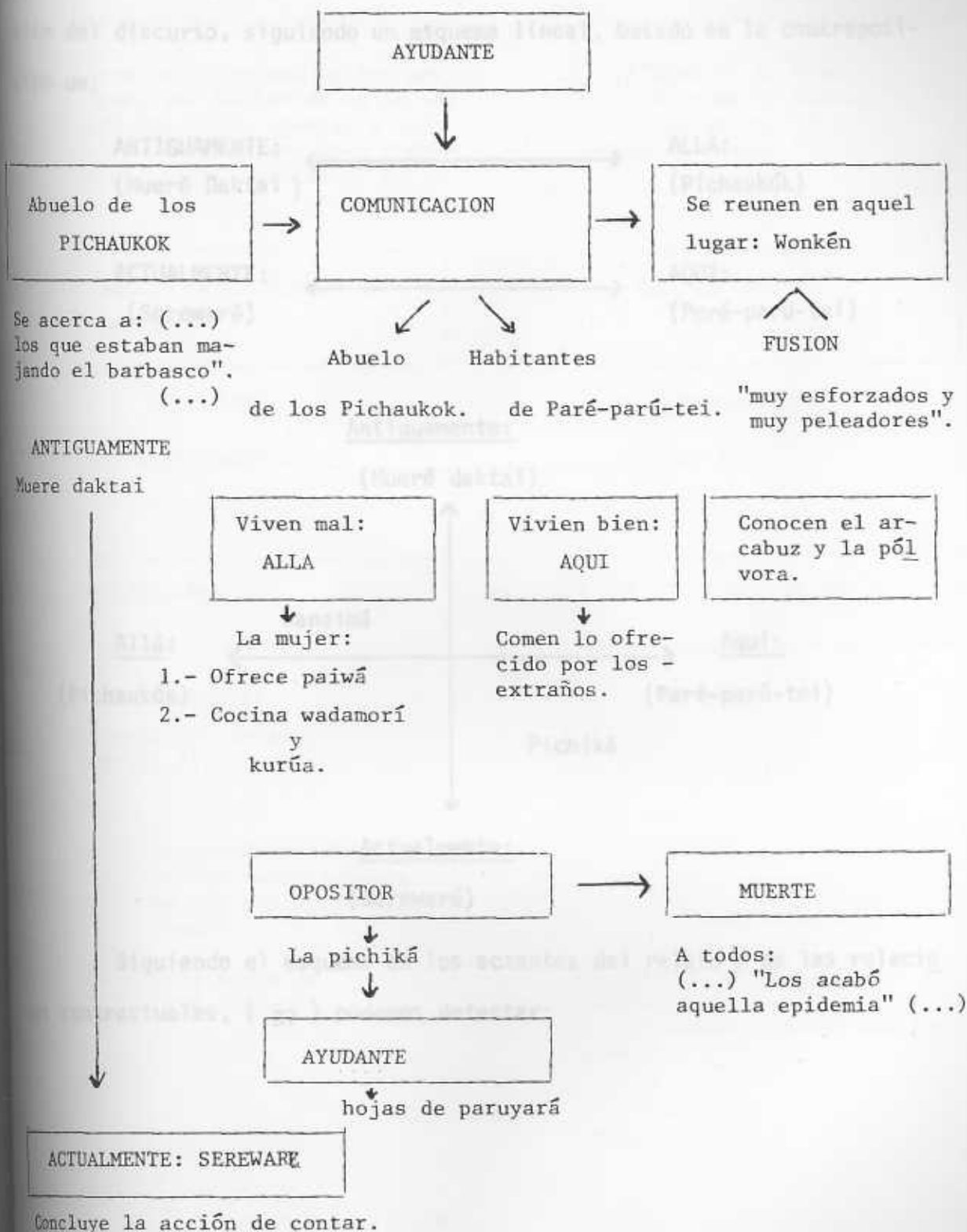
(...). Actualmente, el riachuelo -

(...) "Serewaré yapué esek-pe ichí -

Woktapá, Wotokoi-yen wik mu-
repué esek. Taurôn Wonkên
ponkôn ekarê." (...)



El esquema de esta secuencia de acciones es el siguiente:



Desde este punto de vista, hemos podido observar como los dos ejes narrativos (36) se ha visto imbricados dentro de toda la expresión del discurso, siguiendo un esquema lineal, basado en la contraposición de:

ANTIGUAMENTE:

(Mueré Daktai)

ALLA:

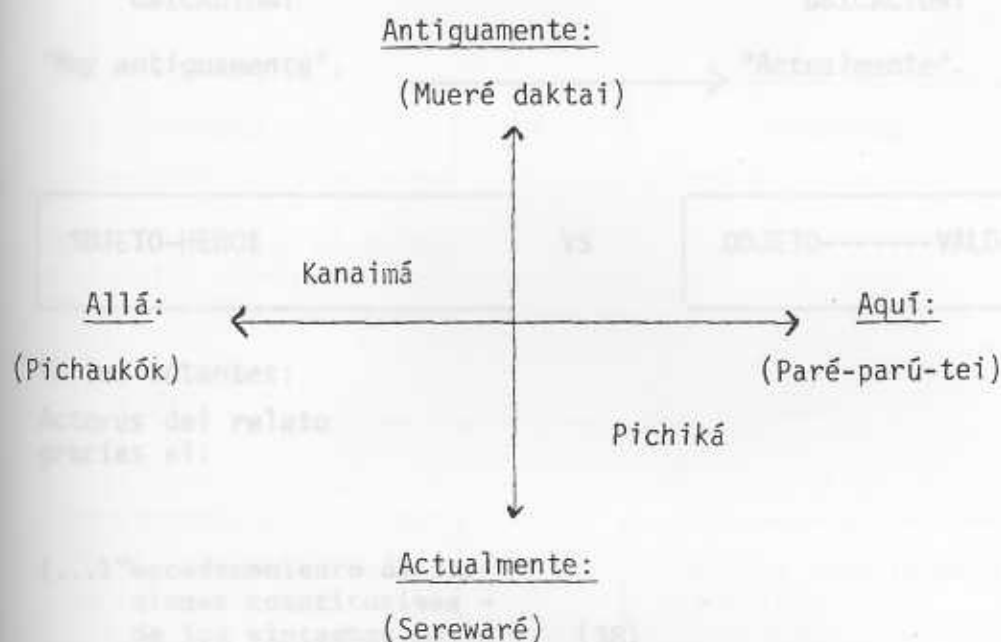
(Pichaukók)

ACTUALMENTE:

(Serewaré)

AQUI:

(Peré-parú-tei)



Siguiendo el esquema de los actantes del relato y de las relaciones contractuales, (37) podemos detectar:

1.-



"Este es el relato de los antiguos, que habitaron en la pared del cerro Apauray y que - no lo cuantan muy bien o desde el propio comienzo." (...)

(...) "Aquí te lo digo:
(...) Este es el dicho,
el relato de los habitantes de Wonkén."



UBICACION:

"Muy antiguamente".

UBICACION:

"Actualmente".

2.-



Varios actantes:

Actores del relato
gracias al:

(...) "encadenamiento de funciones constitutivas - de los sintagmas narrativos" (...)

(38)

1.- Habitantes de:
Peré-parú-tei.

Construir la ranchería en un
bosquecillo.
Cazar venados, pescar con barbasco.

2.- ~~Anda~~ hacia el Chirikayén.

3.- Pichaukók → Hospitalidad: Comer los wadamo-
rí, los karuá y otros varios pes-
cados. Beber kachirí.

4.- Presencia de la → (...) "Muchos indios se fueron -
Guerra reuniendo en aquel lugar hasta -
encontrar el que después llama-
ron Wonkén." (...)

Demostración de la "Acción de -
Contar"; fue:
(...) "un lugar de muchas borra-
cheras, de mucho baile, de muchas
peleas." (...)

III.-

AYUDANTE

VS

OPOSITOR

El abuelo de los pichaukók
y su mujer sirven, a la -
gente de allí, el kachirí.

AQUI



ALLA

"Aquí, caramba, estáis
viviendo muy bien aquí!"

"Aquella nuestra mala vida me
acongoja".

PICHIKA



DEL



KANAIMA



MUERTE:

Fin de los habitantes de
WOKTAPA.

Ubicado en el plano paradigmá-
tico, connotativo:



MUERTE.

Allá:

Aquí:

Kanaïma: Muerte
Antiguamente:
(Inicio de la -
acción de con-
tar).

Pichiká (Muerte: Fin)
Actualmente:
(Lo contado)

En definitiva, la narración, en sus tres momentos:

El inicio de la acción de contar, lo contado y la vuelta a la acción de contar, mantiene una coherencia perfecta con el versículo tercero del

Pantón: "De nuestros abuelos y de los piaches:"

(...) "3. Los Pichaukok vivían
en Kukenán, hacia el Roraima,
en Wairén, hacia Wonkén" (...)
(39)

Así como lo dicho por Cesáreo de Armellada en la Nota Explicativa, N° 1:

(...) "Este relato da por supuesto que los indios de la región de Wonkén (valle del río Karuay) pelearon con los Pichaukok. Una cosa cierta pero envuelta en muchas leyendas." (...)

Afirmación que nos testimonia, una vez más, lo expuesto antes: en los ekaré se produce, nuevamente, una fusión del mito con la historia.

Esta es una característica que se da en los relatos antiguos como el que acabamos de analizar, y, también, en los actuales: "Antasowomai ekaré, Serewaren, penatopue neké: Relato actual, no antiguo, del indio Antasowomai", donde "un hecho real pasa a ser cuento", como apunta la Nota Explicativa, N° 1 Cfr. Anexo.

También, debe verse, René Girard, Esoterismo en el Popol Vuh, donde plantea este esquema:

<u>Hombre de barro:</u>	<u>Plano Mítico:</u>	Dstrucción por desobediente, (No posee <u>palabra</u>).
	<u>Plano Histórico:</u>	Fracaso de la Sociedad: Alfarería - Cerámica.
<u>Hombre de Madera:</u>	<u>Plano Mítico:</u>	Dstrucción por desobediente, (No posee <u>palabra</u>)
	<u>Plano Histórico:</u>	Fracaso de la Escultura y del tallado.
<u>Hombre de Maíz:</u>	<u>Plano Mítico:</u>	Sangre, savia.
	<u>Plano Histórico:</u>	Dominio de la agricultura.

Este tema podemos ilustrarlo con el cuarto ekaré incluido en el apéndice: "Saremadá ekaré Roraima-kok: Relato de Saremadá, habitante del Roraima", donde el mito y los datos históricos se unen a lo largo de todas las acciones de esta narración. (40)

El mito está representado por el mismo protagonista: Seremadá, - quien realiza las siguientes fechorías:

(...)"Una primera vez mató a un indio en Morok-marú; a un indio que él había llevado a pescar lo mató con un palo. Le rompió la cabeza, y luego lo hundió en el río, le puso encima una piedra y lo dejó allá." (...)

(...)"Emadok-pé Morok merú kuan pe món ewapueya yei ke t-a-re - t-i-n-arapué konoí puek. - Mueré nakatá mo-pueti-pue-ya; muere tepai eurankapué-ya tu ná wak; muere-te-wi tek ke - takirei i-nemapue-ya." (...)

En este párrafo podemos encontrar la connotación de la técnica usada por kanaima: Atacar con un palo a la víctima inconsciente o muerto.

2.- Seguidamente, cuenta su próxima aventura fatídica:

(...) "A otro lo mató en un camino; y dejó sus pisadas para decir que el asesino se había ido - por el camino de Warai. Y - después se volvió por la paja (fuera del camino) hasta llegar a la casa de un amigo y - preguntarle: ¿El ya llegó? No, respondieron los de la casa. (...)

(...) "Mueré tepó iyaren ema ta-weré: Warayitá yenotok ta-weré i-wetepón etepué tauré-pa, ti-tapue nonka-pue-ya. (...) Mueré - wana dau tapui tak tu-petoi ka mapó pona-re: ¿Mueré niyepui? - Aké, taurepué to-da tapui tarin kón-da." (...)

Hasta el momento, el "narrador" se ha valido de un ardid literario, no se ha hablado explícitamente de Kanaima, es el mismo Seremadá - quién, a continuación, proyecta su culpabilidad en la creencia en estos seres, cuando responde al amigo:

(...) "¡Mala cosa; no será que un - Kanaima ahoagaría a nuestro - compañero?; vayan a buscarlo". (...)

(...) "¿!Wokai; kanaima-da nak-ke dom bató eurankapué nichii; masá - yuatantek," (...)

3.- Gracias a la presencia de un contrario, una enfermedad no especificada, luego de llevar, por envidia a sus compañeros y a sus hijas por - Namapupai y por Kerepán - lo cual ocasiona la muerte de tres hijos de Sere medá y las fiebres de su nuera- envía a:

(...) "cavar la supultura de la mujer de vuestro hermano mayor" (...)
(...) (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

(...) "a-rui nopue-ripué yunatatok - akatantek" (...)

y la entierran:

(...) "estando todavía viva y le
echaron tierra encima" (...)

(...) "Sorontik! ain! it-ên dak kama
pué to-da nure-rikê sanê tisê.
Perurún! yunatepué to-dá" (...)

4.- El padre de la mujer de Napoleón muere a manos de Prechimán, uno de los de Seremadá, quien le dispara con su escopeta cuando oye el grito de su hijo:

(...) "¡Ay, pobrecito de mí!" (...)

(...) "¡aka-sane!" (...)

y viene en su ayuda.

Nuevamente, cuando regresan a su caserío, le dice a Taikuyú, hermano menor del difunto:

(...) "Allí, en el salto de Kama,
los kanaimas mataron a al-
guno" (...)

(Subr. ntro. Comillas en el original).

(...) "Chinté, Kamá merú po wepué ka-
naima-dam-a da" (...)

proyectando su culpabilidad hacia Kanaima y el indio Aai.

Pero finalmente, Seremadá es víctima de un kanaima y, por esa razón:

(...) "Se murió" (...)

(...) "¡puerén!, yeriki-re." (...)

Aunque, al final del ekaré, Ernesto Pinto concluye esta acción de

contar con las siguientes palabras:

(...) "Este es el relato de Seremadá, (...) "Taurón, Seremadá ekaré t-omba asesino de sus compañeros." tón wenín."

corroborando la idea que, Kanaima no es otra cosa que "una mala-raza" que ha venido de la liga con los pichaukók.

Esta leyenda se ve matizada con rasgos que pertenecen a la historia: Por ejemplo, entre la segunda y tercera aventura de Seremadá nos narra Ernesto Pinto:

(...) "Después, estando viviendo allá, llegaron algunos ingleses, y presentaron muchas cosas: pólvora, perdigón, - pistón, tela y otras cosas (...) Entonces les mandó (...) levantar una iglesia en la falda del Roraima, en la sabana - de Kavarianá; ellos la hicieron y dentro de ella los reunían frecuentemente para enseñarles a rezar." (...)

(...) "Mueré daktai tu-pemonkonotón adontepué sochí konekâ topé to -da Roraima perakón po, Kavarianá remón po; muere-wi epuiremandok ¡ei, bi, chi! e-pueti -pue; epuiremantok kaimâ karetâ menú erenín-pe enán topé, - esenupán topé kiní. T-ombatón puiremapue-ya; a,b,c! puek, - wei kaicharé. Yataretikâ-pe ya nawá: Dombotó tuei pra, - erí tekusé pra etek" (...)

(Subr. ntro. Comillas en el original).

Hecho que, en atención a la Nota Explicativa N° 1; conocemos

"Seremadá (Jeremías) y la llegada de los misioneros ingleses protestantes, y la construcción de una capilla en las cercanías del Roraima, en la sabana de Kavarianá, es una noticia dada por Koch-Grunberg - y por el P. Ignacio Cary-Elwea (...) Kavarianá queda en la margen izquierda del río Kukenán y Tenewó,

donde el P. Ignacio construyó por aquellos mismos -
años una iglesia, queda en la márgen derecha sobre -
una larga loma. En este lugar aún se distinguen -
los restos de las casa" (...)

hemos podido cotejar con los datos obtenidos gracias a la lectura de los
testimonios del Padre Cary-Elwes: (41)

1.- Según órdenes de su superior:

"vaya allá cuando pueda y vea que puede hacer por -
esos indios" (42)

el Padre Ignacio viaja al monte Roraima.

2.- (...) "entramos (...) en la primera aldea Arekuna, si-
tuada en la ladera Sur del Roraima y a la ori-
lla izquierda del río Kukenang." (...) (43)

3.- (...) "La aldea era espaciosa (...) Las casas estaban
alineadas en círculo. En medio de ellas ha-
bía un gran edificio que me señalaron con la -
iglesia." (...) (44)

4.- El Padre Ignacio ratifica su estada en Tewonó:

(...) "Hombres, mujeres y niños merodearon sin reser-
va. Me dijeron que ellos estaban necesita-
dos de instrucción y que no querían nada con -
el predicador protestante que había visitado -
poco antes la otra aldea situada en la orilla
opuesta del Kukenang" (...) (45)

Retomando el texto indígena encontramos la siguiente afirmación:

(...) "Pero su rezo era canturrear
las letras: ei, bi chi (a, b,
c, en inglés), pensando que -
rezando aprenderían las letras
en el papel, cuando la cosa es
al revés." (...)

(...) "T-ombatón puiremapue-ya: a,
b,c, puek, wei kaicharé. Ya-
taretiká-pe-wi to panama-pue-
ti-ya nawá" (...)

Y, al final de la Nota Explicativa Nº 2, el Padre Armellada dice:

(...) "Wana-pupai (Cabeza de Paja) fue un pequeño caserío de indios pemón, donde rezaron al estilo de Areruya durante muchos años. - Cuando yo viajé el año 1933 aún quedaba el pie del horcón central de la waipá (casa - circular y cónica típica de los indios pemón)" (...)

Igualmente, podemos añadir que, la geografía, la ubicación del tema en el espacio, aparece, una vez más, como dato determinante dentro - del contexto narrativo:

1.- Mata, por primera vez, a un indio en Morok-merú. (46)

2.- Saremadá, luego de cometer su segundo asesinato, se va:

(...) "por el camino de Warai" (...) (47)

3.- La Iglesia se levanta en la falda del Roraima, en la sabana de Kavarianá. (48)

4.- Lleva a sus compañeros:

(...) "cargando los guayares de los ingleses por Wana-pupai y Kerepuén" (...) (49)

5.- La última víctima la mata en el Salto del río Kama. (50)

Con esta breve reseña, hemos podido demostrar la toería apuntada en el análisis del: "Relato de los pichaukók en Wonkén".

En el quinto: "No cuento, verdad: Relato de unos que fueron a Ca

racas: Pantón neré, Dairen: Karakas pona etesakón ekaré", detectamos, por una parte, la presencia de dos mundos imbricados intimamente en los dos ejes del lenguaje: las relaciones sintagmáticas y las relaciones paradigmáticas o asociativas de los signos lingüísticos. Por otra, ubicados, ya, dentro de este sistema de significación, no podemos olvidar el plano de la expresión y el del contenido, por cuanto que la significación coincide con la relación de ambos planos. A su vez, estos dos sistemas de la significación se desencajan uno respecto al otro, resultando dos conjuntos opuestos. (51)

El primer sistema constituirá, entonces, el plano de denotación y el segundo (extensión del primero), será el plano de connotación, el cual parte de un sistema que le brinda el lenguaje humano. (52)

Estas relaciones de los signos lingüísticos (53) se desarrollan en los dos planos señalados y conciben al signo como arbitrario, fundamentándolo en el lazo de unión entre el significante y el significado. Con la diferencia que, en el sintagma (54) los términos aparecen unidos in presentia, y está cercano al habla, y en el paradigma, (55) los términos se asocian in absentia y está referido a la lengua como sistema. (56)

Ubicados en el discurso narrativo vamos a detectar algunas de las relaciones antes señalada:

En el eje de simultaneidades (AB), de carácter lineal, la unión de la acción del relato:

"Hubo uno de nombre Emasensén -
Tuarí, que viajaba por entre -
los indios aprendiendo sus pala-
bras y se compadecía grandemen-
te de ellos." (...)

"Emasensén Tuarí it-esek, chipanio
rô maimú tau Padre Cesáreo it-
esek, pemón damá porô tetamesén -
to maimú anunnín-pe, t-esewankono
masén to puek ipán-pe." (...)

El cual nos remite, en el texto mismo, a un segundo eje de suce-
siones (CD): (57)

(...) "El, pues, era como un ura
mí para coger nuestras pa-
labras, las de los portu-
gueses, las de los ingleses
y de otros." (...)

(...) "Meréwi uramí waranté itámai-
mú apinín, karivá maimí-re,
inkrechí maimú neré, iyaren-
kón maimú-re." (...)

Siguiendo una estructura homóloga en el relato, basada en la com-
paración del Misionero con un uramí (58) para, seguidamente, estable-
cer una comparación en el orden connotativo -correlativo o de similitud,
según la terminología aceptada- entre su alma = riquísima en trabajo y el
chinchorro misérrimo que le acompaña en sus viajes:

(...) "Este se fue de viaje entre
los indios del río Yuruaní,
llevando un chinchorro misé-
rrimo, a punto de romperse,
pero en su alma llevaba un
riquísimo trabajo." (...)

(...) "Mueré tisé, pemontón porô -
etamepué yuruaní kuaweré, an-
terén i-karimí, ekurukán po-
kenak, ipuekú kiní t-ekatón
dau yesennakamatok dau." (...)

A continuación, aparece la narración en dos niveles, representa-
da por la Gran Sabana y Caracas, planos contrapuestos dentro del habla y
la lengua; El Misionero Emasensén Tuarí lleva:

(...) "A su tierra, a Caracas, a ciertos indios." (...)

(...) "Mueré-da-vi pemón damá are-pué tu-átasek dak, Karakas poná." (...)

El viaje tiene una escala: Ciudad Bolívar, y el medio de transporte usado es la "canoa del zamuro": el avión. (59)

Este nombre dado al avión, nos remite, por asociación, al inicio del cuento: "El velo de la reina Mab" de Rubén Darío:

"La reina Mab, en su carro hecho de una sola perla, tirado por cuatro coleópteros de petos dorados y alas de pedrería, caminando sobre un rayo de sol." (...) (60)

El texto indígena dice:

(...) "Ellos volaron (los hizo volar) en una canoa de zamuro" (...) (....) "Yamoré ariwompapuē-ya krún-kanwā da." (...)

En el modernista, la reina, signo de evasión del movimiento:

"camina sobre un rayo de sol" en un carro de "una sola perla".

Por tanto, existe la presencia de la imaginación, porque:

(...) "Los límites de lo inverificable y de lo tangible encuentran así, a través de los siglos, - un justo medio, ese que la imaginación a su vez (61) decidió llamar lo fantástico." (...)

Vale decir, en ambos textos los códigos son idénticos: En un - pueblo de mentalidad mágica se hace y recrea el mito, en un escritor, eva- sivo de la realidad nacional, se asume el mito como postura estética para derivar una narración circular donde se cuenta el reordenamiento del mun-

do.

Un segundo descubrimiento lo realiza la mujer mientras "vuela muy alto" al ver la Gran Culebra (el arco iris) o EKEYIMA (62) y se pregunta:

(...) "Decían que la gran culebra salía de la tierra, ¿cómo es que esté aquí arriba?" (...)

(Subr. ntro. Cursivas en el original).

(...) "Non darín Ekeyimā taurē tanā katau ichi-ma?" (...) (Ibid)

Este testimonio se nos ofrece como una muestra más de lo ocurrido en el proceso de nuestra vida americana: cuando llegan los españoles - al nuevo mundo, se opera un proceso similar:

El conquistador identifica lo que está observando con las experiencias de su subconsciente (63) Por ejemplo, si oye cantar un pájaro lo relaciona con los ruiseñores de los paisajes idílicos.

Por tanto, se produce una adecuación entre lo real inmediato y lo real conocido, expresando, como apunta Rosenblat, con relación a la lengua, se: "(...) puso el vino nuevo en los odres viejos" (...) (64)

En el texto anterior observamos que, Paula Benavides no encuentra en el cielo, mientras "vuela abordo de kurún-kunwā", toda esa serie de seres fantásticos que ella "creía" estaban allí, y, aún más, se interroga sobre Ekeyimā. Es el momento para detectar como, en Nuestra América:

(...) "El hecho real, histórico, se engarza en lo legendario (...) que es anterior a él." (...) (65)

Una tercera interrogante es el encuentro con el mar, desde el avión:

(...) "¿Y eso tan oscuro, que se ve allí? Su marido le contestó: Eso es el mar, el agua de la sal, de allí - llevan los españoles la sal petrificada." (...)

(Subr. ntro. Comillas en el original).

(...) "¿Seré kanán warupué nayí?
I-ti-yemú-ya yukupué: Parau mueré, pan parú, taré painó-wí teputasak aresak chipanioró damá-da enna-puetí mayí"

La explicación sobre el origen del mar, la obtemos por boca de los indios de la Isla Española, en el siglo XVI, (66) así como en la leyenda warao: "Kuai-maré, el dueño del mar de arriba" (57), encontramos una referencia al cielo: Mar de arriba.

Otro aspecto importante del texto anterior es la idea de la sal.

Debemos recordar que los indios, cuando son pequeños, la comen como si se tratara de golosinas; Además, en el pantón: "Las estaciones del Año", en el vers. 2, nos testimonian:

(...) "2. Y por aquel tiempo los indios padecían por la falta de aliño para su comida, no tenían sal.

3. Entonces el sol envió a sus sobrinos y a su hermana (...) a buscar sal. Se fue

ron hacia la región de los
karivá." (...) (68)

Luego de la "aventura" que representa este viaje, llegan a Maique-
tía y tienen que tomar un carro: "canoas de moscas: weruwé-kanwá", imagen
que nos remite a lo ya acotado con relación a la "canoa de zamuro".

La acción continúa en una forma lineal: Llegan a Caracas, des-
pues de:

(...)entrando y saliendo dos ve- (...) "Yunwarú dai tepakai sak te-
ces por un túnel." (...) karí" (...)

y se alojan en casa de las Hermanas y de los Padres, en la ciudad, la -
cual se representa, en el plano sintagmático, como:

(...) "Un pájaro en un cesto" (...) (...) "Taré konwan-netok man torón
arakausak i-teu dak chitirí
tau warauté"(...)

contrapuesto a un plano asociativo, por oposición -en la terminología de
Martinet- explícito en el comienzo mismo:

(...) "Este se fue de viaje entre (...) "Mueré tisé, pemontón poró -
los indios del río Yuraní." etamepué yuruaní kuaweré."
(...) (...)

el cual connota: amplitud, libertad, selva. (69)

Recuérdese la impresión del Padre Nicolás de Cármenes, en 1931, - cuando ve por vez primera la Sabana:

(...) "La impresión fue de tanta belleza que ninguna de las otras regiones por mí visitadas ni antes ni después trajo como esta a mi mente la idea del Paraíso Terrenal!" (...) (70)

Opinión que nos remite a la fascinación sentida por Colón cuando contempla la tierra firme:

(...) "Grandes indicios son éstos del Paraíso Terrenal, porque sitio es conforme a la opinión de estos santos o sanos teólogos, y así mismo - las señas son muy conformes, que yo jamás leí ni oí que tanta cantidad de agua dulce fuese así adentro y vecina con la salada" (...) (71)

A continuación, el indio: (...) "educado con los padres" (...) dice:

(...) "He venido a Caracas, a vosotros, en un avión desde - allá, por encima de las nubes, por encima del mar, - pero desde Maiquetía nosotros venimos en un carro" (...)

(Subr., ntro. Comillas en - el original).

(...) "Karakas poná yesak a-dak-ne-kón kurún-kanwá dau chinté - pai; katurú yepoi, parau yepoi-ré; tisé rekin Maiketía poi weruwé-kanwá dau iná yepuipué." (...)

y evoca las costumbres de allá, de su tierra.

Un momento determinante lo representa la visita a Vene-Visión: (72)

(...) "Esto les hizo pensar muchísi-
mo a los indios: ¿Cómo, caram-
ba, es esta su maña: yo quí-
siera conocerla, pero no hay
quien me lo explique." (...)

(...) "Mueré puek pemontón esenumen
kapuá i-panpé: ¿E-tukaikru-
wi it-eserú echí-ma; anupai
ichí taná, u-yennawanín pra
man-te?" (...)

(Subr. ntro. Comillas en el
original).

Porque eso que las personas les vieran en sus casas, sin tener -
que ir a la Planta de Televisión, les resultaba muy extraño.

Este es un fenómeno recurrente, dentro de los pueblos de mentali-
dad arcaica. De nuestra literatura contemporánea hemos tomado dos ejem-
plos:

En Cien años de Soledad, cuando Aureliano Triste introduce, en el
segundo viaje del tren, las "maravillosas invenciones", (las bombillas eléc-
tricas, los gramófonos de cilindro):

(...) "la gente de Macondo no sabían por donde em-
pezar a asombrarse". (...) (73)

y, con relación al cine:

(...) "Se indignaron con las imágenes vivas que el
próspero comerciante don Bruno Crespi pro-
yectaba en el Teatro con taquillas de bocas
de León, porque un personaje muerto y sepul-
tado en una película, y por cuya desgracia
se derramaron lágrimas de aflicción, reapar-
reció vivo y convertido en árabe en la pelí-
cula siguiente. El público que pagaba -
dos centavos para compartir las vicisitudes
de los personajes, no pudo soportar aquella
burla inaudita y rompió la silletería. El



Alcalde, a instancia de don Bruno Crespi, explicó median-
te un bando, que el cine era una máquina de ilusión que -
no merecía los desbordamientos pasionales del público!"(...)
(Subr. Ntro. Comillas en el Original) (74)

Salvador Garmendia, en Memorias de Altagracia, narra:

(...) "Don Tarcisio, el barbero de la Tijera de Oro, ha entrado tam-
bién con su silla a la espalda, una silla negra de esterilla
que trae de su casa y se sentará solo, muy echado hacia atrás,
con la pierna cruzada y las manos en la rodilla, serio como si
presenciara una batalla. En la oscuridad le distingo la calva
pulida y el flux negro. De pronto lo oiré gritar con un voza-
rrón de asustar gente y nadie lo mandará callar por miedo
-¡Ahí. está! ¡Está escondido detrás de la puerta! ¡Tiene un cu
chillo, estúpido! ¡Te va a matar!
Pero nadie en la pantalla le hace caso y él seguirá manoteando
y gritando furioso:
-¡Esa mujer te engaña, pendejo! ¡No ves que te la juega con -
tu amigo? ¡Mátala de una vez que se está burlando de ti, imbéc-
cil! Y finalmente va a estallar de furia; va a gritar ladrones,
vagabundos, a mí no se me engaña en esa forma; pero todo segui-
rá igual hasta el fin; los caballos correrán por el campo, con-
tinuarán muriendo muchos hombres, la diligencia levantará polvo
y estampidos de rifle en los caminos y nosotros estaremos senta-
dos en la oscuridad como figuritas de palo, bajo el gran chorro
de luz azul donde se agita se el polvo y se esconde el zumbido
de abeja de la máquina y todo podrá ser absorbido al fin por un
gran cielo de piedra azul oscuro; mientras el barbero corpulen-
to, resignado ya a devorar él solo su furia, dará vuelta a la -
silla, quedará sentado de espalda a la pantalla, rígido y en -
adelante mirará con terrible dureza la caseta de madera y sinc
de donde salen, pulverizados, los personajes incommovibles y ab
surdos que se había cansado de increpar sin resultado y así se-
guirá por el resto de la noche gruñendo insolencias. Volverá -
al día siguiente, sin falta, con su silla al hombre." (...) (75)

Y retomando el texto pemón: Asimismo, cuando vuelven a contemplar
el mar, ya no desde el avión, sino en sus orillas, produciéndoles la siguiente
reacción: Es decir, representándolo en el siguiente gráfico:

(...) "Nos asustabámos mucho de las
olas, no nos animamos mucho
al mar; pero solamente nos -
bebimos agua de coco" (...)

(...) "tisé-chipá puek tesenarimai, mana
ré iná atarimapué; tisé rekin ko-
ko tunári enipue iná-da". (...)

La amplitud del mar (parau) es comparable a la de la Sabana, pero el movimiento del mismo les asuta, se encuentran indefensos (76) y se resignan a tomar agua de coco, tal como si fuese un jugo de cualquiera de las frutas de Tei.

Una nueva correlación por similitud está explícita en el siguiente momento de la narración, donde se mantiene el contrate entre la Ciudad y la Sabana.

(...) "También nos subieron a un cerro muy alto, el Avila, por una especie de bejuco, igual que Piaimá, colgando y deslizándose hasta su cumbre. Entonces muy acongojada, creyendo que podían caerse a los barrancos, aunque el bejuco aquel es muy fuerte." (...)

(...) "Wek poná kanán, katarén, Avila it-esek, Piaimá waranté iné arunepuipué to-da, chinak puek ivedoi, vedoi.....chirirí....! i-nakalá poná. Mueré dak-tai-wi i-nopue esewanchirika--pué darantá dak ená kaimá, auté teipán kru to chinaté tisé" (...)

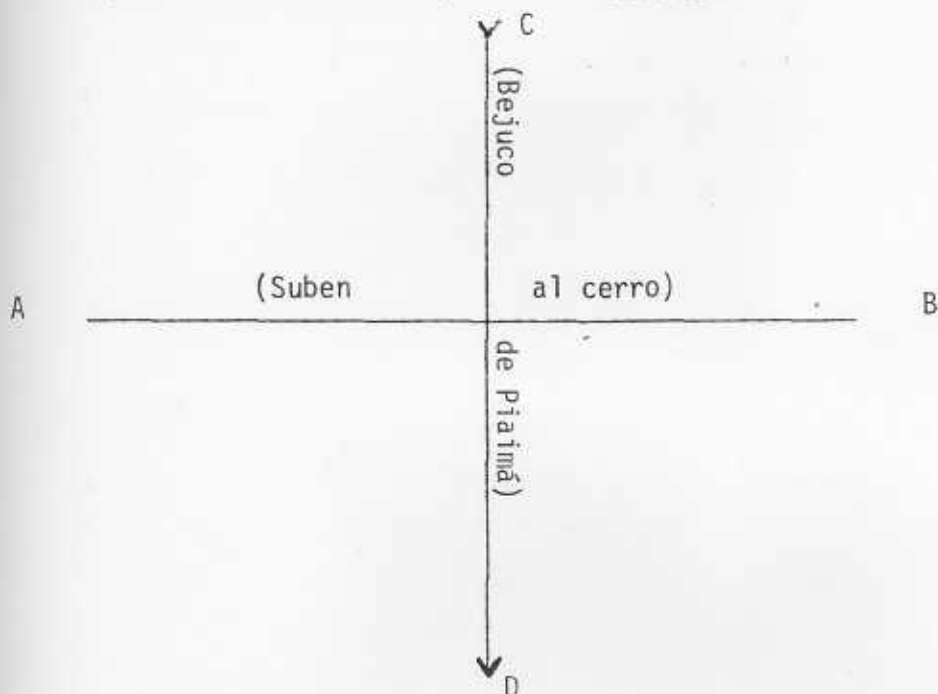
Es decir, representándolo en el siguiente gráfico: El eje

de simultaneidades (AB), horizontal - lineal -, denota:

Suben a un cerro muy alto: El Avila,

el eje de sucesiones (CD), vertical, connota:

Colgarse de un bejuco igual al de Piaimá.



En el centro continúa el hilo de la narración homológica, por -
 utilizar elementos de la misma realidad circundante y lograr, a la vez, -
 la imbricación de los dos ejes, por medio de la relación de los términos
 lingüísticos, expresando, en definitiva, una significación que no es, si
 no, la síntesis de un significante y un significado de los signos:

(...) "Esto es el relato completo
 de los que fueron a Caracas
 detrás de. Emasensén". (...) (77)

(...) "Se-re-kín pemotón ekaré yí Ema
 sensén puekaré itesakok Karakas
 poná (...)

Para arribar a "lo contado": Porque, como en todos los ekaré, po

demostramos concluir diciendo:

"Pantón neké, iná ekarayi": "Esto no es cuento es un relato".

(78)

LIB. EXHIB.

NOTAS

- (1) Cesáreo de Armellada, ha preparado, para esta investigación:
Una especie de Introducción: "Pulsación Indigenista:
Los Ekaré de los Indios Pemón", publicado en: La Re-
ligión, Caracas, 23 de marzo de 1979, p. 4.
La traducción de los seis ekaré, los cuales servirán de
objeto de análisis y estarán incluidos en el Anexo. Por
esta razón no se reseñará la fuente luego de la cita.
- (2) Cesáreo de Armellada, Diccionario,..., 33.
- (3) Ibid., 45.
- (4) Cesáreo de Armellada, Art. Cit., 4.
- (5) Cfr. Introducción : "El habitat y el habitante. Tei y el
Pemón".
- (6) El tema de los viajes aparece como constante a lo largo de
la expresión literaria de todos los pueblos. Por ejemplo,
el : "Pantón Neke Dairen: Karakas pona etesakok ekaré: No
cuento, verdad: Relato de unos que fueron a Caracas", es -
una muestra de esta temática en nuestros ekaré.
- (7) Este tema podemos encontrarlo, asimismo, en las pp.: 34 y -
sig, 80-83, 125-130, lo cual nos demuestra un sistema arque
típico general que remite a la tesis del inconsciente colec
tivo (Jung) y a las estructuras comunes en pueblos separa
dos por tiempo y espacio comentadas por Levi Strauss. (Cfr.
La mentalidad de los pemontón)
- (8) Jacques Soustelle, La vida cotidiana de los aztecas, 102.
(Para mayor información, v. pp.: 203-210: "La Guerra".)
- (9) Ibid., 213.

- (10) Este tema de la guerra también ha sido tratado por los maya-quiché en el Rabinal-Achí, v. pp. 267-289, Abraham Arias Larreta, Literaturas Aborígenes de América.
- (11) Carr. ¿Qué es la historia?, 73.
- (12) Recordemos lo dicho en los tarén; algunas veces ellos creen que se trata de un pantón y es el comienzo (EWA) de un tarén.
- (13) A. M. Garibay, Historia de la Literatura Náhuatl, 460.
- (14) Dice Garibay:
- "El término saga es netamente germánico. Por su etimología (Cfr. sagen, saber, conocer de memoria, decir), como por su origen.(...) Son relatos de diversas dimensiones. Breves algunos, largos, como todo un poema homérico. (...) Casi siempre se refieren a un hecho particular, una persona, un pueblo, una casa."(...) Ibid., 462 y sig. (Subr. Ntro. Comillas y Cursivas en el Original).
- (V. Anexo de los Ekaré).
- (15) Es una costumbre muy arraigada entre ellos. Cuando van de viaje, pesca o cacería, preparan guayares llenos de casabe y presa saladas.
- (16) Recuérdesse que la Nota Explicativa N° 2, de la leyenda IX de los Makunaima dice:
- (...) "La insistencia de Chiké en cortar los árboles y no contentarse con recoger las frutas, tan bien representada en el v. 17, parecería una mala herencia dejada a los indios"(...), Taurón Pantón, I, 53
- y el citado versículo apunta:
- (...) "Vamos a cortar este árbol para llevarnos bastan-

te provisión de fruta".(...),Ibid., (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

- (17) Igualmente, debe recordarse la importancia que para ellos supone esto, en el Pemontón Taremurú encontramos los siguientes tarén:
- "70: Tarén para hacernos buenos cazadores y pescadores" 233-235.
- "71: Tarén para ser afortunados en la caza", 236 y sig..
- "84: Tarén para hacernos buenos cazadores", 269-271.
- (18) Esta idea aparece, igualmente, en: "70: Tarén para hacernos buenos cazadores y pescadores", v. p. 233, Ob. Cit.
- (19) "Dueño, poseedor"(...), Diccionario..., 138.
- (20) Esta característica fue comprobada en la Epica Juglaresca. V. Análisis de los tarén
- (21) Dice la Nota Explicativa, N° 2, que es: (...) "un nombre tomado de los ingleses"(...)
- (22) Arapué, "Especie de camaza"(...),Diccionario..., 9.
- (23) Taurón Pantón, I, 68. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).
- (24) Ibid. (vers. 7)
- (25) Ibid. (Subr. Ntro. Cursivas y Comillas en el Original).
- (26) Ibid., 68. También podemos referirnos a la idea que las plantas son nombradas como tarén, y, a la vez, de ellas se saca remedios vegetales. Podemos verlo en el Pemontón Taremurú, Tarén, N° 64: "Otro tarén contra las cortadas", 209-211.
- (27) La presencia de estos elementos fantásticos, unidos a la realidad, dan origen, a la más de las veces a lo real maravilloso, que, como nos dice Carpentier:

(...) "Lo real maravilloso era patrimonio de América entera, donde todavía no se ha terminado de establecer, por ejemplo, un recuento de cosmogonías" (...), Tientos y Diferencias, 111.

- (28) Siempre unidas a la ubicación geográfica.
- (29) Recuérdesse que en la expedición del 15 de enero al 30 de marzo de 1929, compuesta por Ceferino de La Aldea y Nicolás de Cármenes, remontan el Caroní, Urimán y la Serranía del Aicha. (Para mayor información, Cfr. el Capítulo de la Misiones).

Vease la constante referencia que existe dentro de esta literatura, a la presencia de los Misioneros. En este caso los pemontón no mantienen el mismo juicio que los makiritares (v. "Yo hablo a Caracas"), por el contrario, para ellos, la llegada de estos hombres fue determinante en el proceso de acercamiento a la civilización; por ejemplo, tenemos el caso de las maestras indígenas que se preocupan de la enseñanza de sus "paisanos", el hecho que Lucio Fierro se haya ordenado de sacerdote y trabaje en las Misiones de la Sabana.

En este sentido, podemos hablar de Misiones Comparadas, y, en este caso, la literatura mítico-histórica de la nación pemón se nos brinda como crónica diaria, noticia.

- (30) No olvidemos que en el momento del ataque el indio grita:

SOUE o SOE,

y , también,

Kanaima etunuma, Kanaima etunuma.

- (31) Cfr., Introducción de este trabajo.

- (32) Sabemos que a los enfermos de viruela se les acuesta sobre hojas de paruyaré o plátanos.

- (33) Miguel León Portillas, "La Matanza del Templo Mayor", En: El reverso de la conquista, 41.
- (34) Pero desconocíamos su afición por el baile; a menos que este continuara al Kachirí, como suele suceder constantemente entre los pemontón.
- (35) Es una especie de kachirí hecho con casabe.
- (36) El sintagmático: combinación de signos en forma horizontal, y El paradigmático: llamado también de campos asociativos que evocan a un significado (contenido) fuera del texto mismo.
- (37) A. J. Greimás, "Elementos para una teoría de la interpretación del relato mítico", 45-109, Cfr., 61 y sigs.
- (38) Greimás, Art. Cit., Ibid.
- (39) Taurón Pantón, I, 24.
- (40) Debemos aclarar que, al inicio de "la acción de contar", se indica que se trata de un relato reciente:
- | | |
|---|--|
| <p>" Te voy a relatar algo de ahora, de indios conocidos por mi padre cuando él era muchacho, el relato de un indio malo, llamado Serema dá, asesino de otros indios."(...)</p> | <p>"Serewarén ke-re ay-eurumada, papai n-eremasán murepe tu-chi yaktai; pemón a ruaré ekaré ke, Seremadá it-esek, pemón damá wenín." (...)</p> |
|---|--|
- (41) También Audrey Butt de Colson nos informa, en : "A study of social change and the emergence of religious cults among Venezuelan indians", que:
- (...)"Fr. Ignatius Cary-Elwes, the jesuit missionary who founounded the Roman Catholic misiones of the Rupununi savannas (Guyana),

between 1909 and 1923, and who had made five visits to the Roraima region."(...), 4

y continua explicando acerca de estos lugares y personas ya conocidas por las expediciones:

(...) "Pöraitöpi, enable us to see the sites which Fr. Cary-Elwes has visited and where he had set up chapels, notably the site of the Main Village of Tekwono. We also saw the site of Kavariana-remón, the village of - Jeremiah, for famous host to a number of expeditions to Roraima, including the McConnell Expeditions of 1894 and 1898 and the three 1911 expeditions of the Seventh Day Adventist Pastor O. E. Davis, of the American Museum of Natural History and of Koch - Grümberg."(...), Ibid.

(42) "Una Visita Misional a los Arekuna del Roraima en 1912", En: V.M., N° 96, 10. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

(43) Ibid., 13.

(44) Ibid. (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

(45) "Una Visita Misional a los Arekunas del Roraima en 1912", Continuación, En: V.M., N° 97, 38.

(46) (...) "Morok-merú (Salto del Pescado) en el río Kukenán, famoso por subir hasta él los pescados, principalmente los arumá, a desovar el comienzo de las lluvias de cada año."(...), (Nota Explicativa, N° 2).

(47) (...) "Warai era un pequeño caserío de indios, situado en la Sierra de Pakaraima, ya en la vertiente del Bra sil"(...) Ibid.

(48) Cfr. 42 y la Nota Explicativa N° 1.

(49) Cfr. Nota Explicativa N° 2, transcrita arriba.

- (50) (...) "Kamá-merú (Salto del Kama, afluente del Apanwao) era el paso ordinario de nuestros viajes de Luepá a Santa Elena. Ahora queda al lado de la carretera El Dorado a Santa Elena"(...), (Nota Explicativa N° 2).
- (51) Roland Barthes, "Presentación", En: La Semiología, 62 y sig.
- (52) Ibid., 63.
Así:
(...) "Los significantes de connotación, que llamaremos connotadores, están constituidos por signos (significantes y significados reunidos) del sistema denotado." (...) (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).
- (53) Además de basarnos en la teoría de Saussure; donde se define al signo como una:
(...) "entidad psíquica de dos caras" (...) Curso de Lingüística General, 129.
Recordemos a Saussure:
(...) "Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica." (...) Ibid., 128.
Y ya San Agustín había dicho:
(...) "Un signo es una cosa que, además de la especie presentada por los mismos sentidos, trae por sí misma al pensamiento alguna otra cosa." (...), Tomado de Barthes, Art. Cit., 30.
Y Fernando Arellano apunta:
(...) "Un mismo concepto puede estar representado por muchos significantes distintos" (...), Historia de la Lingüística, Tomo II, 22.
- (54) (...) "El sintagma es una combinación de signos, que tiene por soporte la extensión (...) lineal e irreversible



(es la cadena hablada)"(...), Barthes, 44.

- (55) (...) "modelo, cuadro de flexiones de una palabra dada como modelo, declinación."(...), Ibid.
- (56) Las relaciones sintagmáticas (...) "son relaciones en Hjelmslev, contiguidades en Jakobson, contrastes en Martinet; las relaciones sistemáticas son correlaciones en Hjelmslev, similitudes en Jakobson, oposiciones en Martinet."(...), Ibid., 45. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).
- (57) (...) "en el cual nunca se puede considerar más que una cosa cada vez, pero donde están situadas todas las cosas del primer eje con sus cambios respectivos."(...), Saussure, Ob. Cit., 147.
- (58) El uramí es un pájaro parecido al azulejo que imita el cantar de cualquier otro pájaro.
- (59) Recuérdese que, según testimonio del P. Carrocera, (Cfr.: V.M., N° 207,101), el primer avión llegó a Santa Elena en junio de 1936, y Armellada apunta que:

(...) "Es muy posible que los primeros aparatos vistos por ellos fueran hidroaviones; y de ahí una razón más para bautizarlos (...) kurún-kenhuá (del zamuro la canoa)"(...), En: V.M., N° 226, 331.

La primera descripción que ellos hacen del Avión es:

(...) "Nave aérea, canoa de zamuro; algunas tienen una sola cabeza, pero otros tienen dos como el Rey Zamuro y algunos hasta cuatro; tienen pies redondos, que encogen cuando vuelan y sacan cuando han de posarse en tierra; dentro de su vientre tienen muchas cosas; no falta el w.c.; tienen también asientos y unos agujeros o miradores en la frente y en las costillas; la nariz la tienen en la frente; y, cuando se calientan, la nariz

es la que da vueltas y los lleva por los aires", Ibid, 332.

Igualmente, tenemos el testimonio que una india vieja murió de miedo al ver la llegada, aterrizaje, del primer avión.

Es el caso de la india anciana:

(...) "de nuestra Misión de Luepá, que permaneció, todo el tiempo posado en tierra, con la cabeza entre las manos y pegada contra la pared; luego se acostó en su hamaca con una enorme tembladera y antes de las 24 horas había muerto por accidente de aviación" (...) Ibid., (Subr. Ntro. Comillas en el Original).

(60) Rubén Darío, Azul..., 53.

(61) Harry Belevan, Teoría de lo fantástico, 18. (Subr. Ntro. Cursivas en el Original).

(62) Es tan determinante este fenómeno para los pemontón que, incluso, realizan un gran baile en su honor; el cual, a su vez, tiene un sentido de curación para una enfermedad. (Cfr.: La Música y la Danza, en los Eremuk.)

La Nota Explicativa, N° 4, del Pantón: "Ada Esemnoikatok pan toni: Leyenda sobre el origen del barbasco", dice:

"Ekeyimá o Culebra Grande es para los indios el mismo Arco Iris; para ambos emplean la misma palabra. Tienen muchas supersticiones acerca de ella, así como también ensalmos para librarse de sus maleficios. No se atreven a señalarlo con el dedo por temor que se le hinche o seque la mano." (...), Taurón Pantón, I, 112.

V. t., el : "Tarén, Konok yepui yaktaino: Tarén contra el aguacero que va a venir", Pemontón Taremurú, 87 y sig.

(63) Ya conocidas vivencialmente por ellos o como vivencias trasladadas, adquiridas por narraciones de viajeros o por lectu

ras de las crónicas de las Indias. rallo. "(...)"

- (64) Angel Rosenblat, La primera visión de América y otros estudios, 15.
- (65) Ibid., 33.
- (66) V. Anexo: "¿Quiere ud. saber el origen del mar?".
- (67) María Manuela de Cora, Kuai-Maré, Mitos aborígenes de Venezuela, 33-40.
- (68) Taurón Pantón, I, 45. Para mayor información, v. Anexo: "Unos indios guardaron la sal en el río".
- (69) Recuérdese que, tomado de los clásicos, tanto en Bello, como en la "Invitación" de la "Silva Criolla" de Lazo Martí se contraponen la ciudad y el campo:

(...) "Ven de nuevo a tus pampas. Abandona
el brumoso horizonte
que de apiñadas cumbres te corona.
.....
Guardate de las cumbres...
colosales, enhiestas y sombrías
las montañas serán eternamente
la brumosa pantalla de tus días" (...) Poesía de Venezuela, 81.

- (70) En: Venezuela Misionera, N° 210, 208. (Subr. Ntro Comillas en el Original).
- (71) Descubrimiento y Conquista de Venezuela, 19.
- (72) La Nota Explicativa N° 1, apunta:

"El motivo especial de este viaje fue representar al público caraqueño una familia de los indios pemón de

la Gran Sabana, ya en pleno desarrollo."(...)

- (73) Grabriel García Márquez, Ob. Cit., 194
- (74) Ibid.
- (75) Salvador Garmendia, Ob. Cit., 107 y sig.
- (76) Allá no hay Rató, Tuenkarón, Amariwak, Kanaima o Piaimá, además, recuérdese su impresión cuando ve a Ekeyimá.
- (77) Y, a continuación, explica quienes son cada uno de los integrantes del viaje: El Padre Armellada, Ernesto Pinto Fierro, quien, a su vez, es el "narrador omnisciente y testigo" del relato, su mujer: Paula Benavides, y los hijos: María de los Angeles, Ernestico y José Manuel.
- (78) Y en este caso informa que fue "hecho en el mes de octubre del año 1964", y firma: Ernesto Pinto Fierro.

CUENTOS DE LOS SAJES DEL ORIGEN DEL MARÍ

Hubo hace mucho tiempo en una tierra, cuyo nombre no aparece ahora, un indio de nombre Jala.

Se casó Jala, que estaba casado, más que un hijo varón. Y este se le murió siendo aún muchacho.

Jala enterró a su hijo en un sótano o tinaja. Era esa la costumbre, que ellos tenían de enterrar.

Pasado cierto tiempo de luto, Jala, llevado por el gran amor a su hijo, se fue a ver la tinaja.

Pero, al desatascarla, saltaron fuera unos peces muy grandes, que ellos no habían visto nunca y el agua era azulada.

El, muy extrañado, se lo contó a sus vecinos. Y, habiendo entre ellos personas que eran de aquella agua, que criaba peces tan grandes; y como aquellos peces tan grandes podían estar encerrados en una tinaja tan pequeña.

Entre los que oyeron hablar del asunto había cuatro hermanos, nacidos todos de un solo parto y en el que su madre había muerto al darlos a luz.

Estos cuatro hermanos se convinieron para ir a escondido a robar la tinaja para hacerse dueños de ella y tener a su gusto de aquellos peces tan grandes.

¿QUIERE USTED SABER EL ORIGEN DEL MAR?

- 1.- Hubo hace mucho tiempo en una tierra, cuyo nombre no diremos ahora, un indio de nombre Jaia.
- 2.- No tenía Jaia, que estaba casado, más que un hijo varón. - Y este se le murió siendo aún muchacho.
- 3.- Jaia enterró a su hijo en un ánfora o tinaja. Esa era - la costumbre, que ellos tenían de enterrar.
- 4.- Pasado cierto número de lunas, Jaia, llevado por el grande amor a su hijo, se fue a ver la tinaja.
- 5.- Pero, al destaparla, saltaron fuera unos pescados muy grandes, que ellos no habían visto nunca; y el agua era salada.
- 6.- El, muy extrañado, se lo contó a sus vecinos. Y, hablando entre sí pensaron que sería aquella agua, que criaba pescados tan grandes; y cómo aquellos pescados tan grandes podían estar encerrados en una tinaja tan pequeña.
- 7.- Entre los que oyeron hablar del asunto había cuatro hermanos, nacidos todos de un solo parto y en el que su madre había muerto al darlos a luz.
- 8.- Estos cuatro hermanos se convinieron para ir a escondidas a robar la tinaja para hacerse dueños de ella y tener a su gusto de aquellos pescados tan grandes.

- 9.- Ya tenían la tinaja en sus manos, la habían arrancado del suelo, cuando sintieron a Jaia, que venía con frecuencia a ver la tinaja donde él había enterrado a su hijo y de la cual salían aquellos pescados tan grandes y tan desconocidos.
- 10.- Entonces los cuatro hermanos se asustaron y, por temor de ser cogidos con el hurto entre las manos, soltaron la tinaja y echaron a correr.
- 11.- Como la tinaja la dejaron sobre tierra, sin haberle hecho su hoyo, empezó a resquebrajarse y empezó a salir agua salada a grandes chorros.
- 12.- Fue tanta el agua que salió, que los valles y toda la tierra plana se inundó con aquella agua salada.
- 13.- De aquella inundación sólo quedaron sin anegarse las tierras más altas, que son las islas. Y de ahí se formó esa agua grande y salada, que llamamos el mar y donde se crían esos pescados tan grandes y tan distintos de los que se crían en los ríos de agua dulce.
- 14.- ¿Pero qué fue de aquellos cuatro hermanos, parientes y vecinos de Jaia?
- 15.- Huyendo por temor de ser conocidos como ladrones y asustados por aquella agua salada, que parecía seguirlos, corrieron sin parar muchos días.

- 16.- Anduvieron errantes tanto tiempo, que ya casi se morían de hambre, porque no se atrevieron a detenerse en parte alguna.
- 17.- Pero, ya extremadamente apretados por el hambre, se decidieron a llegar a un bohío a pedir casabe.
- 18.- Allí se lo dieron y con esa provisión pudieron llegar a una tierra muy lejana.
- 19.- Pero al primero que entró al bohío a pedir el casabe, el dueño del mismo le escupió tan fuertemente, que del golpe le salió un tumor.
- 20.- El tumor se hinchó tanto que casi se muere. Y entonces sus hermanos resolvieron sajarlo con una piedra.
- 21.- Al abrir lo que parecía un tumor, se encontraron con que lo que allí había, era una niña.
- 22.- La criaron con todo cuidado y cuando fue mayor, aquella fue la mujer, de que después les nacieron sus hijos e hijas, - se multiplicaron en aquella tierra.

EMASENSEN TUARI:

"¿Quiere usted saber el Origen del Mar?"

En: Venezuela Misionera, N^o 329, 386 y sig.

Esta leyenda fue recogida por el ermitaño Ramón Pano entre los indios de la Isla Española (ahora Santo Domingo) durante los primeros años del siglo XVI. La trae Pedro Mártir de Anglería en sus DECADAS. Y la ordenó Emasensén Tuarí.

Pichaukok ekaré Wonkén po

Seré penatokón, Apaurai - tepuy medá po ikowampuesakón ekaré, waki-pé i-poi chinoró to n-ekamá neké. Wakaúyén poi chinoró to e-pueti-pue Karuari ri puek teikín pané, kai winekei yamú teposé.

Pané kru pemontón pra ichipué Wekpuimá, Murú tepuy yaranau; tisé - tenén puek-re, Patre yama yepui raweré, atén winwnkón re-nanek anna platepué Peré parú tei yairé, mueré tepó Woktá patá puek, arine-pé t-enakón pona-ré.

Mueré daktai, teukinán pané to e-puetí yaktai, pemón damá Peré parú tei po tesán awomapúe yapué kuak, inek tunsé. Serewaré remonota-pé mayí, tureta-pé yepuesak Karuai poi chinoró; tisé to-da yani-puetí ke, konok-pichau rai yeka-pé yenapué, wontai-pe-ré; mueré dakaré waná-pé yenapue.

Ti-tapuruka-ri-kon-tén amuesak to-da chipué yaunopué tau; muereté - chimá to epakapué wakín tikai. Pemontón n-ua-pueti-pé ichí waranté pra, - morok den-pé tunatón e-pueti-pué. Inek tun-pueti-tu-ya-kón raweré awón-pue- né puek-re to kowamapué tukéré wei; t-ennapo-kón pata-pé kru-wi morok damá te- tunsé akarwán epori-tuya-kon-pá.

Emadok-pe rampuin puek to echipué, tanno-pé apok ke yaunopuetatón - tuoinontepuesé. Mueré daktai neré karí tesedanomasán dombá epesak tisé. - mue dairé, chinté pai, Chirikayén tatok poi; mueré-da to weiké remapué, mueré poró aminchá maré chimá. Mueré daktai to paná puek tetén taurepueya to re na-té puek. Tiwotorotai tapuruká tau surá puek to ataponté taná, soepán - etunumapué. !soé, soé; chirike-pe-riké, amincha maré t-echinín, tuamará -



kanaimá pra tukusé to ataponté taná.

"Eké, Eké, a-domba-kón iná; tiarenkón kaimá iná puek kesenkuteteu"
taurepué to-da soepan tetai. - Soé, soé, to maimuú yu-pueti-pue-yá.

Yayukapui winekai adeketón pakasak seuroma-pueti-pue muretón daré:
inek an-mokatek yapué tuntok-ten, ennapón pata-pe akarwán teposé paré enna-
pon-tokón-pé. Mueré-wi-te to eseuroma-puetí taná soepán kanán etapué -
to-da: soé, soé.- Eké, eké; a-domba-kón re iná, tiarenkón neke, taure-
pue to-da. Mueré-wi to maimú yu-pueti-pue-yá: soé, soé.

Mueré tepai, te-nopui piak tutei, seré tin-etapué kamapue-ya:

".Aikí nairé, adá tumue puek nairé to man, nosantón; morok damá -
nairé tapiché, entanán-pé nairé man; yapué nairé tumué-tuya-kón puek nairé
to nesuromai; aikí nairé-chu-chi, iwán nairé timorakai yené puek-pe enta-
nán-pe nairé man."

Yayukasak-pe Apaurai tepuy dokoi inek moká sená to eté taná, ade-
ketón-da to euromapue: "Tupusé etametek, pana-puek-to kanaimá nayukapui;
tepantakai pra tukaré metametei, tapuruka erachité ina-da taná."

Inek moká to-da-re, tisé ek-ten pra-re to etamepué. Mueré-wi -
warpué nau tempakai epa-pueti-puek to atapichipué.

Yayukapui tana, anteré yesaramunká taná adeketón, pichaukok tamó,
yeseratepué inek epa-pue-nán piak. Piawá den chipue to piau; mueré -
esak-pe-wi i-nopui eseratepué akai yau techitei. I-putu to-da kuretau -
pra, inek epanán kuretak adeketón esemboikapué: ¡muru-murua!, penté -

yepu-tén takesé t-en-nau ipaka-pe, imukutón i-puekeré. Teremai, inek epanán enupamapué tun-putu-kón-pe pra to echí yenín. Muere-wi ture-pe adeketón etamapué muetén puek.

¿Tare nak medateu, akón?

- Iná taré iná man, taurepué adeketón-da

- Ina-ré, taurepue-ya, penté yepú pikamá.

¿Au-yepui nak-ma? taurepué mueretén-da.

Yepui nairé seré, akón; adá epa-u-ya tetai nairé atarimá seré.

Ina-tan-ma, ereuta-pue-ké-wi, muretón-da inek epa-puetí taná.

- Inairé wa-wi, taurepue-ya; muere-wi erautapué to piak. T-
akachí tenonkai ¡worok! i-nopui-ya paiwá den mokapué; sororó temai muere
tenkón wopa-pueí puek yatapichipué. Mueré tepó inek tunsé to etepué; -
mueré-wi tuke morok damá apichipue to-da woroi-pe. Pichaukok nopui-ya
tumá kuikáre, wodomarí dama takepuesé, hurua dama-re, tuke-re. Tumá -
kama-ya-re, sororoirí paiwá ema-tuka-ya-re; mueré-wi to ataretepue. Mue
ré daktai-wi pichaukok-da t-eseru-kón emboikapue mueré:

--Waki-pe nairé taré mekowandatei, akón; nawá pra iná kowamu yau
pra nairé; tatamamai iná yasak -se; aware-pé nairé e-puek iná etok-da u-ye-
wankamá yenín; seré muere-ne-pe nairé a-yeposak ina-da". Taurepue-ya.

Seré waranté tuké pemontón annapue mueré pata poná, Wonkén tatok
epo-ten-kón-pe. Mueré daktai yamoré yakatón annapue Karuai yapue-ríri -
poná, kai winekei neré Wotokoi-yen tukai to n-esektepue.

Panapankón, tambueiketón-pe to ichipue, tosaré etén pueté pueken-kón neke-re; t-ewi-kón poró tutei pra t-enta-kón dau, manaré pra kurupará pote- - puetí to-da, to-re ketum-pueti nawá kaimá:

¿Anik-pe u-kupui-te puek av-echí; a-dedatón-pe nak u-kupui-ya-ma? - Nawá ichí yau, t-ambuén topé achiké. Achiké, tukai, t-omba-kón tuarima- nán-pe to e-pueti-pue.

Yamoré tikatén-pe pichiká yepuipué; mueré daktai arinetón tikapué - mueré parán-da. Yanatenán pemontón etuarimapue; eviú tau erinesak ayuka- pueti-pue!; tiarenkón ¡puerén! taure puek non po paruyaré yasan-pe; tiaren- - kón puchi-pueti-pue to-da por oroi poná; yamoré erichak maré tisé però dama- da to korochima-pueti-pue. Manaré non takai tiarenkón yunatepueti-pue - to-da, manaré t-echí-kón yaweré.

Tukaré, teikín muré tenonkai pra, parán-da to tikapué. Yamoré - patasek esektepué to remateponkón-da Wok-ta-pa-kaima; wok pata-pue tatok. - Masá pra: tanno-pé wok ení patapue-pe ichinín, tanno-pé etaripapuené, manun- puené, tambopuené-puek-re patapue-pe ichinín.

Serewaré yapué esek-pe ichí Woktapa, Wotokoi-yén wik murepué esek. Taurón, Wonkén ponkón ekare. - Leandro Franco.

RELATO DE LOS PICHAUKOK EN WONKEN

Este es el relato de los antiguos, que habitaron en la pared del cerro Apauray y que no lo cuentan muy bien o desde el propio comienzo.

Desde que comenzaron en Wakaúyén, uno que otro se establecieron a vivir en la orilla del río Karuai, en dirección a sus cabeceras.

Muy antiguamente no hubo indios que habitaran entre las serranías de Wekpuimá y Murú; pero poco a poco, antes que llegaran los Padres misioneros, indios venidos quién sabe de dónde comenzaron a reunirse en Peré-parú-tei ("Sabana del río del Sapo") y después en el lugar llamado Woktá, donde llegaron a ser muchos.

En aquellos tiempos, cuando apenas eran uno que otro, indios de Peré-parú-tei se fueron por la quebrada arriba a machacar barbasco. Lo que ahora es sabana, era entonces selva desde las orillas del río Karuay; pero por las repetidas quemas, se convirtió en un lugar de monte bajo (de arbustos) y de lirios silvestres, llamados Konok-pichaurai, y después en pajonal.

Allá se construyeron su choza o ranchería en un bosquecillo; y de allí salieron a matar venados. Como por allí no habían andado continuamente los indios pescando, los ríos tenían mucho pescado. Antes de echar el barbasco, se dedicaron varios días a cazar; y ya para regresar, a embarbascar los pescados y asarlos envueltos en hojas.

Primero se dedicaron a cazar prendiendo fuego al rededor de los bosquecillos por todas partes. Y entonces precisamente uno de los que

antes habían peleado y se habían huído allá hacia el Chirikayén, vio a uno de sus matadores, estando él por allí y muy cerca del mismo. Entonces él dió unos golpecitos para verlos bien al voltear las orejas. Y al acostarse ellos en la troja del rancho, después de la cacería, sonó el silbido aquel de ¡soé, soé!, muy suave porque estaba muy cerca, cuando ellos se estaban acostando muy tranquilos y muy lejos de pensar en Kanaima.

¡Cuidado con eso; nosotros somos vuestros compañeros; pensando que somos otros, no os engañéis! Así dijeron al oír el "soepán". Pero otra vez replicó a sus palabras, diciendo: ¡soé, soé!

A punto de amanecer, el viejo se despertó y habló con los muchachos: arranquen el barbasco para echarlo a los riachuelos y reunir bastante pescado y asarlo antes de regresar. Y entonces, estando ellos hablando, otra vez oyeron al soepán: ¡soé, soé! . Y ellos respondieron: ¡Cuidado, somos vuestros compañeros, no somos otros! Y nuevamente les respondió: ¡soé, soé!

Después, yendo a donde su mujer, el soepán le dijo lo que les había oído, de esta manera: "¡Caray con ellos, mi vieja, y que van a echar barbasco; y que van, caramba, a comer y a comer bastante pescado; y hablaron, caramba, de que iban a embarbasca las quebradas; caray y carambita, y que ya estamos para matar el hambre y para darnos unos buenos hartazgos!"

Al amanecer y cuando se iban a sacar barbasco de la falda del Apau

ray, el viejo les dijo: Andad con cuidado, que los kanaimas amanecieron sobre nuestras orejas; no caminéis separados, mientras tanto que nosotros cuidamos el rancho.

Ellos sacaron el barbasco y caminaron sin ningún inconveniente. Y por la noche se levantaron y se pusieron a machacarlo.

Al amanecer, apenas comenzaba a clarear, el viejo, abuelo de los pichaukōk se fue arrimando a los que estaban manejando el barbasco. El tenía una camaza de paiwá; su mujer la amarró en su guayare y la cargó. Y sin que se dieran cuenta, el viejo se presentó a los que estaban majando. Encorvado y llevando en sus manos una vara de anzuelo que había cortado para ir a su encuentro, y sus hijos detrás de él. Al verlo, los que machacaban el barbasco se quedaron pasmados porque no les eran conocidos. Pero inmediatamente el viejo se comunicó con el (viejo) que estaba allí, diciéndole:

-¿Estáis aquí, mi hermanito?- Sí, aquí estamos, dijo el viejo. El otro, descortezando la vara del anzuelo, le contestó: Así veo. Y el viejo de allí le preguntó: ¿Tú estás viniendo, pues? - Ahorita mismo estoy llegando, mi hermanito, caramba; al oír que estabas machacando el barbasco, caramba, me fuí acercando. -Pues claro que sí; siéntate, pues, mientras los muchachos machacan todo el barbasco.

-Pues sí que sí caramba, dijo; y se sentó cerca de ellos. Su mujer, posando el guayare, sacó la camaza del paiwá; echó el kachirí en la totuma y se lo sirvió a la gente de allí. Después se fueron todos

a echar el barbasco y cogieron gran cantidad de pescado. La mujer del pichaukok les hizo la comida, arreglando los wadamorí, los kuruá y otros varios pescados. Les presentó la comida, volvió a llenar la totuma con el kachirí y se hartaron. Y entonces el pichaukok les explicó sus cosas.

- "Aquí, caramba, estáis viviendo muy bien, hermanito; mientras que nosotros, caramba, no estamos así por allá; nosotros hemos venido a escondidas porque, caramba, aquella nuestra mala vida me acongoja; así es que nosotros ahora, caramba, te estamos encontrando". Así dijo.

Así fue que muchos indios se fueron reuniendo en aquel lugar hasta encontrar el que después llamaron Wonkén. Entonces aquellas almas se reunieron en las orillas del río Karuay, más bien en sus pequeñas afluentes; pero más hacia las cabeceras, a otro lugar, lo llamaron Wotokoi-yén.

Ellos eran muy esforzados y muy peleadores y no les gustaba que los otros pasaran de largo; si pasaban derecho, sin entrar en sus casas, luego hacían tiros de pólvora, no pocos, y gritaban diciendo: ¿Qué es lo que piensas hacer conmigo; no será que me consideras tu enemigo? Si así es, ven acá para pelear. Diciendo "ven acá", se molestaban unos a otros continuamente.

Además les llegó también para acabar con ellos la "pichiká". Y esta enfermedad entonces mató a muchos. Los indios se afligían hacien

do de enterradores: en un mismo día amanecían muriéndose muchos; otros, se caían al suelo y se acostaban sobre hojas de paruyaré; otros los sacaban fuera de las casas y antes de que se murieran del todo, ya los estaban comiendo los perros. Otros los enterraban, haciendo apenas unas pequeñas sepulturas, cuando todavía eran unos cuantos.

A todos, sin dejar un niño siquiera, los acabó aquella epidemia. - Al lugar en que ellos vivieron, los indios que los conocieron le pusieron el nombre de Wok-ta-pá (Riachuelo del lugar de la Bebida). Aquí te lo digo: eso era porque allí bebían muchísimo; era un lugar de mucha borrache^{ra}, de mucho baile, de muchas peleas.

Actualmente, el riachuelo aquel se llama Woktapá, pero el cerrito cercano se llama Wotokoi-yén. Este es el dicho, el relato de los habitantes de Wonkén. -Leandro Franco.



Notas explicativas:

- 1.- Este relato da por supuesto que los indios de la región de Wonkén (valle del río Karuay) pelearon con los pichaukok. Una cosa cierta, pero envuelta en muchas leyendas. Preguntados los de Chirikayén (serranía del río Kukenán), dijeron que los pichaokok vivían más al Sur y más al Este.
- 2.- Bella manera de entrar en contacto: regalando bebida y preparando comida. "Paiwá" es una clase de kachirí, hecho con el casabe.
- 3.- Aparece muy claro que desde tiempos muy antiguos los indios consiguieron escopetas y pólvora: de ahí las palabras "araka pusá", arcabuz, y "kurupará", pólvora.
- 4.- La enfermedad o epidemia de "pichiká parece haber sido sarampión o quizás viruela. Parece más lo primero, pues a la viruela la llaman "apotoimá".

Pemón ichipué saknán i-nopuí. Tisé i-nopuitón ichipué e-puek.

Mueré puenisí penatopué-da ti-tiyemú puek taurepué: U-yau-av- -
ichi-kón pokén pra man; chin poró tutei, kowantek.

Mueré-wi to etepué chin poró re turétau kowán sená. Mueré -
tisé, iwán puek to enapué, i-venantú pra. -"Enapón seré, taurepue-ya
aeketón-da; muretón puek rekín u-yenú chiridai, iwán apuetaninán neké".

Ti-maimú poró to emiyukupué. Mueré tisé, maipá yek epetasak
eporipue to-da, katawón itek. -"Masá, i-pantá s-aketainá", tauré te
pō, maipá dek poná yenkukupué. Teukín i-pantá aketipué-ya-re; i-nopui-
ya-wi amikú puek atapichipué, ayeketón uté taná.

Menurí yamá ichipué yei puek, maipá dek puek. Ti-chipo-pueti
to-da yenín, jaká, manaré pra menurí man! " taurepué-ya aeketón-da; -
jeus, eus, iwonwk-pe e topé, kiné-pe e topé katawón worá pakamanín-pe",
tauré puek tisé, i-ta etereukapué. ¡Tereu! "¿Ukó enadai!" Tukai -
aeketón enapué.

Tisé chikoropuetá-pe yei pantatón ichipue; mueré poná nosán-pe -
i-rapunú chipué; mueré venai chikoropuetá puek atachipue. ¿Vedoi? Aeke
tón evedoikapué.

¡Wadai, wadai! aeketón-da taurepué, ivarká tapichak waranté t-
arená puek.

A-yekaré-pe, a-pantoní-pe-re anunké, u-n-ekamá manarén-pe-re ti
sé.

RELATO DEL VIEJO QUE SE QUEDO COLGADO DE UN GUAMO

Hubo un indio con dos esposas. Pero sus esposas estaban una contra la otra.

Por eso la más anciana le dijo a su marido: No podéis estar conmigo; debéis iros y habitar en otro lugar.

Efectivamente, se fueron por allá a vivir en la selva. Pero he aquí que empezaron a sentir el hambre por falta de abastecimiento. "Debemos regresar, dijo el viejo; tengo los ojos puestos en los muchachos, que no son capaces de aguantar el hambre".

De acuerdo con lo dicho, comenzaron el regreso. Pero he ahí - que encontraron un árbol muy alto de guamo cargado de fruto.- "Espera ahí, voy a cortar algunas ramas" dijo el viejo y se encaramó al árbol. Y cortó una de las ramas; y su mujer se puso a coger la fruta mientras el viejo se bajaba,

Resulta que en aquel guamo había no pocas hormiguitas. Y, al comenzar a picarlo, dijo el viejo ¡Ay, ay, ay,; hay muchísimas hormigas. Y haciendo esfuerzos decía: "¡Ea, ea, para que yo sea buen cazador, para que yo sea bien fuerte y para tirar desde la picota de los árboles a las pavas! " Diciendo esto, se resbaló y se asentó cayendo sobre el árbol; "Qué susto, me estoy cayendo", dijo y efectivamente se cayó.

Pero como el árbol era muy frondoso y enredado con los otros, se

Arauta-merú ponkón ekaré

Pemón chipue Chanwerián it-esek. Mueré-da-wi morok damá picha wí "arapué" it-esek, tek amokowarí, motanepuipué dapué huak Arauta-merú po-re i-pantaká kuak. Mueré tisé-wi-te, tenmai pra morok damá - puek yantanapué, kuné puek.

Morok tepú , to pichawí; to woki-yen, apue-puetí tepó pemón enapué enek-pe. Mueré puenisé morok damá-da t-esak-kón-pe Chanwerián - yekatón apichipué; mueré-wi yekomina-puetí platepue, morok pichawí motanepueya kaicharé.

T-esepiktetok-tén i-wapue-ya; tuké yei pipue-re, kinina-re kama-pueti-pue-ya, t-esepiktetok-tén i-wai. Koren-né, yesepiktepuen.

Tu-kowanpuesé-re piasán apuemapué to-da "Paula yun" it-esek, Cho vés neré it-esek. Piasán puek ichi-re; paredá pra morok damá chiwontón utepué i-yachitón yak; mueré daktai to eseuromapué nawá: "Anté - chinikuta-sak iná-da man, yennapó pokén pra; aré iná-da seré iná dombá-pe, iná esak-pe". Taurepué morok damá chiwontón-da.

Manaré tu-kowansé Chanwerián erikipué. Arauta-merú tau-wi - ichí mueré tauré pemontón-da. Arapué tau ichí mueré, tek i-n-motapui-pue-ya dau-re; tisé i-petoi to woki-yén, morok woki-yén "kamasá", ti-pata-sek dau-re ichí Arauta-merú donó; tisé to piachitón-wi i-pantaka - kuau, Kumarakapai dapón po.

Pantón neké seré, dairén, to ekaré. Nawá Francisco y Pedro Velázquez-da uré eurumápue netai Karoipá kupué dau 10 de Octubre daktai, 1964 konok puek.- Mueré re-kín. -Ernesto Pinto.

RELATO DE LOS HABITANTES EN ARAUTA-MERU

Hubo un indio, de nombre Chanwerián. Este, pues, cambió la camaza de los pescados, llamada "arapué", una piedra redonda, a otro riachuelo, hacia donde se divide el Arauta-merú. Ya después de haber hecho esto, sin tener en cuenta las debidas cautelas, comió de los pescados, estando con todo su olor.

El indio aquel, después de haber manoseado la piedra de los pescados (su camaza, la totuma de sus bebidas), cayó enfermo. Y fue por eso por lo que los dueños de los pescados le llevaron el alma a Chanwerián; y desde que les cambió la camaza a los pescados, él comenzó a padecer de fiebres.

El buscó toda clase de remedios; se tomó muchas conchas de árboles, también quinina, buscando su remedio. Pero, caramba, no se curó.

Continuando en el mismo estado, llamaron a un piache, el padre de Paula, llamado Chovés. Este hizo su sesión de piachería; inmediatamente los dueños de los pescados bajaron a donde los ayudantes del piache; y entonces ellos hablaron así: "Nosotros lo hemos adornado completamente, él ya no puede regresar; nosotros nos lo llevamos para que sea nuestro compañero, nuestro jefe". Así dijeron los dueños de los pescados.

Poco después de esto, Chanwerián se murió. Los indios dicen que él está allí, en Arauta-merú. El está en aquella "arapué", que él cambió de sitio; pero hay otra piedra, la "camaza" de las bebidas de los pescados, que continúa en su propio lugar, debajo del Arauta-merú; pero otra de sus ayudantes está en otro riachuelo, en Kumarakapai.

Esto no es cuento, es un relato o informe verdadero de ellos. Así me lo relataron Francisco y Pedro Velázquez en el lugar llamado Karoipa; el 10 de Octubre de este año 1964.- Esto nada más. Ernesto Pinto.

Notas:

- 1.- Arautamerú (salto del araguato) es un raudal del río Yuruaní; cerca del mismo existió un caserío de indios, que llevaba el mismo nombre.
- 2.- Chanwerián es un nombre tomado de los ingleses; igual que Francisco y Pedro Velázquez, de los venezolanos.
- 3.- Piedras con características muy especiales, muy redondeadas, etc., - se supone, ... cuyo manoseo es peligroso si no se conocen las prácticas o los tarén para contrarrestar sus influencias. El origen aparece en la leyenda de los Makunaimá.
- 4.- "Los ayudantes del piache" se suponen ser espíritus que el piache recibe al iniciarse en su arte y que residen en las piedrecitas, que él carga en su bolsa o morral. A las cuales debe sahumar con frecuencia u ofrecerles libaciones de tabaco y otras plantas mágicas.
- 5.- "Lo hemos adornado completamente"; los dueños de los pescados ya no quieren devolver el alma del que para nosotros está enfermo, ni esa alma se quiere regresar al cuerpo.
- 6.- El piache, de que aquí se habla, fue el padre de Paula, mujer de Ernesto, quien nos refiere lo que a él le contaron en el lugar y en la fecha antedichos.

ANTASAWOMAI EKARE. SEREWAREN, PENATOPUE NEKE

Panaté neré pemón ichipué iná piau, penatopué neké, serewarén, ANTASAWOMAI it-esek, te-womatanesé yeseuroma-yén. Mueré tatok-pe ichí mueré "Antasawomai".

Adá mokai to etepué mueré.~ "Masá, kupué takesak s-eretaíná" taurepué Antasawomai ti-petoi; puek "ketun-puetí yau, morok ekama-da-pé mukai", taurepue-ya. Mueré-wi iteré aminchá pra-re; mueré-wi ketunpueti-pué: Akombí, morok damá ichamoré." Mueré yenín it-esé tepué i-yak.

Ineré t-eporí-ya taná, taure-tuka-pue-ya: "Akombí, morok damá ichamoré, manarenkón neké; non tikeu-tikeumanán-te." ¡Puruntui! yesemboiká - i-yak. "Non akaké", taurepué-ya -t-esé puek. Akasak-ya tisé, ¡koré! non tikeu-tikeumanán morok pra.

¡Ain! I-maimu-tukapue-ya: "¿Iwo damá nak-ke ichamoré, manarenkón neké, taure-má, kuai yek tikeu-tikeumanán?" To amorikaké. Ineré iwomatá t-esé puek.

Antasawomai dadok-pe kuai yek amorika-ya-re t-esé-da. Amorika-ya taná, i-yapai aminchá etepué Antasawomai. Mueré-wi iwó amorikasak-ya ti sé, "Ichamore-cho", taurepué t-esé-da. Mueré-wi "To nekécho, ¿e topé-kin to mamorikai?" taurepué Antasawomai-ya.

Tauré tepó, t-esé piapai i-raweré itepué t-ewik tak. Kenewó waranté tesé, pantón neké, dairén, iná piarén serewarén, u-yepoto-rí daktainó. Tisé pantón-pe enasak iná atarikatok-pe.

RELATO ACTUAL, NO ANTIGUO, DEL INDIO ANTASAWOMAI

Hubo entre nosotros un indio muy poco formal, no antiguo sino de ahora, de nombre Antasawomai, que siempre hablaba en juego. Que eso quiere decir esa palabra "Antasawomai".

Un día ellos se fueron a sacar barbasco. -Y le dijo Antasawomai a su compañero: "Si grito, di que estoy avisándote que hay pescado. Espera, voy a ver si se cortó el desagüe de la laguna". Así dijo. Y se fue no muy lejos; y allí comenzó a gritar: "Cuñado, aquí están los pescados". Y por eso su cuñado se encaminó hacia él.

Cuando el cuñado estaba llegando, volvió a decir: "Cuñado, los pescados aquellos no eran pocos; ellos están haciendo temblar la tierra". El cuñado llegó allá y al aparecer, le dijo: "Cava la tierra"; así le dijo a su cuñado. Pero por más que cavó, caramba, no encontró pescado ninguno que estuviera haciendo temblar la tierra.

Pero entonces él, Antasawomai, volvió a decir: "¿No será que hay aquí muchos gusanos dentro de esta palmera de moriche y son los que hacen temblar la tierra?" Raja las palmeras. Otra vez él se estaba burlando de su cuñado.

Obedeciendo a Antasawomai, su cuñado rajó un moriche. Y mientras lo rajaba, Antasawomai se fue lejos. Entonces, habiéndolo rajado, su cuñado le gritó: "Aquí están ellos". Y Antasawomai le dijo: "Cometelos, caramba; para qué los rajastes?"

Dicho esto, Antasawomai se alejó de su cuñado y se fue a su casa. -
 Parece un cuento de Kenewō (Tío Conejo), pero no es cuento, es verdad, él -
 vivió entre nosotros hace poco, era del tiempo de mi padre. Pero se ha he-
 cho como un cuento entre nosotros para reírnos.

Notas:

- 1.- Sirva este relato de ejemplo de un hecho real que pasa a ser cuento.
- 2.- Las lagunas de morichales tienen con frecuencia sus alrededores como tierra de tremedal. Y los moriches crían una clase de gusanos muy apetitosos.

PANTON NEKE, DAIREN: KARAKAS PONA ETESAKON EKARE

Emasensén Tuarí it-esek, chipanioró maimú tau Padre Cesáreo it-esek, pemón damá poró tetamesén to maimú anunnín-pe, t-esewankonomasén to puek - ipán-pe. Mueréwi uramí waranté iná maimú apinín, karaivá maimú-re, inkrechí maimú neré, iyarenkón maimú-re. Mueré tisé, pemontón poró etamepué - Yuruaní kuaweré, anterén i-karimí, ekurukán pokenak, ipuekú kiní t-ekaton - dau yesennkamatok dau.

Mueré-da-wi pemón damá arepué tu-patasek dak, Karakas poná: te-nopui kenak, to rumé anterén sembosén, mueretepai teukín auronipué to daré. - Yamoré ariwompapué-ya krún-kanwa dau. ;Tou! Pataripué to-da Ciudad bolívar it-esek poná.

Mueré tepai kanán to ariwon-tuka-pue katau kru. Mueré daktai, katurú yepoi-re tu-te-kón daktai, i-nopué-pe tesén esenumenkapué: "Antennán-win waranapí ". Mueré kuretau-re Ekeyimá ere-tuka-pue-ya: "Non darín Ekeyimá tuaré taná katau ichi-ma?", taurepué-ya, kurún kanwa dau yepuimá. - Purutui Parau kanán porí-to-da, katau teimá-re: "¿Seré kanán waru-pué nayí?" -I-tiyemú-ya yukupué: "Parau mueré, pan parú, taré painó-wi teputa sak aresak chipanioró damá-da enna-puetí mayí", taurapué-ya i-tiyemú-ya.

¡Purutui! Patá, Maiketía it-esek, poná ereutapué; mueré-pe-re yarín patá poná waruwé-kanwá dau to etepué: en, en, en....kin, kin, kin,... yunwarú dai tepakai sak teka-ré, ipurutui! Karakas poná. Muereté-wi to karai varí Emasensén-da to pantaka-pueti-pue: i-nopui tu-rumé dare Hna. Pa dá ná dare, hermana-pe enán puek; i-tiyemú Patre damá piau, patre-pe enán puek neré.

Yayukasak-pe tu-nopui piak esekamá sená itepué; mueré daktai tuno
pui esekanunká poripué-ya. "Kanepán puek ennapo-pai edadi; taré kowan
netok man torón arakansak i-tendak chitirí tau waranté", taurepué i-nopue
ya. Masá manaré (poquito) taurepué i-tiyemú-ya; to maimú (Karakas pon
kón maimú tau) yená arepe-ré.

Manaré te-kowama-kón tepó, Emasensén-da t-omba-tón piak to are
pueya. Mueré daktai i-tiyemú adontepué i-karaiva-ri-ya karetá menuká
puek ti-maimú tau. Mueré-wi i-tiyimú-ya, Patre damá piau esenupasak
yenín, kareta menukapué-ya nawá: "Karavas poná yesak a-dak-nokón kurúm
kanwá dau chinté pai, katurú yepoi, parau yepoi-ré; tisé rekín Maiketía -
poi weruwé-kanwá dau iná yepuipué". Españoró-pe-wi Emasensén- Tuarí-ya
emapué to-da etá topé; to eserú ke españoró damá eurumapué-ya. "Ichamo
ré, i-paná apopuesakón; to panadarí, kurai-pe ichí yau, chavai-chavaipán,
taurepué-ya; tisé werí-pe ichí yau, pareu-pareunpán neré. Chiá keré-re
to eserú ke t-omba-on euromapué-ya.

Mueré tepai kanán to arepué-ya Vene-Visión it-esek poná, Karakas
ponkón-da televisión dai to eremá topé to-da t-ewil-kón dau chimá-re, Ve-
ne-Visión tak tutei pra-re. Mueré puek pemontón esenumenkapuá i-pan-pé.:
¿E-tukai kru-wi it-eserú echí-ma; anpupai ichí taná, u-yennawanín pra man-
te". Nawá taurepué pemón-da.

Mueré tepai kanán parau katá poná Emasensén petoi-ya José Galarraga
it-esek, iná arepué-ya; tisé chipá-chipá puek tesenarimai, manaré iná ata-
rimapué; tisé re- ín koko tunári enipué iná-da.

Wék poná kanán, katarén, Avila it-esek, Piaimá waranté iná arunepui
pué to-da, chinák puek ¡veddi-vedoi....chiririrí....! i-nakatá poná. Mue
ré daktai-wi i-nopue esewanchirikapué darantá dak ená kaimá, anté teipán kru
to chinatí tisé.

Se-re-kín pemontón ekareyí Emsaensén puekeré itesakón Karakas poná.
Enonkán-pe-re iná desek tosaré emboiká-da. Emasénsén esek, Padre Cesá--
reo de Armellada; i-tiyemú esek Ernesto Pinto Fierro; i-nopui esek, Paula -
Benavides; to mukutón esek, María de los Angeles, Ernestico Patrêpe tesenu-
pasén, José Manuel esembosén. Tisé María de los Angeles enek-pe tesán -
epiktenín-pe tesenupasén Hermana damá piau-re.

Aire-ré man, iná karaivarí-ya tauresak tisé, kurún kanwá dau kanán
te-patasek-kón poná iná enapopué. Pantón noké, iná ekareyí, Octubre ka-
pui it-esek, konok-wi 1964. -Ernesto Pinto Fierro.



NO CUENTO, VERDAD: RELATO DE UNOS QUE FUERON A CARACAS

Hubo uno de nombre Emasensén Tuarí, que viajaba por entre los indios aprendiendo sus palabras y se compadecía grandemente de ellos. El, pues, era como un uramí para coger nuestras palabras, las de los portugueses, las de los ingleses y de otros. Este se fue de viaje entre los indios del río Yuraní, llevando un chinchorro misérrimo, a punto de romperse, pero en su alma llevaba un riquísimo trabajo.

Este, pues, llevó a su tierra, a Caracas, a ciertos indios: a un indio, que tenía su mujer cargada con un recién nacido y una hija doncella. Ellos volaron (los hizo volar) en una canoa-de-zamuro. Y se posaron, haciendo la primera jornada, en la llamada Ciudad Bolívar.

Después los llevó volando muy alto. Entonces, cuando iban por encima de las nubes, la mujer aquella casada pensó esto: "¿Dónde es que están los rayos?" En esto, vio la GRAN CULEBRA (el arco iris) y dijo: "Decían que la Gran Culebra salía de la tierra, ¿cómo es que está aquí arriba?" Así dijo mientras venía en el avión. Y otro encuentro. Comenzaron a ver el mar desde lo alto por donde iban: ¿Y eso tan oscuro, que se ve allí?" Su marido le contestó: "Eso es el mar, el agua de la sal, de aquí llevan los españoles la sal petrificada." Así le dijo su marido.

Ya llegaron y se posaron en el lugar llamado Maiquetía; e inmediatamente ellos se fueron en una canoa-de-moscas (carro automóvil): jen, en, en.. kin, kin, kin... entrando y saliendo dos veces por un túnel, llegaron a Caracas. Llegados allá, su jefe, Emasansén, los repartió: la mujer con sus hijos en casa de las Hermanas para que se hiciera Hermana; su marido, en casa de los Padres para que se hiciera Padre.

Al amanecer, él se fue a ver a su mujer; y se encontró con que ella estaba acongojada. "Yo quiero regresar cuanto antes; aquí uno está como un pájaro en un cesto, en la ciudad". Así le dijo su mujer. Su marido le dijo: Espera un poquito, pues rápidamente habló como los de Caracas.

Después de un corto descanso, Emasensén los llevó en casa de sus parientes. Y allí le dijo al indio que escribiera algunas palabras de su lengua. Y el marido de aquella mujer, como se había educado con los padres, escribió esto: "He venido a Caracas, a vosotros, en un avión, desde allá, por encima de las nubes, por encima del mar; pero desde Maiquetía nosotros vinimos en un carro." Emasensén se lo tradujo al español para que ellos lo entendieran; según su costumbre él les explicó sus costumbres: "Ellos se perforan las orejas; si son varones, los pendientes son como media luna; pero si son mujeres, los pendientes son triangulares." Y les dijo otras varias cosas.

Después los llevó a Vene-Visión, para que los caraqueños, estando en sus casa, por medio de la televisión los vieran, sin necesidad de ir a la planta de Vene-Visión. Esto les hizo pensar muchísimo a los indios: "¿Cómo, caramba, es esta su maña: yo quisiera conocerla, pero no hay quien me la explique." Así dijo el indio.

Después un amigo de Emasensén, de nombre José Galarraga, nos llevó a la orilla del mar; pero como nos asustábamos mucho de las olas, no nos arriamos mucho al mar; pero solamente nos bebimos agua de coco.

También nos subieron a un cerro muy alto, el Avila, por una especie de bejuco, igual que Piaimá, colgando y deslizándonos hasta la cumbre.

Entonces la mujer se sintió muy acongojada, creyendo que podía caerse a los barrancos, aunque el bejuco aquel es muy fuerte.

Esto es el relato completo de los que se fueron a Caracas detrás de Emasensén. Al terminar, diré claramente sus nombres. Emasensén es el nombre del P. Cesáreo de Armellada; el nombre del indio casado, Ernesto Pinto Fierro; su mujer, Paula Benavides; sus hijos, María de los Angeles, Ernestico que estudiaba para Padre, y José Manuel, el recién nacido. María de los Angeles estudiaba para enfermera con las Hermanas.

Cuando nuestro jefe dijo que ya estaba bien, nos regresamos a nuestra tierra en avión. Esto no es cuento, es un relato hecho en el mes de Octubre del año 1964. -Ernesto Pinto Fierro.

Notas:

- 1.- El motivo especial de este viaje fue presentar al público caraqueño una familia de los indios de la Gran Sabana, ya en pleno desarrollo, ya que poco antes habían aparecido en las mismas pantallas una familia de indios motilonos de Perijá (Edo. Zulia), de aspecto sumamente lamentable.
- 2.- Este relato, escrito en Caracas, seguramente que fue repetido una y muchas veces allá en la Gran Sabana con muchísimos más episodios y usando de la mímica narrativa, que en gran parte desaparece al escribir un viaje tan variado y con experiencias tan impresionantes para la mujer, Paula, que nunca había salido de su tierra.

SEREMADA EKARE ROROIMA-KOK

Serewarén ke-re ay-euruma-da, papai n-eremasán mure-pe tu-chi yak-tai; pemón aruaré ekaré ke, Seremadā it-esek, pemón damā wenín.

Emadok-pé Morok merú kuau pemón wepue-ya yei ke t-a-re t-i-n-arepué - konoí puek. Mueré nakatā mo-pueti-pue-ya; mueré tepai eurankapué-ya tunā wak; muere-te-wi tek ke takirei i-nemapue-ya.

Mueré tepō iyarén ema ta-weré; Warayitā yenetok ta-weré i-were-pón ete pué taure-pā, ti-tapue nonkapue-ya. Mueré-wi, enapopué puek mueré wana - dau tapui tak tu-petoi kamapō pona-re: ¿Mueré niyepui?- Aké, taurepué to-da - tapui tarinkón-da: -;Wokai!, kanaima-da nak-ke dombatō eurankapué nichii; ma sá yuatantek, taurepue-ya; yetinipue-ya t-omkatón adontepue-ya i-wai. I-mai mú kaicharé to puek tatok-ya-ton ichipue; dairé yeseuromā kaima, kaimayek-pe kini yeseurumapue.

Iyamoré enaposak-da "porí ináda pra man nichii" taurepué i-puek. - - ¿Waki-pé nak muateu itau tutepuesé, kupai-pe tesén daware-ré?, taurepué Sere-madā-da itesakón puek; "kanaimā-da nak-ke weukansak tisé medateu konserá?. I-wai ten-pai nokón, taure-tuka-pue-ya-wi dombatón puek. ¡Ain! to daré - ite-ré.

Chinte nak to ereutasak tisé, "¿Sené nakán nak-ke kupayí yau tisé se-poró muateu?, kaimā, yeseurankapue. "Se poró man", taurepue-ya, kanaima-da amamansak, ukai sane-ko", taurepue-ya tun-wepué puek. "Masá, i-tapue-kainā, atén winne-pe nai?", taurepue-ya t-anománpe-re ti-tapue tawere ité ta na. "Sewinenkón-pe to man, se wina kei to etepue man, Warayitā wini-kei",

taurepue-ya. Mueré-wi apurepue to-da, i-poitoritón-da, dairé yeseuromá kaima.

I-n-wepué yunatepué to-da-wi. Mueré kowansak pra tisé Warayitá pairén yepuipue Woimé it-esek. Mueré-wi, entana puek yereutasak tisé, - Seremadá-da wepué ek taurón neké ré. ¿"A-petoi-wi ematai?", taurepue-ya i-petoyipué puek kaimayek-pe-re; inére yatakonoma-tuká kaima-pe teseuro mai.

Mueré tepai ikowamá taná, paranakirí yamá pakapué; tanno-pe-ré e-re embakapué to-da: Kurupará, pirotó, kiapú, kamichá, chiá-ke-re-re-.

Tukaré nonkapué to-da Seremadá dokoi, iyarenkón, anterenkón krú, do koi yere-pa topé i-nonkapué to-da, "tuchawá yuré" ta-ya yanín Seremadá-da.

Mueré daktai tu-pemonkonotón adontepué sochí koneká topé to-da Ro-roimá perakún po, Kavarianá remón po; mueré-wi i-konekapué to-da, i-tak - wi tu-pemonkonó ananni-puetí-pue-ya epuiremai; to-re-wi epuiremandok jei, bi, chi! e-pueti-pué; epuiremantok kaimá karetá menú erenín-pe e-nán topé, esenupán topé kiní. T-ombatón puiremapue-ya: ¡a,b,c.! puek, wei kai-charé. Yataretiká-pe-wi to panama-pueti-pue-ya nawá: "Dombató tuei pra, erí tekusé pra etek."

Mueré tepai-wi paranakirí yamá-da t-akachi-kón sak-pe to arepue Wapupai poro, Kerepuén poró; kanwatei ite-ten-pe to arepué to-da. Seremadá-da tukaré tu-mukutón arepué; mueté pai Napoleón nopui-pe nainek yun, tu-mú daré; Chuasén dan mure-pé, iyarekón-re. Iyamoré etepué. Amaro yun yenarú, Seremadá pasé.

Chintére parán puek to enapué; sakné Seremadá munké etikapué. Iya
rén, tu-nopui tenonkai, etikapue; mueré puekeré i-nopue-ripué ekomimapueti-
pué; mueré-wi it-awo-ripué sakorotapue, tu-mú enakasak neké puek i-nopue-
ripué enaká-yenín. Mueré-wi yunaté puek eseuromapué.

Mueré dawéré, tu-mukú dombasán puek "a-rui nopue-ripué yunatetok -
akatantek", taurepue-ya tu-mukuton puek; mueré-wi it-én akapué to-da. -
Mueré daktai, it-én-tén aka to-da taná, Chuasén dan-tén-da to n-unaté em
pakapué: "Pakaké, a-yen-tén akapué to man", taurepue.- "Erichak neké -
puek sané-wi-te, ke-sané" taurepué to n-unate-tén-da pokoi-pe. Tauré -
tepó, ¡tou! iwenun-tuka-pue iya-re-re. Iwenumá tana, ¡pueretén! it-
esewarí euka-pueti-pué to-da. ¡Ain! aré to-da-wi it-én dak. Tisé aré
to-da taná, ¡riké-sane! ipakapué emá daropoiré: "E tak u-yare-u-ya nokón?
taurepue-ya to puek.- "Ad-aré seré a-yunatei a-wenumá puek au-kowan-pue-
tí yenín", taurepué Seremadá-da i-dak' ¡Sorontik!, ¡ain! it-én dak ka
ma pué to-da nure-riké sané tisé. ¡Perurún! yunatepué to-da.

Werí mueré yunaté to-da patá-pe, Napoleón nopué yun-da i-rapayí esa-
tipué tu-mú tekómima-pue-sén saraté pa t-erachí-pe. ¡Aire! , u-mui ema
dok pe u-mú ch-charate-dai tenén puek are-da kaicharé, taurepué-ya Serema-
dá puek.- "Ináwa-wi; uré erikí puek kowan-dai, emasaká pra a-waranté no
kón", taurepué sakorópe.

To etére; Kamá po t- tisé, i-mú ekomimapué; ¡tou! patarí to-da Kamá
merú po, tu-puekeré Seremadá kiní yepui taná, emasaká pra tauresak-ya ti
sé. Yayukapui-pe tu-mú doktén, wakuwá wei itepué. I-patapué dau Sere-
má pon yepuipué.

Ané, kiní.... Tosaré tu-wanan-kón-da, t-entakasa-kon-da kiní, ti-tapue-kón yuá tana, chinté Pupú yeda keré poró tisé, to yemapué eputú pra ichinín, to enapopué Kamá to yuai.

Mueré-wi, ¡purutui! i-mú poripué to-da apok piau, t-ekomimasak -yenín tukuinasén; murériké sané nakatá mo-pueti-pué to-da; mueré puek mueré echiri-pueti-pué ¡aka-sane! . I-epotorí-da etapué aminchá pra chimá; mueré puenisé yepuipué eré sená; ¡aikó-sané! e-tukai-kin u-mú kupui-uya-nokón, u-mui?", taurepué-ya t-wakimá to-da kaimá.

"I-weté-k-so; e-puek erema-pueti-u-ya nokón", taurepué Seremada-da Prechimán puek. "I-weké" taure-tuka-sak ya yenín, i-nekeré-ne ti-rapayí i-we-pw pra-re. Mueré yenín t-we to-da-pe i-pu-tú-tuya yenín, Seremadá puek ti-rapayí potepue-ya wakuwá wetok-pe arite sak.

Mueré-da erekí tanipuipue-ya it-ematá dai: ¡tokín! i-we-tuka-pué to-da-wi, ¡pasán! eriki-re. Muere-wi, anté tesakorotai i-mú dakachí -yarín, kamichá karari-pueti-pué-ya; kurupará yen pukururukapue-ya; it-epotorí dakachí donamapue-ya re-kin. Mueré-wi tu-para-sek-kón pairé to etepué.

Te-pata-sek-kón to ereutasak tisé, it-akonipué, Taikuyú, europa

pué to-da: "Chinté, Kamá merú po wepue kanaimá- damá-da." Seremadá-da:
"Iná-pe-ré s-erematayí-ma, Kamá merú po; kané pan puek erematá; amá ne-ké-ma, achiupón to kamicharí wiwimasak kasanak-da mueré", taurepue-ya to -
puek.

Akonomá-pe kanán: "Aai-ya to wepué tauré puek to man", taurepué-ya it-akonipué puek. Mueré yenín Waná-puaai poná kamapoi Taikuyú (it-akonipué) etepue.

- "Airenné tu-puek-re ta-ya mueré; to enapó daktaí, to puekere-ré netetainán iyamó tisé, kaimayek-pe yeseuromapué mueré", taurepué Aai-ya Tai kayú puek.

Mueré dakaré-wi kanaimá-da Seremadá wepué: ¡puerén!, yeriki-re.

Taurón, Seremadá ekaré t-ombatón wenín.

RELATO DE SEREMADA, HABITANTE DEL ROROIMA

Te voy a relatar algo de ahora, de indios conocidos por mi padre - cuando él era muchacho; el relato de un indio malo, llamado Seremadá, asesino de otros indios.

Una primera vez mató a un indio en Morok-merú; a un indio que él había llevado con él a pescar lo mató con un palo. Le rompió la cabeza y luego lo hundió en el río, le puso encima una piedra y lo dejó allá.

A otro lo mató en un camino; y dejó sus pisadas para decir que el asesino se había ido por el camino de Warai. Y después se volvió por la paja (fuera del camino) hasta llegar a la casa de un amigo a preguntarle: - ¿El ya llegó? - No, respondieron los de la casa. - ¡Mala cosa; ¿no será que un kanaima ahogaría a nuestro compañero?; vayan a buscarlo. Asustado envió a sus compañeros a buscarlo. Su palabra estuvo acorde con lo que él les había dicho; creyeron que les decía la verdad, pero todo era mentira de él.

Regresados ellos, le dijeron: "No lo encontramos".- Seremadá les dijo: ¿Lo buscasteis bien, caminando por lo más profundo?, ¿No será que algún kanaima lo escondió y vosotros estáis tan tranquilos? Vamos todos a buscarlo. Así les dijo a los compañeros y se fueron todos.

Habiendo llegado allá, tirándose a los más hondo, dijo: ¿Lo buscasteis acaso con todo cuidado por esta parte profunda? Pues aquí está; aquí lo escondió el kanaima, como os lo había dicho." Así dijo, habiéndolo matado él mismo. Y luego: "Esperen, que voy a seguirle las pisadas, a ver hacia dónde van". Y estaba siguiendo sus propias pisadas. Y luego les

dijo: "Por aquí, en esta dirección, hacia Warai se fueron ellos". Y - sus compañeros se lo creyeron, pensando que decía verdad.

Enterraron al muerto. Y poco tiempo después vino de Warai el in dio llamado Woimé. Y habiéndose sentado para comer y sin que hubiera men tado para nada al que mató Seremadá, éste le dijo: ¿Con que tú cobraste a tu compañero?; así le dijo al que había sido su compañero, tratando de rema char su embuste.

Después, estando viviendo allá, llegaron algunos ingleses; y presen taron muchas cosas: pólvora, perdigón, pistón, tela y otras cosas. Todo se lo entregaron a Seremadá para que él se lo repartiera a los que no tenían nada; porque él dijo que era el capitán.

Entonces les mandó a su gente levantar una iglesia en la falda del Roroima, en la sabana de Kavarianá; ellos la hicieron y dentro de ella los reunía frecuentemente para enseñarles a rezar. Pero su rezo era cantu- rrrear las letras: ei, bi, chi (a, b, c, en inglés), pensando que rezando, - aprenderían a ver las letras en el papel, cuando la cosa es al revés. To dos los días él les rezaba a sus compañeros diciéndoles el abecedario. Y al terminar los aconsejaba con estas palabras: "No matéis a vuestros compa- ñeros y no hagáis acciones deshonestas."

Después llevó a sus compañeros cargando los guayares de los ingl- ses por Wana-pupai y por Kerepuén; los llevaron hasta embarcarlos por el - río. Seremadá llevó a todos sus hijos; también al padre de la mujer de Napoleón; igualmente a la madre de Chuasén, siendo todavía muchacha; y a -

otros muchos. Todos ellos se fueron. La hermana mayor del padre de Amaro era sobrina de Seremadá.

Estando por allá, cayeron enfermos; dos hijos de Seremadá murieron. Otro se murió también, dejando viuda a su mujer; y después también esta comenzó a caer con fiebre. Entonces él se irritó contra su nuera porque su hijo no se había mejorado mientras que ella sí. Y entonces habló de enterrarla.

Y siguiendo con esta idea, les dijo a los hermanos del difunto: - "Ya debéis ir a cavar la sepultura de la mujer de vuestro hermano mayor." Y ellos fueron y la cavaron. Y mientras la cavaban, la madre de Chuasén la despertó a la que iban a enterrar, diciéndole: "Despiértate, que te están cavando la sepultura." - "Y sin haberme muerto, pobrecita de mi, - no puede ser", respondió ella, con un tonillo de gran tristeza. Así dijo y volvió a caer en un profundo sueño. Y estando así dormida, de golpe soltaron los colgaderos y la cargaron hacia la sepultura. Pero al llevarla, pobrecita, se despertó todavía en el camino y les dijo: "¿dónde me estáis llevando?" - Y Seremadá le contestó: Te llevamos a enterrar - porque te la pasas durmiendo. Y sin hacerle caso, la echaron en la sepultura y estando todavía viva y le echaron tierra encima.

Antes de que enterraran a esta mujer, el padre de la mujer de Napoleón pidió su escopeta para estar de vigilante de un hijo suyo, que estaba con las fiebres. Y dijo: Ea, mi suegro, yo me voy delante para llevar despacio a mi hijo. Así le dijo a Seremadá. Y éste le contestó: Pues yo me quedo aquí a morir y no me iré como vosotros. Esto dijo muy bra-

vo.

Ellos se fueron; y estando en el río Kamá, el muchacho sufrió un ataque de fiebre. Por eso se quedaron aquel día en el salto de Kamá. Y Seremadá estaba viniendo detrás de ellos, aunque había dicho que él no se levantaría. Al amanecer, el padre se fue a buscar caza para su hijo, alguna palomita. Y, marchando él, llegó Seremadá.

Bueno, esto fue así: que yendo por lo derecho y buscando las pisadas y habiéndolos ya adelantado por las lomas de Pupú, como no aparecía su rastro, ellos se volvieron a Kamá.

Y he aquí que se toparon con el hijo de él calentándose al fuego porque sentía el frío de la fiebre. Y sin más, le dieron un golpe en la cabeza a aquel pobrecito muchacho. Entonces el muchacho gritó: ¡Ay pobrecito de mí! Y su padre, que no estaba muy lejos lo oyó y se volvió a ver qué le sucedía. ¡Pobrecito de él, ¿qué le estáis haciendo a mi hijo", les preguntó, creyendo que le estaba haciendo algún remedio.

Y Seremadá le dijo a Prechimán: Matadlo, caramba; ¿para qué os quedais ahí viéndolo?— Y como les dijo que lo mataran, Prechimán le disparó su escopeta, pero sólo de lado para no matarlo. Y entonces el padre del muchacho, dándose cuenta de que lo iban a matar, disparó contra Seremadá la escopeta, que había cargado para matar palomas.

Un primer tiro lo recibió desviado en una pierna; pero con otro tiro lo remataron al padre del muchacho. Entonces Seremadá, lleno de rabia, desbarató el guayere del muchacho, rasgó las telas y botó la pólvora; pero el guayere del padre lo escondió. Y hecho esto, se regresaron a su lugar.

Llegados a su caserío, le dijeron al hermano menor del difunto, llamado Taikuyú: "Allá, en el salto de Kamá, los kanaimas mataron a alguno." Y Seremadá añadió: Así parece lo que yo ví en el salto de Kamá; debes ir a toda prisa a ver; no en lo escondido, sino en lo claro los zamuros les desgarraron ya los vestidos".

Y para rematar la noticia, le añadió a su hermano: "Por allá andan diciendo que Aai los mató." Por esto, su hermano Taikuyú se fue a Wanapupai a preguntar.

Pero el indio Aai le dijo: "Todo eso lo dice por él mismo; porque al regresar ellos, se les pegaron detrás y ahora inventó esa mentira", Así le dijo Taikuyú al indio Aai.

Pero con la misma, a Seremadá lo mató un kanaima. Y se murió.

Este es el relato de Seremadá, asesino de sus compañeros. -E.P.

Notas Explicativas:

- 1.- Seremadá (Jeremías) y la llegada de misioneros ingleses protestantes, y la construcción de una capilla en las cercanías del Roroima, en la sabana de Kavarianá, es una noticia dada por Koch-Grünberg y por el P. Ignacio Kary-Elwes.

Yo tuve mucho interés en conocer aquellos lugares y los visité, aunque ningún indio vive ahora por allá. Kavarianá queda en la margen izquierda del río Kukenán y Tewonó, donde el P. Ignacio construyó por aquellos mismos años una iglesia, queda en la margen derecha sobre una larga loma. En este lugar aún se distinguen los restos de las casas.

- 2.- Warai era un pequeño caserío de indios, situado en la sierra de Pakaraima, ya en la vertiente del Brasil. Morok-merú (Salto del Pescado) en el río Kukenán, famoso por subir hasta él los pescados, principalmente los arumá, a desovar al comienzo de las lluvias de cada año. Kama-merú (Salto del Kamá, afluente del Apanwao) era el paso ordinario en nuestros viajes de Luepá

INDIANOS EN LA SAL EN EL RÍO

- 1.- a Santa Elena. Ahora queda al lado de la carretera de El Dorado a Santa Elena. Wana-pupai (Cabeza de Paja) fue un pequeño caserío de indios pemón, donde rezaron al estilo de Areruya durante muchos años. Cuando yo viajé por allí el año 1933 aún quedaba el pie el horcón central de la Waipá - (casa circular y cónica, típica de los indios pemón).
- 2.- Y es aquí que se fueron y trabajaron una hora. Y es por eso que las pagó su trabajo a cada uno de ellos.
- 3.- Ellos también se pagaron el trabajo de los indios y los habían sido algo como que la sal la sacaban del agua.
- 4.- Entonces, cuando ya tenían bastante trabajo en el agua y se disponían a regresar al campamento a descansar y a descansar de su trabajo a descansar a descansar. Y al trabajar los indios les dijo: "¡Sal agua del río, se de agua dulce la sal!". Así los dijo al trabajar.
- 5.- Después ya de la sal, que había venido a buscar, regresaron muy satisfechos y contentos; pero a cada uno de ellos le dio la sal se les iba haciendo cada vez más pesado, pesados y pesados en dejar sus cosas y ir al fondo de sus hogares.
- 6.- "¡Sal agua dulce nuestra sal!" dijo uno de ellos a su compañero. Y éste le respondió: "¡Sal agua dulce nuestra sal!" dijo el otro a su compañero. Así dijo compañero.
- 7.- Y así se fueron echando sus cosas al río. ¡Sal, sal! y los sacaron bien con fuerza.

TAURON PANTON: (Así dice el cuento)

UNOS INDIOS GUARDARON LA SAL EN EL RIO.

- 1.- Esto es que había unos indios muy ignorantes; y se fueron a trabajar a la tierra de los karivá o brasileños para procurarse - sal, porque su comida de sola katara cocida los hastiaba ya.
- 2.- Y he aquí que se fueron y trabajaron una luna. Y su patrón les pagó su trabajo dándoles a cada uno su saco de sal.
- 3.- Ellos entendían un poquito el habla de los brasileños y les habían oído algo como que la sal la sacaban del agua.
- 4.- Entonces, cuando ya tenían acomodadas sus cargas en el guayare y se disponían a regresar le preguntaron a su karaivá: "¿De dónde es que vosotros sacáis la sal". Y el Brasileiro les respondió: "Del agua del mar, es de donde sacamos la sal". Así les dijo el karaivá.
- 5.- Dueños ya de la sal, que habían venido a buscar, regresaban muy satisfechos y contentos; pero a medida que iban caminando y la sal se les iba haciendo cada vez más pesada, empezaron a pensar en dejar sus cargos e ir en busca de sus mujeres.
- 6.- "¿En dónde esconderemos nuestra sal?" dijo uno de ellos a su compañero. Y éste le respondió: "¿Acaso no dijo el karaivá que ellos sacaban la sal del agua"? Así dijo compañero.
- 7.- Y con la misma echaron sus guayares al río, ¡pueu, chitín! - y los amarraron bien con bejucos.

- 8.- ¡Ain! aliviados de la carga, llegaron pronto a su casa. ¡Pu-
rutui! encontraron allí a sus mujeres y les dijeron: "Cerca hemos
dejado nuestros guayares con sal; vámonos a buscarlos". Así les
dijeron a sus mujeres.
- 9.- Llegaron allá. Tiraron de los bejucos, sacaron los guaya-
res; pero, ¡ikoré! (vaya chasco), no había tal sal; la sal se ha-
bía diluído. Sus mujeres se enfadaron muchísimo con ellos.
- 10.- Así dice este cuento de los Inkarikok, que son muy ignorantes.

Notas Explicativas:

- 1.- Cuento de risa y que prueba que "las verdades a medias son men-
tiras" o que las verdades medio entendidas nos pueden deparar
muy buenos chascos.
- 2.- Karivá, cualquiera que sea su origen, es palabra usada para -
significar los brasileños y, en casos, cualquier patrón respec-
to del obrero.
- 3.- Katara es el yare de la yuca venenosa, cocinada hasta perder -
el veneno; pero sin sal es dulzona y empalagosa. Cocinada
hasta un punto más alto y añadiéndole sal (y más o menos ají)
es el famoso kumachí.
- 4.- Es una costumbre muy frecuente en estos indios pemón, al estar
ya muy cerca de sus casas, dejar sus cargas de cacería o de -
cualquier otra procedencia (como en el caso presente) más o me-
nos escondidas para llegar más pronto y más alegres y regresar
a buscarlas luego con sus mujeres, repartiéndolas o no con -
ellas.
- 5.- Entre estos indios, como en todas las partes del mundo, el -
cuento del tonto, del ignorante, siempre se le endilga al veci-
no. En este caso, los vecinos son los indios inkarikok, que
viven en la Guayana Inglesa hacia las cabeceras de los ríos Ma-
saruni, Potaro, etc.
- 6.- Véase qué semejante es este cuento al que los guayaneses les -
atribuyen a los margariteños.
Brevemente. Este margariteño se fue a trabajar en las "pin-
tas" o minas de aluvi6n de Guayana. Se provey6 de caraotas,
arroz, papel6n, caf6.... y casabe. El margariteño no cono-

cía el casabe, tenía además malos dientes y lo encontró más duro que una tabla.

Mientras se fue a trabajar, puso a remojo el casabe en el río y encima le puso unas piedras para que la corriente no se lo llevara. Cuando vino a buscar el casabe, se encontró con las solas piedras. Pensó que alguno se lo había robado.

Al otro día repitió el asunto; pero se quedó en acecho escondido. Cuando pasó un buen rato se encontró con que el agua se lo había llevado. Con lo que dijo el margariteño: "¡Qué alimento puede ser el casabe si hasta el agua se lo lleva!".

Ernesto Pinto lo transcribió de la tradición oral. Emasensén Tuarí lo tradujo y lo anotó.

Tomado de:

Venezuela Misionera, Año XXVI, N° 297,
Caracas, Enero de 1964, pp. 8 y sig.

(Subr. Ntro. Cursivas en el Original).

SAGAS HISTORICAS

9. CAIDA DE TULA

En el año 2-Casa ya hubo contiendas entre ellos. Ya riñen y se enemistan por la obra del dicho Huémac.

Apenas vieron al niño los toltecas, lo tomaron a su cargo. Lo criaron y lo educaron, y en verdad que resultó un don de Tezcatlipoca, el dios enemigo. Era una artimaña suya para que se dispersaran, para que hicieran contiendas toltecas y chichimecas.

Cuando llega a ser un joven Huémac manda que los de Nonoalco vengan a hacer el servicio en su casa.

Ellos luego le dijeron: - Señor, estamos aquí: dispón lo que te convenga. Y así, comienzan su oficio.

Pidió Huémac a los de Nonoalco que le trajeran mujeres. Dijo así:

- Dadme tributo, pero ha de ser mujeres. Y éstas habrán de tener caderas de cuatro jemes.

Ellos dijeron:

- Que sea. Vamos a buscar mujeres con caderas de cuatro jemes.

Llegan con ellas y Huémac no quiso aceptarlas. No llenaban la medida que él les había pedido.

- No es eso lo que yo quiero: no llegan a cuatro jemes. Yo más grandes las deseo.

Enojados los de Nonoalco. se marcharon con ellas. Las enredan en --

sus faldas y se van muy enojados. Y se decían unos a otros:

- ¿Quién ese que de nosotros se burla? ¡Lo aconsejan los toltecas

¡Muy bien! le haremos la guerra. ¿Dónde podríamos hallar lo que él --
nos está pidiendo?

Y al momento disponen escudos y flechas los nonoalcas. Se hacen gue
rra unos con otros y se matan llenos de ira.

Ixcóhuatl y Quetzaltehúyac se decían el uno al otro:

- ¿Por qué van a la guerra? ¿Por qué se matan unos a otros? ¿Qué, yo_
acaso di principio, qué, yo pedí a una mujer? Y por eso es la batalla y por e
so hacemos guerra.

Huémac tiene que morir: él nos puso en esta contienda de matarnos unos
a otros.

Pero los capitanes de los nonalcas, Xelhua, Mehuetzin, Cuauhatzin, Ci
tlamacuetzin, dicen a los dos que hablan:

-¡No se enojen, mis señores! Yo no soy el que hace esto. Huémac tie
ne que morir

Pero cuando supo Huémac que ellos ya no lo querían, emprendió la fuga.

Los de Nonoalco lo iban siguiendo, le iban lanzando dardos, le iban -
dando grandes gritos, con sus alaridos lo azoraban.

Y tanta fue la grito y la persecución que se fue a refugiar a la gru-
ta del Dios Mazorca [Cintli].

Entraron ellos y lo aferraron de los cabellos. Desde la coronilla y -
lo fueron arrastrando. Y al borde de la cueva con sus flechas lo mataron.

Cuando llegaron a Atlahuimolco oyeron aves de bellas plumas y que cantaban y les decían:

-¡Aquí tiene que ser!

El sacerdote se santificó y dijo al dios que da la vida:

- Señor nuestro, ¿es aquí donde tu corazón lo dispone? ¿Es aquí donde no vas a conceder una ciudad?

El creador y el hacedor eres tú. Tú el que haces dones a nosotros - hechuras y vasallos tuyos.

Hace siete asientos y en ellos coloca sus espinas de sacrificio, y allí pone sus varas de autoridad.

El dios que da la vida, hacedor de todo le responde:

- Ya aquí será nuestra ciudad. Ve y trae contigo a los de Nonoalco. No se dobleguen ante la pena. Ya más tarde todos vendrán.

Historia Tolteca Chichimeca, Ms. de 1542, f 3 y 4
Se da la parte esencial y es una de las versiones de la caída de Tula.

Toando de :

GARIBAY, Angel M.:

La Literatura de los Aztecas,

México, Editorial Joaquín Mortiz, 1964,

134 p.

(El legado de la América Indígena)

(V. pp. 132-134)