

Los personajes del mito: aproximación al lenguaje de un microuniverso mágico-religioso*

ALEXANDRA ÁLVAREZ
Universidad de Los Andes

RESUMEN

El presente trabajo estudia las creencias expresadas en textos extraídos de un corpus de lengua hablada (Domínguez y Mora 1998). Tanto a partir de lo dicho por los hablantes, de marcas lingüísticas tales como repeticiones, y de los marcadores de consenso y de enganche, se infiere la actitud de los entrevistados frente a las creencias que reportan. Se estudia la cohesión y la coherencia discursivas y se analiza la posición de las figuras objeto de culto en el micro universo mítico religioso. Según sus funciones, éstas se aparejan de la manera siguiente: el Divino Niño y el encanto, y el muerto milagroso y el espanto. Se establece luego un cuadrado lógico para reunir a todos los elementos analizados. Este estudio contribuye al conocimiento de la identidad y la ideología regionales a partir del lenguaje.

Palabras clave: análisis del discurso, ideología, micro universo mítico religioso.

Mythical characters: an approach to the language of a magical-religious micro universe

ABSTRACT

Beliefs expressed in texts taken directly from spoken language (Domingo y Mora 1998) are studied. Besides oral communication, linguistic phenomena such as repetition, as well as such parameters as the consensus of belief and concepts of engagement come under consideration. Comprehension and coherency of discourse are discussed along with cult figures pertinent to the magical religious realm. In accordance with their particular function figures such as the Sacred Child and concepts of enchantment, as well as miraculous death and apparition are discussed. A logical framework which includes the above mentioned elements and their analysis is put forward. The paper contributes to the understanding of ethnic identity and regional ideology which is transmitted by means of language.

Key words: discourse analysis, ideology, micro universe, mythical-religious.

Introducción

Además de las creencias católicas tradicionales que se encuentran en la población merideña, el visitante que llega a tierras andinas percibe inmediatamente un clima sobrenatural. Aquí habitan encantos en las lagunas, las cosas no son lo que parecen y, además, el tiempo religioso parece marcarse más que en otras regiones del país: hay rituales que no se conocen en el resto de Venezuela, como es el caso de las paraduras, y prácticas medicinales que revelan una concepción diferente del cuerpo humano, de las enfermedades y de las formas de aliviarlas.

En lo relativo al mundo espiritual, ya en otra oportunidad (Álvarez, en prensa) nos hemos referido a los rituales que acercan al ser humano a los espacios divinos. Aquí estudiaremos, a partir de textos de la oralidad, las creencias que los hablantes merideños tienen sobre lo mágico-religioso, refiriéndonos más específicamente a los objetos de culto, esto es, a las “personas” que forman parte del mundo sobrenatural. Entendemos como figuras mágico religiosas a aquellas que son objeto de veneración, respeto, culto, o simplemente miedo, que pueblan los relatos merideños. Nos valemos, para ello, de lo dicho por los hablantes de un corpus de materiales grabados para otros fines. El estudio de las creencias y valores que subyacen el discurso contribuye al conocimiento de la cultura regional y nacional. De ahí la importancia de la aplicación de la lingüística a estos temas.

Problema

Los estudios antropológicos realizados en Mérida conducen al conocimiento de que, en esta zona, lo mágico religioso organiza el tiempo y el espacio de los andinos. En su paradigmático estudio, Clarac (2003) muestra cómo las familias se distribuyen el espacio de las localidades urbanas, por ejemplo en La Pedregosa, que es el centro de su interés, siguiendo la dualidad que la autora atribuye a la cultura regional.¹

La autora describe, además, el tiempo religioso que dura casi la mitad del año: “Del primero de octubre al tres de febrero encontramos los tiempos fuertes, mientras que los tiempos débiles van del cuatro de febrero al treinta de septiembre, con sólo un paréntesis entre el quince y el veintidós de mayo (p. 223). En efecto, Clarac encuentra un “hilo conductor” desde las fiestas de San Rafael, en octubre, que desembocan en los bailes de San Benito, de diciembre a enero, los cuales están “estrechamente asociadas” a las paradas de enero que, a su vez, culminan en la fiesta de la Candelaria, el 2 y 3 de febrero (p. 223).²

Otros trabajos hacen análisis del significado de elementos del área andina, como el de Molina Molina (1992) sobre encantos en la zona rural, de la coexistencia en ellos de la esfera de lo real y de lo irreal; la aventura del héroe que transgrede el límite de lo cotidiano para buscar el trofeo (el buey que había perdido) en el mundo prohibido de las lagunas. Muy interesante es también el análisis sociológico y semiótico que de los muertos milagrosos hace Franco (2003), un culto muy arraigado en todo el país.

El presente estudio pretende sistematizar el micro universo de los personajes de estas creencias basándonos, claro está, en los conocimientos sobre la ideología de la zona que nos confieren los anteriores citados, pero partiendo de lo que dicen los hablantes de nuestro corpus, merideños de la zona urbana.

Metodología

El estudio se hizo a partir de fragmentos del corpus sociolingüístico de Mérida, recogido en Domínguez y Mora (1998). Se trata de grabaciones y transcripciones de entrevistas semi-dirigidas, conducidas por hablantes también merideños. Para la elección de los textos, tomamos aquellos en que se hacía mención de elementos mágico-religiosos y que, además, nos parecieron representativos del discurso de las creencias que se plasma en el conjunto de materiales arriba mencionados. Tomaremos en cuenta la religión y el mito que, según Clarac (2003), son respectivamente:

Toda actividad que implica: a) La creencia en seres sobrenaturales capaces de favorecer o desfavorecer al hombre, b) ceremonias (rituales) en honor a tales seres a fin de aplicarlos y de atraer sus favores. Tales ceremonias incluyen: actos de ofrenda, sacrificios, bailes, cantos, música, rezos, oraciones, utilización de “contras” (es decir, de objetos o palabras de protección), lenguaje sagrado. (Clarac 2003: 29)

Llamaré “mito”, no sólo al mito relatado [...] sino también “todas las creencias que implican una práctica simbólica muy viva y relacionada de algún modo con el mito de origen. Tales creencias constituyen lo que llamo “mito vivido”. (Clarac 2003: 29)

En el análisis, no distinguimos entre lo dicho por entrevistados y entrevistadores dado que ambos pertenecen a la misma comunidad de habla, por lo cual suponemos que comparten la cultura andina y, a la vez, su ideología religiosa, esto es, el conjunto de representaciones y prácticas del grupo relativas, en este caso, a la religión que, a su vez, puede definirse como un sistema de creencias. Las ideologías se distinguen de las culturas, según van Dijk (1998) entre otras cosas porque las primeras son globales y agrupan a un conjunto mayor de personas y las segundas son distintivas de un grupo particular.³ Por otra parte, porque los entrevistadores hicieron su trabajo buscando particularidades lingüísticas, por lo cual no pusieron atención a los temas, que les servían más bien de instrumento para elicitar habla espontánea. Ellos les explicaron a los hablantes que buscaban rescatar la tradición merideña, por lo cual les preguntaban cómo era la ciudad antiguamente y qué sabían de sus costumbres y tradiciones; el estudio buscaba temas que hicieran hablar a los entrevistados, suponiendo que mientras más se interesaran en los tópicos, menos atención pondrían al estilo.

Empleamos, en el análisis, los siguientes conceptos: *cultura*, como el conjunto de esquemas mentales y prácticas sociales de una comunidad; *ideologías*, como sistemas de creencias de un grupo, *creencias*, como unidades de información o proposiciones (van

Dijk, 1998). Buscamos elementos del significado, y nos basamos para ello en los rasgos textuales, procediendo más o menos en el siguiente orden:

1. Revisamos las cadenas cohesivas formadas por elementos léxicos repetidos textualmente, o como sinónimos que conferirían unidad al texto pero que, además, nos permitían observar el énfasis que hacían los hablantes en ciertos temas.

2. Estudiamos la cohesión para determinar cuáles eran las relaciones establecidas por los hablantes y, por lo tanto, qué elementos se integraban en los diferentes discursos, en otras palabras, con la finalidad de observar los elementos con los cuales se formaba un mundo coherente

3. Describimos las modalidades epistémicas (saber), deónticas (deber), aléticas (verdad) que caracterizan los textos; ello nos permitió conocer cuál era la posición del sujeto de la enunciación con respecto a los objetos que presentaba.

4. Hicimos un esbozo de los semas que integraban cada uno de los lexemas que denotan los personajes del mundo mágico-religioso, tal y como se presentaban en los textos estudiados;

5. A partir de elementos que aparentemente constituían la isotopía de las creencias, intentamos la construcción de hipótesis sobre el micro universo de las creencias mágico religiosas en Mérida.

6. Se procedió finalmente a elaborar un cuadrado lógico que permitiera situar los elementos del mundo mágico religioso en un todo significativo, a partir de las relaciones que estos elementos parecen tener entre sí.

Análisis

Esta sección estará dedicada a la descripción y análisis de los personajes más relevantes del mundo mágico religioso de los hablantes merideños, según aparecen en los textos estudiados. Nos referiremos, en primer lugar, al Divino Niño y a los encantos y, luego, a los espantos y muertos milagrosos.

1. El divino niño

Cuando nos referimos al niño, estamos hablando del niño del pesebre al cual, desde el 2 de enero hasta el 2 de febrero, día de la Virgen de la Candelaria, se le hacen “paraduras”. Ellas consisten en rituales, más o menos complicados, en el sentido de que pueden o no constar de varias etapas sucesivas y que tienen como finalidad poner al niño de pie en el pesebre, por entenderse que se trata de un niño mayorcito, que puede caminar y que ya está lleno de sabiduría.⁴ Las paraduras varían, no solo en cuanto a los tiempos realizados, sino también a la pompa con que se celebran y van desde las rezadas hasta las cantadas, ofreciéndose en ellas respectivamente bizcochuelo y vino o, además de esto, grandes comilonas. Obsérvese el siguiente texto (1):

(1) Enc.: ¿Y cómo eran las paraduras?

Hab.: ¿Las paraduras de niño? También... eso...

Enc.: ¿Cómo hacían... cómo es la fiesta de la paradura?

Hab.: Ah, la fiesta era... bueno, hay gente que acostumbran, al niño, a hacerle... su rosario cantado... cantado y rezado, por ejemplo, donde un hermano mío que... que... él ya tiene acostumbrado el... así, entonces allá le rezan que si... para el niño, que si otro para San Benito, que si otro para las ánimas, y así... le cantan, le rezan y... tocan, pero, como se dice el dicho, hubo un año que... no fueron los músicos allá, no lo pudieron hacer, entonces hicieron el rosario ahí... rezado y eso es muy malo, cuando acostumbran al niño a hacerle su fiesta... cantado, que le tienen su fiesta de... cantado, con sus veladoras, con sus... músicas, con su paseo... y tiene... entonces ya después que se acostumbra le dicen que le cae una... como se dice... como una pava la... a la casa, o sea, se empava la gente, o sea, ya como que no ve una, porque tienen a ese niño ya acostumbrado a... hacerle su... fiesta, ya de ahí... no es como a uno, por ejemplo yo aquí no lo tengo acostumbrado ni e... se reza su rosario, e... se limita una a... a rezar, se reza su rosario, se da su bizcochuelo y eso... y lo paseo por aquí mismo... de paradura... (18)

Como puede observarse, la hablante –que seguramente hará paradura, como es habitual en todas las casas de Mérida– se separa

de aquellos que le hacen el rosario cantado y rezado, como su hermano y quienes, en la misma fiesta, aprovechan para rezarle a San Benito y a las Ánimas, abarcando entonces todos estos rosarios la misma situación comunicativa (Hymes 1974); esto revelaría la idea sostenida por Clarac (2003) de que hay un hilo conductor entre todo lo que aquí se celebra. Textualmente afirma después que “se limita” a rezar el rosario, a dar bizcochuelo y pasear al niño por aquí mismo, de parada. Se da una cadena cohesiva en la idea de: fiesta –que se repite varias veces; *rosario cantado... cantado y rezado, le cantan, le rezan y... tocan, fiesta de... cantado, con sus veladoras, con sus... músicas; con su paseo...* y otra en la idea del “límite” esto es *rezar, rezar el rosario, bizcochuelo, y paseo por aquí mismo, de parada*. Los discursos subyacentes a ambas cadenas se oponen entre sí.

Los rituales más elaborados parecen corresponder a la “promesa” y por lo tanto conllevan una obligación: de repetir el ritual siempre de la misma manera. Por el contrario, el incumplimiento de la misma acarrea una sanción negativa –no es que el niño castigue, sino que a la gente *le cae una... como se dice... como una pava la... a la casa, o sea, se empava la gente...* Sin embargo, a pesar de lo dicho, esa figura de niño tiene características humanas y es que es ese niño particular el que se acostumbra a la fiesta. En otras palabras, el niño celebrado en la parada tendría cierto carácter totémico, puesto que viene a representar a la familia a la cual pertenece, en vez de tratarse de una imagen del Niño Dios que está en el cielo. De ahí también la disyunción del sujeto de la celebración, puesto que la aceptación del mandamiento acarrea una obligación, por parte del celebrante, de continuar la celebración a partir de ese momento. La hablante anterior se niega a la celebración del contrato con el Niño, al igual que el hablante del texto (2) que cito a continuación, que ni va a paradas, ni sabe los versos, ni tampoco sabe hacer bizcochuelo, alimento principal del conjunto de dones repartidos entre los asistentes en estas celebraciones. El tercero de los textos de

paraduras (3) refiere a los mismos discursos, del mandamiento de la fiesta de donde la obligación de celebrarla, y de aquellas paraduras que se exigen de ese contrato: digo *yo que es como promesa que ofrece la gente*.

(2) Enc.: ¿Usted sabe algún versito de esos?

Hab.: No, nada, de eso sí no sé yo...

Enc.: Ande, cánteme uno de eso...

Hab.: No... no sé...

Enc.: ... de cuando va a las paraduras...

Hab.: ... no... no voy, yo no voy... y entonces ahí viene el brindis... el brindis, y le dan... vino y este... el bizcochuelo.

Enc.: ¿Usted sabe hacer bizcochuelo?

Hab.: No, no, tampoco sé hacer bizcochuelo. Y ahorita está muy caro eso [...] (11)

(3) Enc.: Dicen que es malo ¿no? si uno no hace la paradura, o sea que no se debe...

Hab.: ¿Sí?... sí, bueno nosotros a la... hacemos es rezar el rosario y... el bizcochuelo y el vino que se brinda, pero así fiesta digo yo que es como promesa que ofrece la gente...

Este Niño, que en principio es divino, adquiere algunos rasgos humanos: se encapricha, de alguna forma, por la fiesta. Sin embargo, también acepta dones, como divinidad que es, que forman parte del ritual positivo de la fiesta (Durkheim 2001). Recuerdese que, en los pesebres más tradicionales, se le ofrecen frutos al niño que se van renovando para que no se dañen, además de los dones que se reparten el día de la paradura. El Niño va a favorecer a los celebrantes, a su vez, con bienestar a lo largo del año: con el *beso del Niño*, se pide un deseo. No entraremos en detalle sobre los orígenes de esta celebración (para ello, consúltese Clarac 2003). Sin embargo, puede decirse que la celebración de la Paradura está oficializada, y es aceptada por la iglesia como un ritual católico de la zona.

Queda por mencionar un detalle que parece importante por ser la esencia de la celebración como es el hecho de la elevación del niño hacia el cielo. Así lo corroboran algunos de sus versos:

Paren ese Niño
párenlo ligero
que llegó el momento
de subirlo al cielo.
Al Niño Jesús
váyanlo subiendo
San José y la Virgen
lo están recibiendo.

(Clarac 2003: 251)

2. Encantos

No hemos encontrado, en los antecedentes, ninguna definición de “encanto”. Limitémonos a decir que son divinidades acuáticas de las lagunas andinas y a repetir aquel texto rescatado por Molina Molina (1992).

Encanto es como que en el páramo han tantas lagunas, hay tantas cosas. Y en el páramo hay un viejo, y no serán uno sino dos, que son los legítimos dueños del páramo, y esos son los que mandan en las lagunas [...] pero el que está para encantarse por lo menos va uno a un páramo d'esos y puede haber un lagunón del tamaño del centro de Mucunután, y uno si está para irse a encantar, no permita Dios, uno no ve laguna sino un caserío de teja [...] (p.36).⁵

Se observa la relación necesaria existente entre los encantos y las lagunas, lo que explica las numerosas alusiones que hace el texto que analizaremos al agua, las acequias y los manantiales o “manas”; por otra parte también a los juncos –*el junco aquél*– que crece a orillas de la laguna de Lagunillas. Todos ellos forman una cadena cohesiva que remite a una isotopía donde el encanto se nombra apenas: lo que se nombra son los elementos unidos a él. Esta agua baja, como lo dice la hablante: *las calles eran, bueno pues,*

empedradas y por la mitad era una acequia que bajaba. Porque el agua mítica de las lagunas baja, siempre. Franco (1999:123) sugiere que algunos espíritus encantados parecen representar a las fuerzas de la naturaleza. Queremos aquí hacer una diferencia entre los “encantos”, seres sobrenaturales, y los “encantados” o personas desaparecidas por la acción de los encantos. En la cita de Franco entendemos que esos seres que representan las fuerzas de la naturaleza son los encantos. Sobre los segundos, ha dicho: Los encantados son personas que “parecen haber sorteado la muerte por ‘encantamiento’ (Franco 1999:122).

El texto se caracteriza por el *rapport* que se establece entre entrevistadora y hablante, puesto que aquella, desde un principio, afirma que Mérida es muy mística. Marcas del habla del grupo, como es el uso del *usted de solidaridad* (Álvarez y Carrera, en prensa), así como los marcadores de interlocución *¿no?* (Domínguez 2005), de consenso (*tradiciones así*) (cf. Álvarez 2002) y las marcas de asentimiento (*mjm*) señalan un conocimiento compartido y un acuerdo de veracidad sobre el tema. Con ello se manifiesta la modalidad *epistémica* (saber/no saber). (Casamiglia y Tusón 2000: 177)

Contrario a los textos anteriores sobre el Niño, ésta es habla reportada, en la cual el hablante no asume la responsabilidad de lo dicho: se basa en la autoridad, la de *la suegra mía*, o la de *las gentecitas de antes*. Sin embargo, es pertinente observar el cambio de tiempo, que sugiere la actualidad de esta creencia: si bien la referencia a los manantiales remontan al tiempo mítico, que se reporta generalmente en pretérito imperfecto, aquí se emplea el presente: *Mérida está sobre agua, nosotros estamos flotando, aquí hay mucha agua debajo*. Ello implica que esta es una verdad que todo el mundo conoce, puesto se presenta como un problema para la ingeniería del lugar: para construir hay que drenar y hay que hacer *un trabajo especial para drenar aquello*.

(4) Enc 1: [...] Mire y... y aparte, así, de las tradiciones, cosa que a mí me interesa una... siempre me echan muchos cuentos que de aquí en... que Mérida es muy mística, muy... muy que pasan cosas muy extrañas ¿usted qué sabe?

Hab.: ¡Ay! eso a mí también me... me hablaban, sobre todo la suegra mía...

Enc. A: Mjm.

Hab.: ...me hablaba muchísimo de... tantas cosas que acontecían aquí, de que en... tiempos de antes ¿no? las calles eran, bueno pues, empedradas y por la mitad era una acequia que bajaba...

Enc. A: Mjm.

Hab.: Por eso era que aquí en Mérida habían muchos manantiales, la gente les decía manas... las gentecitas de antes “ay, hay una mana y otra mana, y otra mana”, y claro, usted sabe lo lo que son manantiales ¿no?...

Enc. A: Mjm.

Hab.: ...esos los taparon, por eso... Mérida está sobre agua, nosotros estamos flotando, aquí hay mucha agua debajo, en todas partes ustedes habrán oído nombrar... a los edificios, a los principales edificios que han hecho aquí, que han tenido que secar, hacer un trabajo especial para que esa agua se... e... para drenar aquello ¿no?...

Enc. B: Sí.

Hab.: Porque hay mucha agua debajo de... de Mérida. Y... este... y asunto de... e... en cuanto a eso ¿no?, a situación, y... a tradiciones así... habían encantados, los cuentos, ¿no?... (22)

Otro texto, del mismo corpus (5), refiere al hecho –una cosa rara– de que la gente se ahoga en la laguna de Lagunillas. El detalle verosímil –*más abajito del Liceo Libertador*–, el hecho de que no se haya podido construir en ese terreno, de la existencia del *junco aquel*, habla nuevamente de la veracidad del mito. El tiempo empleado no es el pretérito imperfecto de la irrealidad, sino el perfecto de la realidad, y el presente –*nada han podido construir ahí, es hondo, es una ciénaga completa...es lo mismo que sale en la laguna de Lagunillas*. Aquí hay una evaluación por acción paralela (Labov 1983) y a la vez un argumento por analogía: si el pasto es el mismo que en Lagunillas, se trata del mismo fenómeno sobrenatu-

ral. La hablante considera esto como una “prueba” de que hay agua, *eso es una prueba más que Mérida tiene mucha agua...* además del hecho de que, en los sótanos de la misma Catedral, se haya encontrado agua, lo cual reúne el mundo mítico con el mundo religioso.

La isotopía del agua es cercana a la isotopía del peligro latente, en esa unión subterránea y misteriosa con la Laguna de Lagunillas; de modo que el agua, lo húmedo representa una amenaza permanente, *—muy peligroso, sí sí sí sí sí ¿da miedo no?—*. Con ello se cierra la idea de verdad, de *cosa rara*, pero real; la evidencia de los desaparecidos y el hecho de que bajo la catedral haya agua constituyen pruebas de la existencia de los encantos. Pero además, de la continuidad del hecho, lo durativo: así como eran antes los manantiales, todavía está Mérida sobre agua y lo seguirá estando: las lagunas y sus encantos representan un peligro para la población que no tiene remedio, más que a través de la prohibición de acercarse a ellas, así como de no intentar rescatar a los niños que en ellas desaparecen porque, según Clarac (2003), ellos reaparecerían más tarde convertidos en mohanes).

(5) Enc. A: Y Lagunillas también, ¿usted no conoce Lag...

Hab.: Sí, ¿cómo no?

Enc. A: ¿Sí?

Hab.: Sí, allá lo tradicional es... la gente que se ahoga en la laguna, ¿no?

Enc. A: ¡Ah... [[risas]]

Hab.: ¡Ay!... y... y una cosa rara que hay aquí, por ejemplo, más abajito del Liceo Libertador... hay una esquina que no han construido ¿no?, más al... más abajito de la cancha [...]

Hab.: ...del Libertador, una cuadra abajo, hay una esquina... donde no han construido y hay pura... puro pasto y esas es... ese pasto que hay ahí es el mismo que hay en la laguna de Lagunillas... y no han podido construir porque aquello el agua es abundante... y muy profundo, total de que eso tiene una comunicación... con la laguna de Lagunillas.

Enc. A: Con la laguna de Urao.

Hab.: Ajá, yo recuerdo que había una prefectura, una quinta muy bonita... y la tumbaron que para hacer un edificio y resulta que nada han podido construir ahí, es hondo, aquello es una ciénaga [ciénega] completa, muy peligroso, y ya les digo que la... lo... lo que se produce ahí... es lo mismo que sale en la laguna de Lagunillas, el junco aquel...

Enc. A: Mjm.

Hab.: ... la enea, matas propias, características de allá de la laguna. Sí, eso es una prueba más que en Mérida tiene mucha agua...

Enc. A: Mucha agua.

Hab.: ...subterránea.

Enc. B: Bueno, se dice que e... por el... en la catedral uno incluso llega a bajar a los sótanos y llega al agua.

Hab.: Está húmedo, sí sí sí sí sí ¿da miedo no?

Enc. B: Sí. ¿Y cómo harían para armar el tremendo edificio ese que hicieron donde estaba el mercado?

Enc. A: Ah, verdad, el...

Hab.: De ahí no se ha oído nada.

Enc. A: No, de ahí sí han... yo he oído que han tenido que sacar agua...

Hab.: ¿Del edificio ese?

Enc. A: Sí, porque tiene una especie como de sótano...

Hab.: Ajá.

Enc. A: ...y han... y tienen que... que drenar...

Hab.: Bueno, lo mismo que han utilizado en otros... una especie de... un método... una técnica, pues, en ingeniería ¿no?, que... tratan de... drenar el lugar y van tapando, yo no sé; y en realidad ¿quién viera eso, no?

Enc. A: Ay, sí. (22)

Hasta aquí hemos descrito a dos personajes del micro universo mítico religioso merideño: el Divino Niño y el encanto, este último confundido con el agua en sus diversas formas. Además de la asociación del subir y del bajar, o de arriba y abajo con lo eufórico y lo disfórico (Greimás 1987:212), ambos personajes parecen aparejarse en virtud de sus funciones, protectora del primero y amenazante del segundo.⁶ Ambos personajes comparten el ser sobrenaturales, pero se oponen por su duratividad en su contacto con éstos:

el Niño, porque protege a lo largo de todo el año, en un tiempo circular que recomienza el día de Navidad todos los diciembres; el segundo, porque sale reiterada pero puntualmente de las lagunas, charcos y pozos para robarse a la gente. Es interesante observar como la aparición del encanto es puntual, mientras que la presencia del agua es permanente; de ahí que consideramos al encanto como –durativo en el Cuadro 1.

Hay otras oposiciones, además de éstas, como hemos visto: el mandamiento que emana del contrato con el Niño –de celebrar las paraduras– y la prohibición del contrato con la laguna, que veda, para los humanos, acercarse a ella so pena de una sanción negativa. Además, está la protección y desprotección que representan, respectivamente, ambas figuras que se refleja en la relación eufórica con el Niño y disfórica con el encanto. También hay una oposición que podría considerarse como social: el primero está oficializado, el segundo no pertenece a la iglesia católica.

Cuadro 1. La pareja del Divino Niño y el encanto

Divino Niño	Encanto
-humano	-humano
+durativo	-durativo
+oficial	-oficial
Mandamiento	Prohibición
Subir	Bajar
Eufórico	Disfórico

3. Espantos

Los espantos habitan también el espacio mítico merideño. Sin embargo se trata de manifestaciones ocasionales y súbitas, o puntuales, o tensas⁷ (Comrie 1989; Barros 2001, citando a Zilberberg 1981 respectivamente), que aterrorizan a quienes se enfrentan a ellas: “espantados” llama Clarac (2003) al que “recibió un susto por un espanto”, pudiendo ser tal espanto una especie de fantasma, algún muerto, o un mal espíritu del aire” (p.399).

Para Franco (2001), los espantos son visiones aterradoras de difuntos que todavía deambulan por lugares donde estuvieron y consideran propios y que, de alguna manera, los defienden contra la invasión de los vivos. Son almas atormentadas de personas que en vida, o bien cometieron crímenes, o bien murieron violentamente.

Lo que llama más atención de los relatos de espantos en el corpus merideño es la actitud que asumen los hablantes ante ellos. La mayoría no “sabe” realmente sobre los espantos (6,7,8); solo una hablante dice haber sido espantada cuando niña (9). Su conocimiento se debe a los relatos de otros, y a los indicios que otros perciben.

(6) Hab.: No sé, no sé si será o no verdad... que aquí espantan. No sé.

Enc.: Y a usted hasta ahorita...

Hab.: No a mí no me han espantado. (12)

(7) Hab.: Sí, pero... pero no... no tengo nada de cierto.

Enc.: Hasta ahorita usted..

Hab.: No, yo no... (12)

(8) Hab.: [...] Pero... los que han estado aquí... bueno han dicho que los... que los han espantado, que han escuchado bulla y eso.

Enc.: ¿Verdad?

Hab.: No sé... que será de cierto eso. (12)

La narración es evaluada por la acción paralela, esto es, una acción que señala lo terrible que fue el hecho ocurrido, el miedo que se siente, la carrera que se da: “porque eso le dio pánico”, “ese día se fue y no volvió más del miedo que le dio”: *corra, corra, y aquellas piernas no le daban, Dios mío, y mirando para atrás. O bien: y salí en carrera, más nunca me les volví a acercar ...* (9, 10).

(9) Hab.: No, yo no...

Enc.: No ha escuchado nada... ¿Y qué... y qué le dicen que escuchan, qué...?

Hab.: Bueno, e... de un muchacho que hasta, por cierto, se fue, y no volvió a trabajar más aquí...

Enc.: ¿Sí?

Hab.: ... porque eso le dio pánico.

[...]

Hab.: Ese día se fue y no volvió más, del miedo que le dio. (12)

(10) [...] aprendí el reloj en esta forma: me paraban a decir qué... qué aguja estaba en el dos, la aguja grande, la aguja pequeña, qué número y tal... hasta que una vez... me espantaron... me... me sonaron un fósforo así... había un cimientito en el pa... sí, lo que antes usaban mucho, cimientitos así en el rededor de la cocina, y me paro yo a ver... lo tenían así en el comedor, un reloj de... de esos que... suenan...

Enc.: Ajá.

Hab.: ... que dan las campanadas... y yo estaba mirando, yo así en qué... número estaba la aguja grande, en qué número, así fue que yo me aprendí el reloj, y me pararon, con esa... eran la una de la mañana⁸... Ay, cuando sentí yo que me rasparon un fósforo... así, en esa casa... y digo yo “¡ay!, me espantaron, me espantaron” y salí en carrera, más nunca me les volví a acercar ... (18)

Los espantos se conocen por los indicios que producen, ruido, golpes, gritos, bulla, son algunos de los elementos léxicos que refieren a un sonido molesto (11); otra es el frío, típicamente relacionado con la muerte y que forma, en el texto citado, una cadena cohesiva por repeticiones idénticas pero que, sin embargo, son utilizadas metonímicamente: por una parte el frío “que hace aquí”, que “siempre se ha sentido” y, por la otra, el frío de los muertos (12). Tanto el ruido como el frío son elementos que producen disforia en los hablantes y no los dejan dormir. Estos seres no descansan porque están fuera de la religión: curioso es ver cómo una hablante describe a los evangélicos de la misma manera que a los espantos (13).

(11) Hab.: Me... me cuenta él y que... y que él escuchó que golpeaban ahí, en esa habitación, y que... que oyó gritos... y que subieron las escaleras y todas esas cuestiones. (12)

(12) Enc.: Porque más que sea... no, y frío que hace aquí...
Hab.: Sí... bueno aquí siempre ha sido... eso como... bastante frío.
Enc.: Debe ser porque... era antes la PTJ aquí.
Hab.: Ah sí...
Enc.: Se mantiene ¿verdad?
Hab.: Sí, se mantiene el frío de los muertos que dejaron ahí. (12)

(13) Enc.: Bueno yo no... yo no estaba ¿no? pero cuando llegaba a las siete estaban en esa gritadera todavía.
Enc.: Sí eso desde a las cinco de la mañana, que empezaban.
Hab.: Sí, eso decía R. que... que es el recepcionista en la... en la noche, que amanece, pues él dice que no lo habían dejado dormir. (12)

Cabe resaltar el hecho de que se trata, salvo en un caso, sistemáticamente de habla reportada; la tercera persona relata los cuentos de espantos; resaltan las oraciones relativas “que él y que escuchó”, asimismo hay que hacer ver los paralelismos sintácticos que se dan, como *habían llegado*, y *lo habían tocado*, y *él había sentido*; *me espantaron*, *me espantaron*; *me sonaron un fósforo* o bien, y *la seguía* y *la seguía*, y *la mujer caminaba* y *caminaba*: la afectividad expresada en estas construcciones sinónimas contribuye a convencer al oyente de la “verdad” de estos hechos. El marcador “ay”, característico del habla merideña transmite un estado de ánimo, un sentimiento disfórico (cf. Agelvis 2001-2002: 21) y establece una comunión entre los hablantes, “un alto grado de intimidad” (p. 26) También la repetición del marcador *ay*, connota el *enganche* (cf. Domínguez 2005) entre las dos hablantes y enfatiza su identidad regional (15)

(14) Hab.: Sí, el duerme ahí, entonces... y que *habían* llegado, y lo habían tocado, y él había sentido bien que... que a... escuchó pasos pues... (12)

(15) Hab.: ¡Ay, los espantos! no...
Enc.: Ay, écheme cuentos...
Hab.: ... los espantos, y en realidad existen. (22)

Nótese también el uso del pretérito simple para el tiempo de la narración y el presente histórico para lo súbito, la aparición del espanto. La sorpresa es puntual: rompe la continuidad, la duratividad del tiempo repentinamente, cuando menos se lo espera el espantado. Otros espantos *botan candela, o pelan esos dientes tan horribles*, sorpresivamente. Mujeres lindas, muchachas simpáticas, se convierten repentinamente en monstruos de ultratumba (16,17)

(16) Hab.: [...] y entonces lo... lo sorprendió... una... muchacha muy simpática, y él la siguió, y es tarde, eran las doce de la noche, “no, esto puede ser una cosa muy importante, esta muchacha”, y *la seguía y la seguía, y la mujer caminaba y caminaba*, y nunca la podía alcanzar, al fin, cuando él se dio cuenta... era que... lo estaba interrumpiendo en esas matas, y voltea y lo mira y le pela esos dientes tan horribles...

Enc. A: [[aspiración]]

Hab.: Y...

Enc. B: ¡Diablo! (22)

(17) Hab.: ...aquello botó... candela, y eso y... y eso fue... y eso fue cierto, porque... ese... señor me lo contó a mí, el susto de él tan grande que pasó, corra, corra, y aquellas piernas no le daban, Dios mío, y mirando para atrás, pero no, el espanto se quedó en...

Enc. B: Se quedó en...

Hab.: ...en en la Plaza de... de los Piscos, que la llamaban. (22)

4. Muertos milagrosos

Para Franco (1999, 2001), el culto a los muertos milagrosos garantiza la continuidad entre el mundo de los vivos y el de los muertos, la posibilidad de reencuentros entre estos mundos y el transcurso cíclico del alma, con la superación ayudada por la intercesión de los vivos a través del recuerdo mismo o de rituales (2001: 123). Los muertos milagrosos serían expresión de la solidaridad de los miembros de la comunidad con el difunto menospreciado socialmente (2001: 112). Esto está expresado en la narración que nos ocupa en la atenuación de la hablante, *una mujer así de vida... más*

o menos... no correcta, para referirse al personaje. En lo que concierne a los muertos milagrosos, la comunidad y Dios parecen estar de un lado distinto del de la iglesia¹⁰, que impone normas estrictas e impopulares. Así lo expresa el autor:

Para los devotos el no reconocimiento de la santidad de sus muertos milagrosos por parte de la Iglesia católica no es algo decisivo para el culto que ellos le profesan; sin embargo, para ellos el reconocimiento eclesiástico confirmaría la elevación, el poder, la purificación, la “muchacha luz” que han alcanzado sus muertos, su cercanía a dios, etc.(2001: 113)

En (18) lo afectivo confiere interés al relato, cuando la hablante lo evalúa positivamente y busca, con el marcador de interlocución, el consenso de la encuestadora: *muy bonito aquello, ¿no?* La autenticidad de los hechos, la veracidad, está fundamentada en la autoridad de los destinadores, el mismo obispo –porque ¿quién más podría haberlo contado, si estaba solo?– y la suegra, una persona de respeto; el habla es, obviamente, reportada. El pretérito imperfecto y el pluscuamperfecto constituyen el tiempo de la narración, tiempos de lo irreal y del mito.

(18)

Hab.: ... y aquello que... ¿no han oído ustedes hablar de... de una... una mujer así de vida... más o menos... no correcta ¿no?...

Enc. A: Mjm.

Hab.: ...que la llamaban... ¿cómo era que la llamaban? Pata de clavo...

Enc. A: ¿Pata de clavo?

Hab.: Ajá, y que la llamaban así, era... mundana, pobrecita ¿no? bueno, y dicen que cuando murió, a que la de... la de... la gente la despreciaba porque... por el estado...

Enc. B: Por la vida que llevaba.

Hab.: Sí, claro, y... al tiempo, donde la enterraron... salió una mata de rosa, y se le apareció a un obispo S., Mon... un obispo, Monseñor S. ...

Enc. A: Ajá.

Hab.: ...se le apareció a él, él iba a decir la misa al Espejo, muy de mañanita, como a las cinco de la mañana, se le apareció y le dijo...

que ella estaba... a ella la enterraron, no en el cementerio, sino... a las afueras, porque la consideraban no digna del cementerio...

Enc. A: Ajá.

Hab.: ...total de que entonces el el sa... el sacerdote, el obispo, habló con ella, y... donde le dijo que ella estaba sana y salva, que todos los desprecios y la vida que ella ya había llevado... Dios la había perdonado, y que para prueba fuera al lugar donde la habían enterrado, y que donde había una mata de rosa, la podían arrancar... y que salía de la boca, las raíces...

Enc. A: Ay...

Hab.: ...la mata de rosa salía de ella, del cuerpo de ella; muy bonito aquello ¿verdad?

Enc. B: Sí...

Hab.: Sí.

Enc. A: Nunca había oído...

Hab.: Sí.

Enc. B: Eso sí no lo había escuchado yo. ¿Y ésa quién la echaba, el mismo Arzobispo, supongo?

Hab.: Sí, eso me lo contaba a mí la... la suegra, que había sucedido... (22)

Mircea Eliade (1978) sostiene la veracidad de este tipo de historias: “se considera absolutamente verdadera (porque se refiere a realidades) y sagrada (porque es obra de seres sobrenaturales)” (p.25 en Franco 2001: 113). Según Franco, en el culto a los muertos milagrosos hay un sentimiento de solidaridad social hacia quienes no fueron valorados en vida, lo cual implica la valoración del difunto como un símbolo de la comunidad, su elevación social y también –en esto se basa en Clarac de Briceño (1992)– una eufemización o inversión de los valores que lo caracterizaban en vida. Esto sirve, según el mismo autor y entre otras cosas, a la formación de una memoria colectiva distinta a la historia culta u oficial, la negación de los valores más caros de la sociedad (p.35).

Cuadro 2. La pareja del espanto y el muerto milagroso

Espanto	Muerto Milagroso
+ humano	+ humano
-durativo	+ durativo
-oficial	+oficializado
Investigación (Indicios: frío, ruido)	Demostración (Pruebas: rosas)
Disfórico	Eufórico

Nuevamente podemos aparejar dos personajes, los muertos milagrosos y los espantos, por las similitudes que presentan pero, a la vez, por la distinción de las funciones que cumplen en el espacio mítico religioso. El concepto de muerto milagroso se caracteriza, al igual que el del espanto, por la presencia del clasema +humano, por ser simplemente almas de personas fallecidas. La aparición del espanto es súbita e interrumpida, lo cual le confiere el sema –durativo o puntual, mientras que la del muerto milagroso, que ha alcanzado la vida eterna, es durativa, porque es un santo –si bien popular– a quien siempre se puede acudir. Los diferencia la aceptación oficial de la iglesia católica– el muerto milagroso experimenta una oficialización en el relato; nótese que el personaje de Pata de Clavo se le aparece al obispo de Mérida –autoridad de la iglesia católica– al alba –símbolo de vida y resurrección–. Su redención –no se había podido enterrar en el cementerio *por la vida que llevaba*, y sufría el desprecio de la comunidad por ambas cosas– se da por un acontecimiento paralelo, que produce en el relato una evaluación, esto es, el nacimiento de una mata de rosas en el lugar donde yacía. Lo más curioso es que la planta se alimenta de su cuerpo –antes impuro–... *y que salía de la boca, las raíces... la mata de rosa salía de ella, del cuerpo de ella*, hecho que se interpreta como una *prueba* del perdón divino. La iglesia, en la persona del obispo, no tenía sino que ir al lugar donde estaba enterrada y arrancarla.

Conclusión

En un intento por comprender la forma cómo se distribuyen los personajes estudiados en el espacio comprendido por el micro universo de lo mágico religioso en Mérida, hemos reunido estos cuatro personajes en el Cuadro 3.

Cuadro 3. Los personajes del mito

Divino Niño
Espanto
Muerto Milagroso
Encanto
Relación de contrariedad
Relación de contradicción
Relación de complementariedad

Lo que aquí nos interesa es observar la relación en que viven hoy en día estos personajes en el pensamiento de los merideños. Podemos considerar al Divino Niño y al encanto como opuestos, dado que ambos son personajes sobrenaturales, humanizados, con apariencia de niños, o jóvenes lindos, frecuentemente rubios y de ojos azules; el primero pertenece a la iglesia católica y el segundo es de la mitología regional¹¹. A partir del encanto se crea el elemento complementario que sería, en este caso, el espanto: este es de origen humano y no ha logrado el descanso de la muerte. El muerto milagroso, contrario del espanto, es contradictorio del encanto. Es un personaje de origen humano, que trasciende el umbral de la muerte en el fervor de los creyentes, pero no es aceptado como santo por la iglesia católica. Es también complementario del Divino Niño.

Dos de estos personajes son en nuestra opinión de aspecto durativo en su relación con los creyentes: el Divino Niño y el muerto milagroso, porque ellos están siempre presentes para favorecer a

sus fieles. Los otros dos aparecen repentinamente para desfavorecer a los humanos, el espanto y el encanto, por lo que los consideramos como no durativos o puntuales.¹² Así mismo, con el Niño y el muerto milagroso, se produce un deseo de conjunción de los fieles: se les ofrecen dones y se espera protección, son bellos; en cambio, con el espanto y el encanto hay un deseo de disyunción: nadie quiere verlos, ni tenerlos cerca; se temen sus indicios: el frío o la bulla, el agua o la humedad constituyen amenazas, por ello hemos considerado eufóricos a los primeros y disfóricos a los segundos.

Queda, obviamente mucho que decir en este terreno. Este trabajo ha sido una aproximación al tema del mundo mágico religioso a partir de la oralidad. El lenguaje es una fuente inagotable de información y, en temas de identidad e ideología ha sido, todavía, poco explorado.

Nota

* Este fue entregado en abril de 2005 evaluado y arbitrado en mayo del mismo año (nota del Comité Editorial)

Referencias bibliográficas

- AGELVIS, Valmore. 2001-2002. Ay, marcador discursivo en el habla de Mérida, en: Domínguez, Pietrosemoli y Alvarez (eds). *Homenaje a Paola Bentivoglio. Estudios Lingüísticos*. Mérida: Cuadernos de Lengua y Habla. Universidad de Los Andes: 19-28.
- ÁLVAREZ, Alexandra. 1995. El habla rural de la Cordillera de Mérida Estrategias discursivas: más sobre la función poética. *Boletín Antropológico*, 33: 105-133. Mérida: Universidad de Los Andes.
- ÁLVAREZ, Alexandra. 2002. La expresión del consenso en dos marcadores venezolanos. *Oralia*.5: 7-28.
- ÁLVAREZ, Alexandra (en prensa). Modos de decir, modos de pensar: la expresión del mundo mágico-religioso en Mérida,

- en Bolívar, Adriana (ed). *Análisis del discurso*. Caracas: El Nacional.
- ÁLVAREZ, A. y Carrera de la Red, M. (en prensa). El usted de solidaridad en el habla de Mérida. Schrader-Kniffki, M. (ed) *Actas del Congreso de la Asociación de Hispanistas Alemanes*. Regensburg, marzo 2003.
- COMRIE, Bernard. 1989. [1976]. *Aspect.*. Cambridge: University Press.
- CHUMACEIRO, Irma. 2000. *Estudio lingüístico del texto literario*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 1992. *La enfermedad como lenguaje en Venezuela*. Mérida: Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes.
- CLARAC DE BRICEÑO, Jacqueline. 2003. *Dioses en exilio*. Mérida: Universidad de Los Andes.
- DOMÍNGUEZ, Carmen Luisa. 2005. *Sintaxis de la lengua oral*. Mérida: ULA.
- DOMÍNGUEZ, Carmen Luisa/ Mora, Elsa. 1998. *El habla de Mérida*. Mérida: Universidad de Los Andes.
- DOUGLAS, Mary. 1996. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- DÜRKHEIM, Émile. 2001. *Formas elementales de la vida religiosa*. México: Coyoacán.
- FRANCO, Francisco. 1999. Muertos y encantados: aproximación a un estudio de los espíritus en el culto a María Lionza, en: Meneses, Lino, Clarac de Briceño, Jacqueline, Gordones Rojas, Gladys: *Hacia una antropología del siglo XXI, II*. Mérida: Conicit, Conac, ULA.
- FRANCO, Francisco. 2003. El culto a los muertos milagrosos en Venezuela: Estudio etnohistórico y etnológico, en *Boletín Antropológico*. Mérida: Universidad de Los Andes, 107-144.
- HYMES, Dell. 1974. *Foundations in Sociolinguistics. An Ethnographic approach*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- LABOV, William. 1983. *Modelos sociolingüísticos*. Madrid: Cátedra.
- MOLINA MOLINA, Juan José. 1992. Los dueños del páramo, en *Boletín Antropológico*, 24: 34-45.

- PESSOA DE BARROS, Diana Luz. 2001. Teoria do discurso. Fundamentos semióticos. São Paulo: Universidade de São Paulo, Humanitas.
- SILVERSTEIN, Michael. 1998. The uses and utility of ideology, en Schieffelin, Bambi/ Woolard, Kathryn /Koskrity, Paul. *Language ideologies. Practice and theory*. Oford: Oxford University Press.
- VAN DIJK, Teun. 1998. *Ideología*. Barcelona: Gedisa.
- ZILBERBERG, Claude. 1981. *Essai sur les modalités tensives*. Amsterdam: Benjamins.