

TRIOPTICA SOBRE ALGUNOS MITOS Y LEYENDAS DURANTE EL DESCUBRIMIENTO, CONQUISTA Y COLONIZACIÓN DE AMÉRICA

Briceño Briceño, Jesús Rafael*
Universidad de Los Andes
Venezuela

Resumen

El trabajo pretende esbozar tres miradas, aparentemente inconexas, sobre algunos mitos y leyendas durante el descubrimiento, conquista y colonización de América. Cabe resaltar que para este recorrido nos centramos en los aportes de la mitología clásica, la antropología, la historia, la educación, la filología y la filosofía; así como algunos aportes desde Jung, Barthes y Eliade, que sirven para la plataforma teórica. La primera mirada, Mario Briceño-Iragorry en su disputa sobre la “leyenda dorada” y la “leyenda negra”, entre otros; la segunda, Ángel Rosenblat y su primera visión de América, entre otros; y, la tercera mirada, Briceño Guerrero con ciertas descripciones sobre América extraídas de su tesis doctoral (Viena, 1960) intitulada “*Die völkerpsychologischen Grundlagen des lateinamerikanischen Spanisch*”, así como de otros trabajos. Quedan, por supuesto, conexiones abiertas y otras con cierta ilusión de cierre, en tanto que el mito y la leyenda recrean los imaginarios en esta descubierta, violada, perdida, saqueada, enguerrillada, permanentemente reconstruida y valiente, América Colonial; porque -aunque nos duela a los Americanos- seguimos siendo Colonia y con tendencia a la promonarquía, en cuanto a estructuras sociales y culturales se refiere.

Palabras clave: Trióptica, Mito, Leyenda, Colonia, América.

Abstract

The work aims to sketch three apparently disjointed glances about some myths and legends during the discovery, conquest and colonization of America. It should be noted that for this tour we focus on the contributions of classical mythology, anthropology, history, education, philology and philosophy; as well as some contributions from Jung, Barthes and Eliade, that serve for the theoretical platform. The first look, Mario Briceño-Iragorry in his dispute on the “golden legend” and the “black legend”, among others; the second, Angel Rosenblat and his first vision of America, among others; and the third look, Briceño Guerrero with certain descriptions about America extracted from his doctoral thesis (Vienna, 1960) entitled “*Die völkerpsychologischen Grundlagen des lateinamerikanischen Spanisch*”, as well as other works. There remain, of course, open connections and others with a certain illusion of closure, while myth and legend recreate the imaginary in this discovered, raped, lost, looted, on war, permanently rebuilt and valiant, colonial America; because - although it hurts us Americans - we remain as Colony and with a tendency to promonarchy, as far as social and cultural structures are concerned.

Keywords: Trioptic, Mith, Legend, Colony, America.

*Licenciado en Educación, Mención Filosofía (Universidad Católica Andrés Bello), Especialista en Planificación Educacional (Universidad Valle del Momboy), con Diploma en Filosofía – Primer Ciclo del Doctorado en Filosofía (Universidad Pontificia Salesiana de Roma) y Doctor en Educación por la Universidad de Los Andes, Núcleo “Rafael Rangel” (ULA-NURR), Trujillo- Venezuela. E-mail:jesusrafael1982@gmail.com

Finalizado: Trujillo, Febrero-2018 / **Revisado:** Marzo-2018 / **Aceptado:** Marzo-2018

0. Proslogion

Quisiera escribir libremente, iniciando con una hoja desperdigada que encontré mientras conversaba con Alberto Villegas Villegas en su cubículo de la Universidad de Los Andes en Carmona, Trujillo; como cosa extraña en sus papeles -para variar-, no tenía fecha, ni otra marca de referencia. Es un poema de Gustavo Pereira, que reza así:

Sobre salvajes

Los pemones de la Gran Sabana llaman al rocío Chirike-yeekatuú que significa Saliva de las Estrellas; a las lágrimas Enú-parupué que quiere decir Guarapo de los Ojos, y al corazón Yewán-enapué: Semilla del vientre.

Los waraos del Delta del Orinoco dicen Mejokoji (El Sol del Pecho) para nombrar el Alma.

Para decir amigo dicen Ma-jokaraisa: Mi otro corazón.

Y para decir olvidar, dicen: Emonikitane, que quiere decir Perdonar.

Los muy tontos no saben lo que dicen

Para decir Tierra dicen Madre

Para decir Madre dicen Ternura

Para decir Ternura dicen Entrega

Tienen tal confusión de sentimientos que con toda razón las buenas gentes que somos les llamamos salvajes.

Alberto Villegas, el amigo del Arte y oriundo de Santa Rosa, (algunos pueden decir que es un Cayo Petronio, en Trujillo) me ha prestado gran parte de los libros que uso para estas páginas terribles donde se debe elucidar sobre mitos y otras leyendas que ocurrieron en América. Yo me pregunto, muchas veces acaso, si del todo América misma no es un mito; en ella, confluyen todas las esperanzas y desgracias que todos los *homo sapiens sapiens* (legítimos neanderthales por herencia genética y asimilación) pudiéramos pensar y maquinarse desde el imaginario. Paul Ricoeur, en su vastísima obra, dice que un imaginario

es la comprensión de la ideología y la utopía; pero, eso es pensar el imaginario de América desde Europa. Cosa, lo cual, no nos es extraña.

Cuando se habla de mitos y leyendas, nos brincan a la mente -a la mollera- todas las iracundas imágenes de los dioses africanos, europeos y asiáticos; se nos especifica que “los dioses estaban arriba, los hombres abajo, y entre los dioses y los hombres existían los mitos” (Bartra, 1982:5). Y nos siguen atormentando con elementos que deben ser pensados, pero que conducen a la nada, “se trata de un vacío lleno, de la nada de donde nace *la areté* helénica, la cual sería, en su sentido original, una praxis de la nobleza ética o bien un valor objetivo de fuerza que tendía a su perfección (Bartra, 1982:5). De nuevo, la referencia lejana a China con influjos del taoísmo; impera, de nuevo, la ética burguesa de los griegos protominoicos. Aún, quizás, más antigua es la pelea por la inmortalidad; recordamos la revolución popular que tuvo que sufrir el faraón Sesostri, en el Imperio Medio de Egipto, cuando las creencias cambiaron y el Dios Osiris juzgaba a los muertos sin importar si fueran ricos o pobres (cfr. AA.VV., 1979:10). La eternidad pertenecía con exclusividad, anteriormente, a los nobles; *Ra* no sería solo ya para los nobles, sino para los tristes y despreciables mortales.

En el mito, y sólo a través de su evolución, encontramos la evolución del lenguaje: primero, lo oral; segundo, lo escrito; y lo tercero, pero más complejo, su relación signíca, simbólica y metasimbólica. Los mitos y -por ende- las leyendas, constituyen una esfera altísima de raciocinio; la narración y el tiempo, el tiempo de la narración como lo habla Ricoeur (1985), es un avasallante torbellino de imágenes que sólo quizás comprenden quienes habitan la esfera de la cultura y quizás otros que logran apropiarse de ella si aprenden el idioma en el que fueron elaboradas. No en vano, Homero -en Odisea I- le pide a la diosa que le *narre* sobre aquél hombre ingenioso, el cual de muchas maneras se extravió

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα,
 πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ
 πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν
 πτολίεθρον ἔπερσε·
 πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ
 νόον ἔγνω,
 πολλὰ δ' ὃ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὄν
 κατὰ θυμόν,
 ἀρνύμενος ἦν τε ψυχὴν καὶ νόστον
 ἐταίρων.
 ἀλλ' οὐδ' ὧς ἐτάρους ἐρρύσατο,
 ἰέμενός περ·
 αὐτῶν γάρ σφετέρησιν ἀτασθαλίῃσιν
 ὄλοντο,
 νήπιοι, οἳ κατὰ βοῦς Ἵπερίονος
 Ἥελίοιο
 ἦσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο
 νόστιμον ἡμῶν.
 τῶν ἀμόθεν γε, θεά, θύγατερ Διός,
 εἰπέ καὶ ἡμῖν.

Es muy exigente, pensar nuestra cultura en América sin mito, ni leyenda; Briceño Guerrero, el jinete de la lengua indómita, se perdió quizás en ese laberinto de los dioses (cfr. Briceño Guerrero, 2013). Si lo hizo él, ¿qué nos queda a nosotros? Pues, caminar. Caminar con los signos de historias parciales que buscan necesariamente su complemento. Pienso en los mitos, y me invade Acca Laurentia, Aedón, Afrodita, Anfión, Atis, Atlántida, Cariátides, Caronte, Diana, Deucalión, las Horas, Temis, Luna, Hades, Minerva, Minotauro, Pitia, Zeus, Polifemo, Quimera, Tíndaro, Tiresias, Xenoclea, Yocasta, Aquiles, Odiseo... Y yo sé que mi destino, así como el de aquél jinete de la lengua indómita, será perderme en ese laberinto; ojalá sea -posiblemente- en otro nivel, en otras horas.

Isidoro Requena, regalo de Isis la egipcia -como él me lo ha dicho-, ha dado un realce importante a las manos en sus reflexiones desde la colmena; pero, América y sus mitos están para ser transitados... América es un continente para caminar. Antonio Machado es criticado por Briceño Guerrero, “Caminante, no hay camino... ¡Qué falsedad! Caminante no hay sino caminos; todo está explorado, todo está hecho, no hacemos sino repetir; de nuevo volvemos siempre a decir las mismas

cosas, repasamos el viaje de miles, y vamos hacia lo conocido” (1984:14).

Decir mito, para el hombre de los albores del siglo XXI, es quizás decir mitología; el uno no camina sin la otra, como es naturalmente razonable. Más escandaloso es pensar que en realidad procedemos desde imaginarios tan antiguos como la palabra, “gran parte de la mitología es, en realidad, la historia deliberada o interesadamente falseada de las casas reales. Tanto los bardos gaélicos como los *aedas* y poetas de Atenas, de Roma, de Tebas, de Corinto, procuraban entroncar a sus regios protectores con un ilustre antepasado” (Lezama, 1974:3). Sorprendentemente, durante el surgimiento del III Reich, *der Führer* estimuló a muchos pensadores y científicos alemanes que procuraron buscar las leyendas y mitos de la raza Aria, que enlazaran sus orígenes a elevadas posiciones divinas.

Espantosamente amplias, como las sabanas de Amazonas o los valles de Aragua, son las literaturas mitológicas tibetanas y chinas. Los hindúes y los árabes, así como los fenicios y los judíos de cierta tradición, asimilan la actuación del hombre en relación con los dioses; perfilan los unos los mandatos del otro, a veces el dios se enoja o se aparta, y -en otras ocasiones- es el hombre que no le obedece. Sin entrar en las representaciones selváticas de América, todavía, vemos a Aculmaitl (el primer hombre, que apareció después que el sol arrojó una flecha sobre la tierra); Kukulcán o Quetzalcoatl, esa maravillosa serpiente emplumada; y Achachila, que según los indios de la puna boliviana, es el espíritu maléfico de las montañas, dueño del granizo, del rayo, de las tormentas (¿Zeus?).

El *Póopol Wuj*, que es la obra cumbre del pensamiento y de la literatura en América según Briceño y Reyes (2012:15) “por el grado de desarrollo del conocimiento sobre la naturaleza y la sociedad que prevalecía entre los pueblos prehispánicos, el contenido de esos mensajes tuvo un carácter filosófico (eminentemente mágico-religioso) y estaba

orientado en lo fundamental a producir una comprensión ordenada del universo y la comunidad, así como a controlar el acontecer sucesivo de los hechos naturales y los actos humanos” (Briceño-Reyes, 2012:16). Al amparo de esta concepción literaria que sostiene la división de América como antes o después de España, sigue permaneciendo la palabra antigua (*Ojer Tzij*); es esa misma *Ojer Tzij*, antigua palabra, la que significa Libro del Tiempo o Libro de los Acontecimientos (Briceño-Reyes, 2012:51). *Ojer Tzij*, es pues, *Pop Wuj*.

En mi colegio, recuerdo, me dijeron que era un libro no cristiano (el Póopol Wúuj) y que expresaba una cultura diferente, incomprensible; nunca pasé de leerlo varias veces y sentir esa inmensa cachetada de mi ignorancia. Leída escuchando música de moda en los ‘90, pronunciaba los nombres del Espíritu del Cielo, el Arquitecto, el Formador, el Varón Creado, Chipi-Calculá- Ráxa-Calculá, Xpiyakok, Xmucané, Xbalanké; leí el apartado donde se narra la muerte de nuestras siete verguenzas y se creó la gente. Hasta ese momento, yo había escuchado de mis padres y catequistas que era el Dios del Antiguo Testamento quien había creado todo. Entré en conflicto, pero no vacilé; lo leí muchas veces. Recuerdo que allí leí, los dioses podían esperar jugando (Briceño-Reyes, 2012:141).

La Doctora María Jacqueline Clarac de Briceño me explicó hace poco tiempo -en una clase personalizada en su casa-, que Levi-Strauss había establecido otra comprensión del mito, no sin dejar de asignarme libros para su estudio y profundización. Obedecí y quedé estupefacto, boquiabierto. Aclaro algo de lo leído para entrar a complementar con Ricoeur,

(...) el indígena americano iba a ser la puerta que le abrió a Levi-Strauss el mundo de la existencia no sospechada antes por él, no sólo de un mundo multicultural y su importancia, sino que fue el primer indicio que lo llevaría a la comprensión de otra lógica que tendrá tanta importancia en sus investigaciones, y que explicó tan claramente en ese

otro libro del él, que va a ser otro clásico de la antropología mundial: *La Pensée Sauvage*, El Pensamiento Silvestre, que va a asombrar al mundo intelectual... Digo *silvestre* porque fué erróneamente traducido al español su título en El pensamiento salvaje. El término “salvaje” no se aplica en español a las flores, cosa que comunicó al propio autor en 1972, ya que si bien había aprendido el portugués en Brasil, no dominaba el español; me contestó una amable tarjetica, agradeciéndome por la información, pero le pareció que, ya que se había traducido y publicado así, lo iba a dejar tal cual... Esto me da la ocasión de explicarles a mis alumnos que, en dicho libro, compara la lógica “de lo concreto” con la flor silvestre “pensamiento”, lo que le permite un juego de palabras en francés... (Clarac de Briceño, 2012:16).

Ricoeur apunta que Levi-Strauss no opone mito y ciencia sino para acercarlos, pues como se dice “las dos actitudes son igualmente válidas”: el pensamiento mítico no sólo es el prisionero de acontecimientos y experiencias, que dispone y vuelve a disponer incansablemente a fin de descubrirles un sentido; también es liberador, por la protesta que eleva contra el sinsentido con el cual la ciencia se había resignado a transigir” (1962:33). No obstante, el sentido sigue estando del lado de ordenamiento actual, de la sincronía. Por esta razón, estas sociedades son frágiles ante el acontecimiento (Ricoeur, 1969:45)

Y por ello, vienen las preguntas: ¿acaso Europa es menos primitiva que América en cuanto mitos se refiere? ¿Por qué Europa, como madre de los mitos occidentales, considera la distinción entre mito y ciencia? La respuesta a ambas es clara, para nosotros: porque somos colonia de Occidente.

No quiero crear escándalos, ni desgarrar de vestiduras por la anterior respuesta; la frase y tal tipo de proposición ha sido ampliamente abordada y explicada por Briceño Guerrero en obras tales como *Europa y América en el pensar mantuano* y *El laberinto de los tres minotauros*. Y aquí viene una coincidencia

muy curiosa: dos pensadores-escritores latinoamericanos (García Márquez y Briceño Guerrero) recurren al laberinto como figura de una tragedia; mientras que García Márquez habla del “horror” en el libro *El General en su laberinto*, Briceño Guerrero expone las causas de los discursos latinoamericanos y deja abierta la puerta para las controversiales ideas sobre el pensamiento sobre América. Bolívar también es un discurso mítico, en donde la epopeya del héroe desborda y mantiene viva la esperanza de su resurrección; Bolívar -también- es un discurso metaheróico, donde las apetencias desahoradas le circunscriben al contexto de sus actos y con altísimos riesgos de mentira en la historia.

Y así, desde los tiempos sin narración occidental, el vasto territorio ubicado forzosamente al ocaso del planeta queda naufragando en el *mito no relatado*. Miles de años pasaron desde que el *homo sapiens sapiens*, sobrepasando los límites de su predecesor *neanderthal*, llegara a estas tierras como un demente que saltó las inmensas aguas del océano; conozcamos, en palabras occidentales, algunas historias sobre sus dioses y hombres. Igualmente, conocemos en palabras occidentales cómo llegaron los hombres blancos en embarcaciones más robustas que la de los Caribes. Ese territorio, que será rebautizado como América -envuelto en niebla y vapor- será el objeto de la más grande ambición de descubrimiento, conquista y colonización, jamás emprendido.

Es descubrimiento, porque para Occidente estaba velado.

Es conquista, porque nuestros líderes fueron derrotados por la espada y la cruz, el caballo y el perro.

Es colonización, porque fuimos direccionados y sometidos, para luego ser esclavos de los señores del Naciente.

Seguimos siendo Colonia, porque míticamente no podemos volver a nuestros orígenes.

Para profundizar, hay más en Briceño Guerrero: “El cuádruple camino (rebeldía-sumisión-astucia-retorno al país natal) y el modo de caminar. Mi rechazo de Occidente ha seguido y sigue siendo un camino cuádruple” (2007:324). Mientras que Isidoro habla de las manos, Briceño Guerrero intencionalmente estudia y refiere a los pies; además, son dos amigos, con miradas distintas sobre América.

En América, está lloviendo gris desde 1492.

1. Die Schwanzmeise

Alí Medina Machado me ha comentado contra el común refrán -varias veces- que el mejor amigo del hombre no es el perro, es el Diccionario. Recorro a estos amigos nobles, en apariencia. Me dicen que el mito es “fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa, por extensión, cosa inversítil” (Alemany, 1967:mito); curioseando, me pregunté si la palabra mito tenía género femenino y, de hecho, la “mita” aparece como “repartimiento que en América se hacía en los pueblos de indios, para sacar el número de los que debían ser empleados en los trabajos públicos.// Tributo que pagaban los indios en el Perú” (Alemany, 1967: mita). Así pues que es válido hablar, en América, del mito y la mita. Leo -al mismo tiempo- sobre pueblo de indios y me veo en San Miguel de Boconó (Trujillo-Venezuela)...

También me dice que el “mitógrafo” es la persona que escribe acerca de los mitos, supersticiones (Alemany, 1967: mitógrafo). De nuevo, lo peyorativo sobre el mito.

Para el griego antiguo, *mythos*, es “palabra, discurso. // Acción de recitar, de decir un discurso. // Rumor. // Anuncio, mensaje. // Diálogo, conversación. // Consejo, orden, prescripción. // Resolución, proyecto. // Leyenda, cuento fabuloso. // Fábula, apólogo” (Mendizábal, 1941: mythos).

En francés es *mythe*, en alemán *der Mythus*, *der Mythos*; en el alemán, vemos su evolución griega. *Der Mythus* puede ser

también *die Sage*, que es rumor; *die Sage* puede ser también *die Legende*. En este inverosímil juego de significados, todos los sustantivos conducen al rumor. Frau Heidy Ferlmann, mi profesora de Alemán, me comentó que existe un pájaro al Norte de Alemania -uno de los más comunes y numerosos en cuanto a población- que siempre viaja al Sur durante el invierno y se llama *Schwanzmeise*; ese *Schwanzmeise* significa, también, *mito*. *Schwanz* se puede traducir como “cola o faldón”; *Meise*, la especie del pájaro.

Leyenda, en alemán, es *Leitspruch*, *Motto*, *Sinnspruch*, *Umschrift*, *Unterschrift*. En francés, *légende*. Pero en español, leyenda es “acción de leer. // Obra que se lee. // Historia o vida de santos. // Relación de sucesos tradicionales o maravillosos” (Alemany, 1967: leyenda). En Grecia Antigua se asustaba a los niños con un maniquí gigantesco o cabeza gigante, llamado “mormolykeion, mormolyttoo” (Mendizábal, 1941); en Venezuela nos relatan la leyenda del Silbón, de la Llorona, del Hachero, la Lavandera, y los famosos cuentos de espantos y entierros de oro, plata y armas de la Guerra de Independencia. Villegas Villegas relata que sus abuelos decían “algo hay”, otros dicen “de que vuelan, vuelan”; en otros lados se afirma que “hay que saber donde espantan, para pasar rezando”. Y esas leyendas recrean nuestro imaginario...

Villegas Villegas nos dice: “La concepción del mundo, nuestro mundo se da a partir de un “yo” nocional y racional. “Yo” asume la conciencia de “yo” y lo demás, lo que “yo” soy y lo que “yo veo”. Esa conciencia de las cosas se manifiesta a través de las palabras que genera nuestra cosmovisión a través de un “yo”, ubicado en su aquí y en su ahora” (2006:21). ¿Son nuestros mitos americanos expresión de una razón no-occidental? Villegas nos habla de lo nocional y lo racional, pero sigue sonando muy cartesiano su planteamiento; la cosmovisión del americano pasa por el lenguaje occidental, el que hizo

posible la transcripción y traducción de los mitos aborígenes.

En la ULA hay que saber por dónde se pasa, para pasar rezando -sobretudo en ciertos pasillos-. En la Casa de Carmona del Núcleo Universitario “Rafael Rangel” de la Universidad de Los Andes dicen que espantan. A veces salen monjas por los espacios, o en el tercer piso se escuchan niños llorando en tiempo de Cuaresma; dicen, supuestamente, que son los fetos de los abortos de las niñas ricas, cuando fue colegio de señoritas ricachonas de Trujillo y del país. José Camilo Perdomo me dijo que era muy fácil verlas saltar la valla negra durante los viernes en la noche y correr, calle abajo, en busca de la felicidad estupefaciente -supuestamente-. Dime, José Camilo, ¿qué hacías cerca del Colegio si Trujillo llegaba entonces hasta la Plaza Sucre según dice Alí Medina?

Hace unos días -en Carmona- vi un bulto muy grande, bajando las escaleras con dificultad; me le fui acercando, ya era de noche. De repente, en el pasillo se voltea y me saluda... veo que es la esposa de un amigo; igual, me dio miedo.

Dime, Juancho Barreto, ¿no espantan en Las Calderas de Trujillo? Quizás en la casa ubicada en la cuadrícula del Trujillo Colonial donde vive Diana Rengifo espantan, allí vivió el insigne polígrafo Mario Briceño Perozo, su suegro. Le preguntaré.

A una amiga sí la han espantado, porque le han llegado al cuarto y le presionan el cuello como si la asfixaran; debió hablar con un cura, porque no le pasó más.

Esopo y la fábula. ¿Quién puede decir que Esopo no es un gran maestro de Grecia, siendo esclavo? ¿Qué leemos en “las moscas”, “las lágrimas del rico”, “el labrador y la culebra”, “el tordo y la golondrina”? (cfr. Esopo, 1980). La fábula es una diosa alegórica romana “hija del Sueño y de la Noche” (cfr. Lezama, 1974). Fábula es *Fabel*, en alemán; en francés, *fable*. Pero, en español, está signada por una inmensa carga negativa

“rumor, hablilla. // Relación falsa, mentirosa, de pura invención. // Ficción artificiosa con que se encubre una verdad. // Obra en que se narra un suceso o se representa una acción inventados para deleitar. // Composición literaria, generalmente en verso, en que por medio de una ficción alegórica se da una enseñanza útil o moral. // Asunto del poema épico o dramático, o de la novela, y desarrollo del mismo. // Mitología. // Cualquiera ficción de la mitología” (Alemany, 1967: fábula). Con estos lentes prejuiciosos de nuestros amigos los diccionarios, ¿cómo podemos convertir una lectura positiva de la fábula?

Hay algo relacionado a Roma en cuanto a la fábula, así como el origen de esa palabra en relación a las prostitutas y las lobs; la relación incluye otra versión, donde Hércules es protagonista para la antigua historia de Roma. Lo podemos leer de la siguiente manera:

FABULA ou FAULA. Acca Laurentia, la femme de Faustulus -le berger qui avait trouvé Romulus et Rémus dans la taniere de la louve et les avait élevés- était, en raison de son association avec cet animal, quelquefois appelée Lupa, ce qui signifie, en latin, a la fois “louve” et “prostituée”. Acca fut aussi nommée, par la suite, Faula, autre nom pour désigner les prostituées et, par altération du mot, Fabula, littéralement “légende” ou “histoire”.

Il existe ainsi une légende différente concernant Fabula. Elle était, disait-on, une fille de joie qu’Hercule gagna aux dés en jouant avec le gardien de son temple, lors de sa visite sur les lieux de la future Rome, a l’époque d’Evandre. L’enjeu en était un dîner et une compagne pour la nuit; Hercule gagna, et le gardien lui procura Fabula. Elle épousa plus tard un certain Tarutius; mais elle avait tiré tant d’argent de la prostitution qu’elle laissa une riche succession au peuple romain (Grant – Hazel, 1975:153).

Dumézil, sin embargo, propone una proposición aparentemente contradictoria sobre las mitologías en Roma, dice:

Por así decirlo, la Roma clásica no tiene ya mitología divina, no sabe ya contar nada de sus dioses, cuyas definiciones y relaciones funcionales no dejan por ello de ser claras; en desquite, en la “historia” de sus primeros reyes presenta figuras, relatos, cuya doble correspondencia con la teología o mitología divina de los hindúes y con la propia teología de los romanos fue puesta inmediatamente de manifiesto por unos cuantos sondeos. Rómulo y Numa Pompilio, seguidos *cronológicamente* por Tulo Hostilio, seguido a su vez por Anco Marcio, se conducen como lo hacen, en el oden jerárquico Varuna y Mitra, y a su zaga Indra y por fin los Nasatya, y tales comportamientos se distribuyen entre las provincias que patrocinan, *jerárquicamente* también, los tres dioses que asocia la triada precapitolina (1973:7).

Según Kottak, “el estructuralismo lévi-straussiano (1967) pretende no la explicación de las relaciones, los temas y las conexiones entre los aspectos de la cultura, sino su descubrimiento” (1994:353); también, nos dice que “los mitos y los cuentos tradicionales populares son literatura (oral) de las sociedades ágrafas” (Kottak, 1994:353). Ahora bien, la pregunta es si el mito es algo tradicional, calificado como popular, ¿por qué surge como fundamento de la estructura mental común a todas las gentes? ¿Qué significa eso de “popular”? Si clasifico, pertenezco entonces a Occidente,

(...) la clasificación científica es el resultado académico occidental de la necesidad universal de imponer orden. Uno de los medios más comunes de clasificación es mediante la utilización de oposiciones binarias. Dios y diablo, blanco y negro, viejo y joven, alto y bajo son oposiciones que según Lévi-Strauss, reflejan la necesidad humana de convertir diferencias de grado en diferencias de clase (Kottak, 1994:353).

Hay algo en ese adjetivo calificativo “popular” que no termina de cuadrar. ¿Acaso los mitos y leyendas de la oligarquía y nobleza griega no pertenecían al pueblo? ¿No son las élites superiores pertenecientes al pueblo

igualmente? Creo que debemos lograr un debate, propuesto en conversación con el Doctor Luis Javier Hernández Carmona sobre ese “popular”, que martilla e irrumpe en muchos sustantivos en el estilo de manquedad o minusvalía.

Lévi-Strauss, según Kottak, muestra que “un cuento se puede convertir en otro mediante una serie de operaciones sencillas: por ejemplo haciendo lo siguiente: 1. Convirtiendo el elemento positivo de un mito en el negativo. 2. Invirtiendo el orden de los elementos. 3. Sustituyendo a un héroe masculino por uno femenino. 4. Manteniendo o repitiendo ciertos elementos claves” (1994:353). Aquí se abre otro problema, el mito como cuento. Cuento, en francés es *conte, historiette*; en alemán es *die Erzählung, die Kurzgeschichte, das Märchen*. Pero en español hay cátedras sobre cuentos, revisemos a Horacio Quiroga, por ejemplo...

Cuento en español no es historieta, como sugiere el francés. Tampoco es el curso de la historia, como sugiere el alemán. Cuento sería “relación de un suceso, real o de pura invención. // Fábula, conseja. // Cómputo. // Chisme o enredo. // Quimera o desazón. // Cuentos de viejas, fig. Noticia o relación que se tiene por falsa o fabulosa.” (Alemany, 1967:cuento). *Das Märchen* es cuento y *der Märchenerzähler* es narrador; pero narrador, en español, no es cuentista. *Facciamo lo rendiconto*, dicen los italianos para ajustar cuentas mercantiles. Contar es *abzählen, anvertrauen, aufischen, aufzählen...* Contar implica confiar, *trauen*; *trauen* es casarse, también. *Vaderetro*, por ahora.

Barthes nos aclara lo siguiente sobre los mitos,

Qu'est-ce qu'un mythe, aujourd'hui? Je donnerai tout de suite une première réponse tres simple, qui s'accorde parfaitement avec l'etymologie: le mythe est une parole. /.../ Naturellement, ce n'est pas n'importe quelle parole: il faut au langage des conditions particulieres pour devenir mythe, on va les voir à l'instant. /.../, c'est que le

mythe est un systeme de communication, c'est un message. /.../, c'est un mode de signification, c'est une forme. Il faudra plus tard poser a cette forme des limites historiques, des conditions d'emploi, réinvestir en elle la société: cela n'empêche pas qu'il faut d'abord la décrire comme forme.

/.../ Le mythe ne se définit pas par l'objet de son message, mais par la façon dont il le profere: il y a des limites formelles au mythe,... (1957:193).

Prosiguiendo su reflexión, y siendo palabra, Barthes introduce los mitos al juego de significados refiriéndolo como systeme sémiologique (1957:195). Evidentemente, entra en el juego de la lingüística; los significantes y significados revolotean sobre el molde del cuento, apresándolo al contexto y su pronunciamiento. Si es cierto, pues, “le signifiant du mythe se présente d'une façon ambiguë: il est a la fois sens et forme, plein d'un cote, vide de l'autre. Comme sens, le signifiant postule déjà une lecture, je le saisis des yeux, il a une réalité sensorielle (au contrair du signifiant linguistique, qui est d'ordre purement psychique)” (Barthes, 1957:202). El sentido del mito es completo y con un valor propio, pues “il fait partie d'une histoire” (Barthes, 1957:202), así como postula “un savoir, un passé, une mémoire, un ordre comparatif de faits, d'idées, de décisions” (Barthes, 1957:202).

Carl Gustav Jung no da rodeos semiológicos, ni lingüísticos, para describir el nivel del mito y la relación con el sí y la conciencia -así como los planos de la relación de los mitos con la esfera divina-. El simbolo de la divinidad y la identidad empírica de las imágenes es algo ineludible. Por ello dice lo siguiente,

Les symboles de la Divinité coïncident avec ceux du Soi, ce que revient à dire que les expériences psychologiques dans lesquelles se manifeste de façon vivante la totalité psychique expriment en meme temps l'idée et la présence de Dieu. Sans prétendre qu'il y ait identité métaphysique entre ces deux entités, constançons simplement l'identité empirique des images qui

habitent à leur sujet la psyché humaine; l'étude des rêves le montre clairement. Quant aux suppositions métaphysiques qui découlent de cette similitude des expressions imagées, elles échappent, comme tout ce qui est transcendantal, à la connaissance humaine (Jung, 1961:84).

Analizando el mito moderno de los platillos voladores (UFO en inglés, OVNI en español), Jung nos ofrece una página sin par en relación a las viejas tradiciones egipcias, el problema de Dios y la simbología del ojo; ese ojo también fue tratado por Briceño Guerrero, al hablar así:

Me lo habían dicho muchas veces. Dios es un policía invisible e insomne que espía continuamente a los muchachos para ver si se masturban y castigarlos. /.../ En esa época no había pocetas en los baños y las necesidades nocturnas se satisfacían en bacinillas. En el fondo de una de esas bacinillas estaba retratado un ojo abierto atento. Así debe ser, pensé, el ojo de Dios, porque ve lo más secreto, lo que ni uno mismo ve (2013:48-49).

Jung, de seguro, no conoció las peripecias de los baños en el llano venezolano; pero emite la siguiente opinión sobre la relación psíquica entre los platillos voladores y el ojo de Dios,

Le *theme* de l'oeil isolé que l'inconscient nous offre, dans le présent rêve, en quelque sorte comme interprétation des soucoupes volantes, est *déjà* évoqué dans la vieille mythologie égyptienne: c'était l'oeil de Horus, cet oeil du fils qui guérit la demi-cécité de son père Osiris provoquée par Seth. Dans l'iconologie chrétienne également nous rencontrons l'oeil de Dieu en tant qu'élément autonome et indépendant (Jung, 1961:84-85).

2. Verdad y mito, o la verdad del mito.

La diosa le habló al viejo y forastero Parménides. A él se le señaló que “lo mismo es pensar y ser”. En la poesía, una esfera tan ligada a lo divino, la expresión no resulta problemática; sin embargo, con la aparición de la Filosofía, las ideas sobre el ser y la naturaleza comenzaron tambalearse

y convertirse en un relativo conflicto, con permanente estado de conflictividad. Siendo una teoría platónica presente en el Menón, algo dice Briceño Guerrero sobre el recuerdo: “Los hombres/ han sido puestos sobre la tierra/ para que recobren la memoria” (2014: 40); en el Menón, Platón dice

Menón.- Consiento en ello, Sócrates. ¿Pero te limitarás a decir simplemente, que no aprendemos nada, y que lo que llamamos aprender es reminiscencia? ¿Podrías demostrarme que es, en efecto, así?

Sócrates.- Ya te dije, Menón, que eres muy astuto. Me pides una lección, y acabo de sostener que no se aprende nada y que no se hace sino recordar, y todo esto para hacerme caer en contradicción conmigo mismo (81-82).

En el diálogo Parménides, Platón asevera que todas las ideas, formas y pensamiento, sólo pueden producirse en “otro lugar que en nuestras almas” (132b). Y como es de pensar, la teoría de las ideas no queda en el mero abstracto, sino que se enlaza con la realidad, así lo manifiesta:

Más razonable me parece lo que ahora voy a decir: que estas mismas formas permanezcan en la naturaleza a modo de paradigmas, que las cosas se les parezcan y sean como imágenes de ellas, y que dicha participación de las cosas en las formas resulte ser no más que una representación de éstas (132d).

Idea, forma, paradigma y pensamiento. Desde la antigüedad hasta este siglo XXI, el mito asume la forma controversial de ser transmitido exclusivamente en palabras. “En palabras fui engendrado/ y parido,/ y con palabras me amamantó mi madre./ Nada me dio sin palabras” (Briceño Guerrero, 2014:45). Sea verdad revelada o por lógica de la ciencia, el mito transmite una forma de verdad; si bien, es como dice Gadamer, que la verdad antecede a todo método y que “no puede ser verificada con los medios de que dispone la metodología científica” (Gadamer, 1971:24). En cierto sentido, el mito y las leyendas, así como la fábula, forman parte de la experiencia del

arte; es por eso que, la razón científica, queda restringida para su aplicación. “Se trata de una nueva conciencia crítica que desde entonces debe acompañar a todo filosofar responsable, y que coloca a los hábitos del lenguaje y pensamiento, que cristalizan en el individuo a través de su comunicación con el entorno, ante el foro de la tradición histórica a la que todos pertenecemos comunitariamente” (Gadamer, 1971:27).

Eliade procura la comprensión del mito. Ya sea analizando ciertos mitos polinesios o hindúes, establece estructuras del mito para su comprensión occidental. Los mitos de origen del cosmos o cosmogónicos, son modelos de “mitos ejemplares” (Eliade, 1975:366), puesto que “la función principal del mito es fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones significativas” (Eliade, 1975:367); y va más allá, puesto que en el mito cosmogónico “forma por añadidura el arquetipo de todo un conjunto de mitos y de sistemas rituales. Toda idea de renovación, de “recomienzo”, de “restauración”, por muy diversos que supongamos los planos en que se manifiesta, es reductible a la noción de “nacimiento” y ésta, a su vez, a la de creación cósmica” (Eliade, 1975:368).

En Hesíodo -para la Grecia del año 700 a.C. aproximadamente- siendo agricultor y pastor en su juventud, vemos el salto de lo oral o lo escrito para la mitología griega. “En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro” (Hesíodo, 2007:2). Se evidencia entonces la “hierogamia”, propuesta por Eliade (1975:367); además, la narración de Hesíodo se hace mítica, puesto que “es mítico no sólo todo lo que se cuenta de ciertos acontecimientos que se desarrollaron y de personajes que vivieron in illo tempore, sino también todo lo que está en una relación directa o indirecta con tales acontecimientos y con personajes primordiales (Eliade, 1975:372).

Es contundente la conclusión de Eliade, ante los mitos de la creación y los huevos prototípicos, “todo mito es cosmogónico, puesto que todo mito enuncia la aparición de una nueva situación cósmica o de un acontecimiento primordial, convertidos así, por el simple hecho de su manifestación, en paradigmas para todo el transcurso del tiempo por venir” (1975:372). Empero, no se puede reducir todo a esto, tal como él mismo lo advierte “es prudente no dejarnos encerrar en fórmulas /.../ más instructivo aún /.../ se muestra el estudio de su estructura y de su función en la experiencia espiritual de la humanidad arcaica” (Eliade, 1975:372).

Leo esto y recuerdo a Remedios la bella, asunta al cielo de Macondo entre unas sábanas de Fernanda del Carpio (Cfr. García Márquez, 2007:271).

Nos ilustra Eliade que “el mito, cualquiera que sea su naturaleza, es siempre un precedente y un ejemplo, no sólo en relación con las acciones (sagradas o profanas) del hombre, sino también con relación a su propia condición” (Eliade, 1975:372); el mito, “descubre una región ontológica inaccesible a la experiencia lógica superficial” (Eliade, 1975:374). Empero, en América se recrea otro problema: la mayoría de los mitos originarios fueron traducidos a lengua extranjera o no nativa. Allí, inunda la mentalidad metafísica de Occidente y el paso de la vivencia mítica a su comprensión ontológica, que en América está signada por la inmensa carga cristiana del lenguaje moderno.

Por lo anterior, y tratando de pisar fondo en algo sumamente profundo, “el mito, como el símbolo, tiene su lógica propia, una coherencia intrínseca que le permite ser verdadero en múltiples planos, por alejados que estén del plano en el que el mito se manifestó originalmente” (Eliade, 1975:383).

Sin embargo, Eliade juega con la refiguración del mito asociado al símbolo; esto, si bien es cierto resuelve un problema conceptual de posicionamiento teórico en el

plano lingüístico, arraiga al mito en la esfera de la religiosidad como existencial humano.

Se es consciente que como experiencia arcaica (¿Arcaica? Quizás como principio o la fuente), el mito “puede degradarse en leyenda épica, en balada o en novela, o también sobrevivir bajo la forma disminuida de “supersticiones”, de costumbres, de nostalgias, /.../ no por ello pierde su estructura ni su alcance” (Eliade, 1975:386). Aunque Eliade fija grados para la comprensión racional del mito, las leyendas épicas o novelas no son menos complejas que las fórmulas de la ciencia moderna; difiero en parte de la posición de Eliade, puesto que si bien es cierto que ya no se experimenta el mito en Occidente como antiguamente se hacía, la literatura y el arte recrean los mitos contextualizándolos para el hombre de hoy. ¿No es esa acaso la experiencia de Rulfo, García Márquez y Salvador Valero? ¿Acaso los trabajos de Luis Javier Hernández (2009:13) no convierten la nostalgia en una forma de relato del mito?

Eliade habla del hombre “preso en sus intuiciones arquetípicas” (1975:389) y relata que la “nostalgia del paraíso se deja adivinar en los actos más triviales del hombre moderno (1975:389); y esto es, precisamente, lo que activa el incesante ciclo de nacimiento, desarrollo, muerte y resurrección de las leyendas. Sobre todo en América, donde aún antes de tener nombre occidental, los viajeros navegantes, tanto como Odiseo y sus compañeros, tenían como “meta el descubrimiento de las islas de los bienaventurados o del paraíso terrestre” (Eliade, 1975:388). Zaratustra lo hizo, según Nietzsche, al hablar de la creación del superhombre en el discurso sobre las islas bienaventuradas (1976:73).

Las Islas Afortunadas, nombre antiguo con el que se conoce a las Islas Canarias, archipiélago español situado al noroeste de África (ver el glosario de nombres en la edición que citamos de *Cien Años de Soledad*, 2007); igualmente, es una coincidencia

maravillosa, pues los Alemanes dicen sobre las Islas Canarias, que “allí hay el mejor clima que uno pueda imaginarse! (*Dort ist das schönsten Wetter, das man sich denken kann!*)” (cfr. *Métodos Assimil*, s/f, 125-126). Indudablemente, lo dicen porque no han viajado todavía a Margarita o a Chichiriviche... Recuerdo que Cubagua fue saqueada, hasta más no poder, en su caudal de perlas; allí, sólo recuerdos y pobres pescadores quedan de la primera y más antigua ciudad de América. De allí nació todo el sistema de la Colonia. Y no es como dice Carlos Fuentes, que es México la más vieja (cfr. Trabajo preliminar de Carlos Fuentes en la edición de 2007 de *Cien Años de Soledad*, XVIII).

Aparte de la digresión anterior, aquí nos encontramos de nuevo frente al discurso de la “sacralidad absoluta” (Eliade, 1967:86). Sabemos, con ello, que entramos en aguas profundas, como se insinuó anteriormente; el hombre religioso, que contempla la esfera de lo mítico, no está divorciado del superhombre y su afán de nuevos valores y de nuevas tablas (Nietzsche, 1976:174). Antes bien, “no carece de interés el observar que el hombre religioso asume una humanidad que tiene un modelo trans-humano trascendente. Sólo se reconoce verdaderamente hombre en la medida en que imita a los dioses, a los Héroes civilizadores o a los Antepasados míticos. /.../ El hombre religioso no se da: se hace a sí mismo, aproximándose a los modelos divinos” (Eliade, 1967:88-89).

En parte, para acercarnos a los mitos -y sobre todo a los mitos latinoamericanos- debemos convertirnos y hacer el esfuerzo por vivir sus relatos. Hay hombres religiosos en la esfera y connotación que señala Eliade en el párrafo anterior; así lo demuestran las obras de Salvador Valero y Asdrúbal Colmenárez... Igualmente, Alberto Villegas es un hombre religioso y José Camilo Perdomo también, aunque ambos se esfuercen en negarlo a capa y espada. Isidoro colgó la sotana, pero se hizo más religioso al entrar en las Letras –sobre todo, a las Letras Trujillanas...

3. Reflexiones pesimistas sobre América, la antigua “India Occidental”

Algo que llama particularmente la atención es que, en el Diccionario de Historia de Venezuela (AA.VV., 1988), no aparece la voz “América”. Sorprendentemente, no se encuentra en ninguno de los tomos. Para saber de América, en tal Diccionario, se debe empezar por buscar las voces siguientes: Colón, Provincia de Venezuela, Venezuela, Américo Vespucci, Caracas, entre otros; de resto, ni sombras de una posible definición de América. Antes bien, sí se encuentra la voz “Prehispánica”...

Decir “India Occidental” es decir tiempo dividido. Puesto que “el hombre común no puede concebir el tiempo sin que de alguna manera lo divida” (Nweihed, 1984:19), entramos entonces a pensar que con “India Occidental” nos referimos a América, en su período colonial. Este “fenómeno colonial” (Nweihed, 1984:19), produce cierto eufemismo de un proceso amplio y a todas luces violento; así como fue un “eufemismo” en el Código de Indias se estableciera que “no se use la palabra conquista, sino la reducción o pacificación” (citado por Parra Pérez, 2011:587). ¿Reducción a qué? ¿Pacificación armada y aniquilante? Sabemos, los redujeron a la esclavitud; sabemos, fueron asesinados y sus tierras redistribuidas por el derecho de encomienda y conquista.

Eufemio está muy presente en la literatura latinoamericana, ¿no es así, Juancho Barreto?

La Colonia, de por sí, es una “relación impuesta de explotación económica. /.../, la desigualdad es raíz y razón de ser del coloniaje” (Nweihed, 1984:26-27). Según este autor, existen: colonias blancas, colonias indígenas, colonias mestizas, colonias estratégicas, colonias oceánicas y ambipolares (cfr. Nweihed, 1984:40-48); pero este tema, para América, sigue siendo una profunda herida abierta hasta el hueso. Además, ciertos esquemas de la Colonia se mantienen en

América y posibilitan su comprensión de su situación de opresión y exclusión. Veamos en la actualidad, como ejemplo, a Puerto Rico...

Ocampo López habla del “problema del nombre para el nuevo continente” (1981:13), y sostiene que:

(...) en la historia geográfica de los continentes, no ha existido mayor problema para la denominación, que el del Nuevo Continente descubierto por Cristóbal Colón y los españoles en los finales del siglo XV. A su alrededor se concentra el “complejo asiático”, en aquella búsqueda del camino más corto para llegar a las tierras asiáticas, inicialmente la meta deseada; por ello, es un continente que surge de la casualidad. El Descubridor Cristóbal Colón denominó estas tierras “Las Indias” y a sus habitantes “los indígenas”. El Almirante murió convencido de haber llegado a las Indias de Asia (Ocampo López, 1981:13).

Lo demás, es muy resabido por todos: primero, que le colocaron el nombre de Indias Occidentales (siendo su nombre legal), con su respectivo Concejo Real y Supremo de Indias; segundo, que se constituyó en nuevo continente con su respectivo derecho indiano y sus famosas Leyes de Indias; y, tercero, sus cronistas la titularon “las Indias”, tales como Fernández de Oviedo, de las Casas, Acosta, entre otros (cfr. Ocampo López, 1981:13). Cabe preguntarse si, en realidad, eran del todo “crónicas” como hoy las comprendemos; pero, esto es otro tema.

En España, “se hizo general y legal el nombre de las Indias, en el resto de Europa se generalizó el nombre de América para el Nuevo Continente, después de que el célebre italiano Américo Vespuccio demostró al mundo el descubrimiento de un continente nuevo, en los esfuerzos de los europeos para llegar al Asia por el camino de Occidente” (Ocampo López, 1981:14). Y Ocampo López sigue aclarando,

(...) en 1507 apareció en Sant Dié, población de Lorena en Los Vosgos, un libro que se atribuye a Martín

Waldseemüller y al grupo de geógrafos y cosmógrafos de la Escuela de Vosgos, el cual fue titulado con el nombre de “Cosmographie Introductio”. /.../ Precisamente, en el capítulo VII aparece la proposición de llamar “América” al nuevo continente, cuando expresa: “Y la cuarta parte del mundo que porque la descubrió Américo sería lícito llamarla Amérigen, tierra de Américo o América”. (Este nombre apareció en el mapamundi que acompañó al libro). (Ocampo López, 1981,14).

Escandalosamente, nótese que fue casi después de 15 años (1492-1507), cuando aparece para Europa un nombre de estas tierras; le sigue un camino largo, luego, a la palabra. En 1538, Mercator la incluye en su *mapamundi* (Ocampo López, 1981:14); América era una realidad geográfica para el resto de Europa, mientras que para España era una realidad política, de tierras conquistadas y esclavizadas (cfr. Ocampo López, 1981:14). A la llegada del siglo XVIII, con los viajes de Humboldt y la aparición de Miranda, “se formó así un sentimiento de la *americanidad*” (Ocampo López, 1981:14), aunque Miranda hablaba de Colombia -propriadamente-. Sin embargo, para finales del mismo siglo “aparecen indistintamente los siguientes nombres: América Española, América Hispana, Continente español americano, Continente Hispanoamericano, América del Sur, América Meridional, Hispanoamérica y otros” (Ocampo López, 1981:15).

¿Y Bolívar, con su proyecto de “Gran Colombia”?

Hay otros nombres que generan más problemas de comprensión de América: Americanos y Estados Unidos de América, Hispanoamerica, Indoamérica, Latinoamerica (cfr. Ocampo López, 1981:15-18). Los gringos colonizaron para ellos el nombre América y los franceses coronaron la expresión “Latinoamérica”, al tener influencias económicas y culturales por los pueblos “latinos”, hermanos de España y Portugal según su dependencia colonial. Eso fue llamado “el mito del latinismo” (Ocampo

López, 1981:18). No en vano, degeneró esto “el afrancesamiento de la cultura y las costumbres” (Ocampo López, 1981:18) durante el siglo XIX; aunque está claro que “el nombre de Latinoamérica aparece por primera vez escrito, en una obra que publicó en París el colombiano José María Torres Caicedo en 1865, con el nombre de Unión Latinoamericana” (Ocampo López, 1981:20).

Según se queda entendido, fue para la década de 1950-1960, cuando en América se recrea el problema del subdesarrollo (cfr. Real de Azúa, 1975:17); era evidente el origen de tan descalabrado tema: la Postguerra y el inicio de la Guerra Fría. Luego de librarse una de las guerras a mayor escala en el planeta, la depresión afectó la psique del europeo, que no encontró mejor consuelo que ver de nuevo a América como el edén prometido o la civilización que le hace falta “*una ayudita*”, como se dice coloquialmente. Además, muchos nazis llegaron a Argentina, lo que contribuyó a desarrollar una guerra basada en el espionaje y el chisme.

Tanto es así, América quedó en el superfluo debate sobre su desarrollo, al calificársele “en vías de desarrollo” (Real de Azúa, 1975:17); esto, es algo para el escándalo. ¿Cómo un continente mucho más amplio que Europa y más recursos naturales está “en vías de desarrollo”? Aparte del bochornoso adjetivo, sus ciudades fueron plagadas por situaciones denominadas “marginales” o “periféricas” (cfr. Real de Azúa, 1975:17). Sumergida en el discursito de las “vías de desarrollo”, “marginalidad” y “periferia”, América pasó en manos de Europa a ser un “ensayo” que lograra superar los males de la economía industrial; lo cual, fracasó.

Ni hablar de toda la crisis de identidad que generó este debate economicista para América.

Las rémoras eran raciales, culturales, religiosas, sociales, geográficas, económicas, psicológicas, políticas, y todo ese lote, mediante el contraste con el

desenvolvimiento triunfal de los Estados Unidos del Norte podía ser organizado con puntual simetría. Raciales eran sobre todo la heterogeneidad de aportes étnicos y sus desarmonías pero cada uno de sus aportes constituía un lastre especial: lo español y sus caracteres, el indio, el mestizo y el negro, dotados de precisas y desalentadoras, inamovibles etiologías (Real de Azúa, 1975:19-20).

Reyes, en parte, se adelantó bastante rato ya sobre las reflexiones para América. Bien nos dice,

Hablar de civilización americana sería, en el caso inoportuno; ello nos conduciría hacia las regiones arqueológicas que caen fuera de nuestro asunto. Hablar de cultura americana sería algo equívoco; ello nos haría pensar solamente en una rama del árbol de Europa transplantada al suelo americano. En cambio podemos hablar de la inteligencia americana, su visión de la vida y su acción en la vida. Esto nos permitiría definir, aunque sea provisionalmente, el matiz de América (Reyes, 1983:7).

Pero Reyes fija, quizá con toda la intención, el punto de atención en palabras como visión de la vida y acción en la vida. Ya, esto, es una intención filosófica latente. No es una visión del mundo, *Weltsanschauung* -dice Briceño Guerrero (1981:7)-, sino visión de la vida; esa visión de la vida, en América, es sumamente compleja. Ni qué decir de la acción en la vida, como propone Reyes; aparentemente, América no deja de ser un teatro de operaciones en donde los ensayos y proclamas se suceden unos a otros. Pareciera que “América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma en otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente” (Reyes, 1983:7-8).

Como hemos venido siendo manejados desde afuera, es lógico pensar que nos pongan a correr antes de gatear. Siendo colonias de Europa, nos administran a su antojo; luego de la emancipación en Venezuela -emancipación física-territorial, mas no mental-, el fantasmal velo gringo nos agobia con su política de

explotación mineral y comercial. Además, nos piden que caminemos como Europa lo hace; así, “falta todavía saber si el ritmo europeo -que procuramos alcanzar a grandes zancadas, no pudiendo emparejarlo a su paso medio- es el único “tempo” histórico posible, y nadie ha demostrado todavía que una cierta aceleración del proceso sea contra natura. Tal es el secreto de nuestra historia, de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación” (Reyes, 1983:8).

Sin embargo, existe el espíritu propiamente *americano*; testigos son, de ello, Washington, Franklin, Miranda, Bolívar, Sucre, Urdaneta y más... Pero estos ejemplos son de la gesta heroica independentista. En la literatura encontramos auténticos y originarios modelos de espíritu americano; veamos, por ejemplo a Rodríguez (rousseauiano), Bello (hispanista, durante cierto período de su escritura), Poe, Quiroga, Neruda, entre otros. Cada modelo, una época; pero como vemos que se anclaron en razones míticas, su espíritu renace y se fortalece. Y eso que no hemos tocado escritores o cronistas de Indias, con sus espantosos documentos sobre la defensa del alma del indio y del uso material del negro como esclavo. Algunos dicen todavía en el refrán común, “blanco con bata blanca es médico, negro con bata blanca es chichero (vendedor de chicha)”...

Nuestra mentalidad americana, sostiene Reyes, es internacionalista (1983:13). Se escarba en Europa lo que debe buscarse aquí, puesto que “hemos tenido que ir a buscar nuestros instrumentos culturales en los grandes centros europeos, acostumbrándonos así a manejar las nociones extranjeras como si fueran propias” (Reyes, 1983:13). Aún más contundente la expresión que somos colonizados, puesto que “en tanto que el europeo no ha necesitado de asomarse a América para construir su sistema del mundo, el americano estudia, conoce y practica a Europa desde la escuela primaria” (Reyes, 1983:13).

Esta inclinación a Europa, potencia la construcción en América a ser la tierra de la

utopía. “Nuestra América debe vivir como si se preparase siempre a realizar un sueño que su descubrimiento provocó entre los pensadores de Europa; el sueño de la utopía, de la república feliz” (Reyes, 1983:14). Surge, como se evidencia de lo anterior, la disputa latinoamericana por ser autóctonos y mirar hacia nosotros mismos. Y nos seguimos mirando, en el lenguaje de Europa, con rostros caribes y quizás con el signo inenarrable de ser acusados de caníbales, como fue la propaganda falsa del conquistador. “Antes de ser descubierta, América era ya presentida en los sueños de la poesía y en los atisbos de la ciencia. /.../ América aparece como el teatro para todos los intentos de la felicidad humana, para todas las aventuras del bien” (Reyes, 1983:20-21).

Cuando se habla de América Latina, recurren tres problemas en apariencia inconexos: la identidad, la tradición y la autenticidad (Cfr. Sambarino, 1980). Es decir, resuenan las voces que interrogan por el ser, por lo que se ha acumulado y por la vivencia originaria de tales valores; pero, si bien es cierto que tanto el español como el indio sabían su identidad de antemano, al mezclarse en América de manera violenta -tales identidades- surgen los descendientes que se preguntan por su origen múltiple. Sobre la tradición en América es conflictivo postular cualquier hipótesis, puesto que en su gran mayoría, los pueblos fueron establecidos bajo el signo de campañas militares con poca propensión a la escritura formal; sólo las encomiendas, y algunos que otros pueblos y ciudades, cuentan con plataformas de archivos para su consulta histórica. Y, la autenticidad, exigida sobretodo por la filosofía alemana desde Heidegger (1927), brilla como un faro que alerta y genera procesos cíclicos de eterno retorno al origen mestizo de América.

Es ese preciso mestizaje o intercambio cultural, signado por el cruce de razas y culturas, lo que evidencia un mayor desafío conceptual para abrazar América. Dice Sambarino,

(...) en América Latina existe una herencia social, forjada por el quehacer anónimo y colectivo de hombres de orígenes muy distintos, que hubieron de adaptarse a circunstancias geográficas variadísimas, a múltiples aportes migratorios voluntarios o forzados, a la presión de edades culturales separadas e incompatibles, a la condición de periferia de centros culturales arcaicos o modernos, a las exigencias de una organización económica internacional que no tenía en cuenta sus intereses regionales propios, y que por lo común desmentía el contenido real de los valores civilizadores que invocaban para justificarse (1980:150-151).

Así pues, con la interrogante en mano sobre la cuestión identitaria, tradicional y auténtica, nos abrimos a la mirada de pensadores americanos que vislumbran la madeja y la esclarecen desde su pluma intelectual; Sambarino critica fuertemente el encuadre de Mario Briceño-Iragorry (1980:158 y ss.), con algunos adjetivos que no me detendré a explicar. Pero dejaré que hablen las propias obras de tales autores, para fijar las estructuras aparentemente inconexas sobre el modo en cómo los mitos y leyendas se fueron cruzando en América Latina.

4. Don Mario Briceño-Iragorry (primera óptica).

Se invoca el trazo negro de la tinta de Don Mario para hablar sobre un tema que, en el contexto de su generación, fue ampliamente debatido: la leyenda dorada y la leyenda negra. Pero antes de comprender su posición y analizar sus planteamientos, precisaremos términos.

La leyenda dorada, obliga a pensar que “los conquistadores y colonizadores resultan poco menos que santos, desprovistos de defectos y dechados de virtudes” (AA.VV., tomo E-O, 1988:689); la leyenda negra, es:

(...) término empleado para expresar la imagen desfavorable que tienen algunos críticos acerca de los procedimientos empleados por los españoles y, en general, de la política de España durante la conquista y colonización de América,

acusándoles de fanatismo religioso, crueldad para con los aborígenes, intransigencia y de casi todos los vicios, errores y crímenes imaginables. Aunque la expresión Leyenda Negra es muy reciente (quizás empleada por primera vez por Julián Juderías en 1914), sus raíces se nutrieron de las informaciones aportadas casi desde el mismo momento del Descubrimiento” (AA.VV., tomo E-O, 1988:688).

Los códigos de este trabajo aparecen en esta cita anterior: descubrimiento, conquista y colonización de América. Mientras que Méndez y Barreto hacen un profundo “análisis del discurso del encubrimiento sobre los sucesos de la Conquista Española” (2006:22), se mantiene el tema del descubrimiento y toda su parafernalia; esto se debe, innegable de por sí, que ciertos procedimientos y cautelas del Conquistador fueron encubiertos por el discurso escolar moderno, puesto que América “fue convertida en la página en blanco que servirá para que los conquistadores impongan su historia” (Méndez-Barreto, 2006:22). Aparentemente, estos investigadores siguen una tesis opuesta al descubrimiento; pero, en realidad, usan los términos contrarios para ofrecer el mismo punto de vista. Ese punto de vista es, la llegada del europeo.

Lapidario y muy bien fundamentado, Arturo Uslar Pietri, sostiene “ambas leyendas son, por descontado, falsas. Lo que pasó en América es bastante más complejo que una leyenda negra o que una leyenda dorada, es la complejidad del alma humana y los hechos” (AA.VV., tomo E-O, 1988:689). Y en realidad, sólo ese enfoque fue siendo superado por los estudios que se generaron luego de 1930 (cfr. AA.VV., tomo E-O, 1988:689). Más, resulta oportuno destacar que Mario Briceño-Iragorry fue uno de los más acérrimos y profundos críticos de la formación de Venezuela en la comprensión de sus estudios coloniales. Es, para otro trabajo, la intertextualidad entre Briceño-Iragorry y Uslar Pietri; como se ha sostenido en este documento, (y en esto difiero -con el debido respeto- de Don Uslar Pietri) la leyenda no puede ser falsa en sí misma

sino que revela otra forma de verdad y de narración. Sólo se debe reconocer, entonces, quién está narrando.

Por ello, acudimos a la voz de Don Mario -uno de los formadores de los estudios coloniales en Venezuela-. De alguna manera, siempre he sentido muchísima afinidad con este autor -aparte de ser y firmar también Briceño-; y, creo es lo que uno debe hacer cuando se tratan temas tan serios como América y su conquista. En parte, uno debe entrar en confianza con el autor que lee y hasta tutearlo -de ser posible-; así lo hizo Domingo Miliani, uno de sus alumnos:

Quienes estudiábamos en los liceos caraqueños de entonces leíamos, cada miércoles, con avidez furtiva de conspiradores adolescentes, aquellas páginas cargadas de mensaje. Nos enseñaba el viejo. Tomábamos conciencia de nacionalidad. Entendíamos el precio moral muy alto que pagan los pueblos cuando pierden el sentido de la tradición. /.../, leer al viejo Briceño-Iragorry, que nos parecía un ser inaccesible, austero, que no hubiera reído nunca. /.../ Ellos compartían, un tanto a la bohemia, nuestro desvelo sobre la crisis de pueblo, que era constante en las prédicas de los miércoles, en la columna del viejo Mario” (Miliani, 2003:40).

Cuando no acercamos con el bisturí de la hermenéutica de los textos, y leemos una y otra vez al “Viejo”, sentimos una especie de renovación filosófica; es como si escucháramos al oscuro Heráclito y su logos envuelto de fuego, no desde la rigidez o acartonamiento, sino desde su habla emocionada y “sencillez ejemplar” (Miliani, 2003:41). El viejo, nos sigue diciendo “verdades que necesitábamos con hambre peleadora” (Miliani, 2003:41).

La escritura de Don Mario se autodefiende, se autoprotege; no amerita escrituras apologéticas, ni panegíricos de ningún tipo. Basta escucharle al leerse con seriedad, a partir de ciertos elementos que son constantes en su pensamiento viajero y exiliado. Nos dice, el Viejo,

El concepto es cabal. La Historia es la memoria de nuestros padres. Ningún pueblo, en una hora dada de su evolución, puede considerarse como eslabón suelto o como comienzo de un proceso social. Venimos todos de atrás. Antes estuvimos en el pasado. Y para buscar y amar a nuestros mayores debemos buscar y amar la Historia que ellos hicieron.

En Venezuela, justamente, hay una marcada devoción por el pasado. Venezuela quiere su Historia. Venezuela parece buscarse a sí misma en el valor de las acciones e quienes forjaron la Patria. Ya esto es un buen punto de apoyo para la palanca de su progreso moral (Briceño-Iragorry, 1942:134).

La comprensión dinámica de la Historia es, para Don Mario, una riqueza con potencial excesivo. Nótese cómo, el Viejo, usa la mayúscula para Historia; nótese su noción de trabajo, implícito para quienes nos asomamos por las veredas semiesclarecidas de nuestros mayores. Nótese, igualmente, que tenía en especie subcutánea su devoción por los estudios de la Colonia:

La Historia se debe ver como una mina que es necesario explotar. Es decir, trabajar. No es entierro, no es la botija llena de onzas de oro que solía aparecer en nuestras viejas casas de la Colonia y que de la noche a la mañana enriqueció a muchos. No. Nada de eso. Nada de mesa puesta y bien servida para comer a toda mandíbula. Es, en cambio, la mina que necesitamos trabajar, la mina que reclama sudor y brazos. Nosotros hemos desviado el valor de la Historia y hemos llegado a creer posible que se viva de ella sin sumarle nada (Briceño-Iragorry, 1942:135-136).

Para quienes lo acusan en falso por cuanta miseria sale de su mente, boca y corazón, Don Mario mantiene una estricta visión objetiva de la Historia, así como los estudios que ella implica. “Nuestra labor en este pequeño curso será explicar nuestro pasado fuera de todo elemento de “brujería”. Vamos a estudiar hechos de verdad. Hechos que nos sirvan para mejor cumplir nuestro deber presente, y con ello buscaremos que la Historia, lejos de achicar nuestra estatura y de

mantenernos en una parálisis de suficiencia, nos ayude a crecer y a caminar...” (Briceño-Iragorry, 1942:142). Por cierto, Isidoro: Don Mario habla también del caminar, *usar los pies*, en esta cita anterior.

Escribiendo a -nada más y nada menos que- Mariano Picón Salas, Don Mario nos dice,

(...) al inicio de tu libro das marcada importancia a mis Tapices de historia patria, obra comparativa y de exposición en que busqué de probar que la República fue una continuación de la Colonia y que ésta engendró la misma Revolución de Independencia. /.../, pero su conclusión está ajustada a la verdad: entre la Colonia y la República no existe el hiato catastrófico que, con su gran talento y su aguda habilidad dialéctica, defendió César Zumeta en su discurso de la Academia de la Historia (Briceño-Iragorry, 1941:159-160).

En esta carta se vislumbra el conflicto abierto sobre la distinción entre Colonia y República, Don Mario apela al sentido de continuidad de la Historia aseverando:

La de Independencia fue una revolución que quiso el tránsito de lo que retenían las autoridades reales (el Poder y los otros privilegios de que gozaban los peninsulares) a una clase más numerosa (los mantuanos). Fue una revolución de tipo burgués a la cual se sumaron elementos de orden moral que le dieron mayor ámbito y brillo. Y fue una revolución que se engendró en el mismo suelo colonial (Zumeta, esgrimiendo argumentos demagógicos del mismo tipo de los que usó en sus panfletos contra Castro, intentó sostener la existencia de un hiato o de un abismo en nuestra historia. Y me llamó oligarca y desconecedor del significado democrático del General Gómez. Zumeta levantó contra mí, en una junta de la Academia de la Historia, el pirotécnico argumento de la demagogia, que en nuestro país fue parte a que se confundiera la democracia con lo olocrático (Briceño-Iragorry, 1941:160-161).

Vemos pues, la tesis de Briceño-Iragorry permanece clara: la Colonia sigue vigente

en el suelo que posibilita la formación de la República; el paso del poder español al poder mantuano y la formación de la democracia está visible en la cita anterior. Así lo mantendrá el mismo, cuando dice:

Errores puede haber en el discurso de mis Tapices, mas no en la conclusión del tema: la Colonia preparó la República por un complejo de cultura (política, economía, instrucción). Los hombres del año 10 y del año 30, que fueron producto intelectual de la cultura colonial, no han sido superados en grado (Briceño-Iragorry, 1941:162).

Este apartado sobre la Colonia, y sus procesos consiguientes, fue relegado de la discusión académica; recordemos que “el Viejo”, también fue atacado arduamente por sus enemigos políticos,

El prejuicio partidista sirve a dejar sin utilización didáctica esfuerzos individuales que conducen a fijar en el campo de la historia puntos y datos carentes por sí solos de tendencia interesada. Nos falta, Mariano, la serenidad requerida para realizar una obra de aglutinación. Si para juzgar y estructurar en sus propias líneas realísticas nuestro proceso histórico, desechamos por intolerancia el aporte de aquéllos cuyas ideas no participamos ¿crees tú factible que lleguemos a la conyugación conveniente necesaria para emprender una obra que a nuestras actividades en la dinámica social?... (Briceño-Iragorry, 1941:162).

He sostenido que Don Mario se defiende solo, como se ve en sus propias letras angustiosas:

Mi literatura no me la paga sino el público que se interesa por mis ideas. Jamás he estado al servicio de intereses torcidos, y dígame lo que se diga, y en ello radica el odio mortal con que me persigue el régimen venezolano, es hoy mi palabra, la palabra venezolana oída con mayor atención por un pueblo anhelante de voce directivas. Habrá escritores que brillen más que yo, pero Dios me ha hecho la gracia de ponerme en la tribuna de más angustiada verdad venezolana.

/.../

Sin embargo, se me persigue con denuestos y calumnias. Se me llama agente comunista. Se me ataca en toda forma. Se me quiere interrumpir la paz material de mi existencia.

/.../

He de agregar que no soy, como se dice, enemigo de Estados Unidos. Censuro acremente los errores de su política en Hispanoamérica. Sostengo que lejos de estar combatiendo en América Latina el comunismo, lo están alentando por medio de la desesperación a que se conduce a sus pueblos de economía semi-coloniales, y por el apoyo que ofrecen a sus crueles tiranos (Briceño-Iragorry, 1955:239-240).

Persiste en Don Mario, la tenaz idea de darle el justo peso a lo antiguo y -sobretodo- lo relacionado a la Colonia. En sus análisis sobre la Tradición, que es en él un concepto dinámico y asociado al discurso, pesa la memoria contra el descalabre del ataque moderno; a saber:

Cada uno de nosotros en nuestro propio pueblo tiene el ejemplo de lo que ha sido el empeño de sustituir lo viejo por endebles artificios modernos. En una reciente evocación que dediqué a mi ciudad natal, pinto cómo en Trujillo se constituyeron “juntas de progreso” para borrar las huellas de la vida antigua. Altares de rica talla fueron reemplazados por nichos de pesada mampostería e imágenes que mantenían el recuerdo de tres siglos de unciosa devoción popular, fueron sustituidas por modernos santos de pasta iluminada. Una hermosa piedra labrada, que servía de fundamento a la sillería de una popularísima esquina y en la cual los trujillanos se asentaron, para hacer tertulia, por más de dos siglos, fue rebajada a cincel, de orden de un magistrado que quería “igualar” las aceras.

De nuestra ilustre capital ¿qué no puede decirse? Hubo empeño de destruirlo todo. A nada se le halló mérito. No se respetaron ni templos ni sepulcros. /.../. Todo se miró por feo y nada se quiso conservar. Hubo hasta una ordenanza que prohibió los aleros que daban tipicidad a la vieja “ciudad de los techos rojos” de Pérez Bonalde. /.../, se creyó

mejor destruir la vieja ciudad, con sus graciosas casas, sus anchos aleros y su rica tradición, para convertirla en una serie de cajones de cemento, sin arte y sin espíritu (Briceño-Iragorry, 1951a:20-21).

Corría el año de 1951, Venezuela sumergida en una de sus tantas dictaduras y Don Mario en la madurez de su pensamiento. Briceño-Iragorry es contestatario, en atención “a cierta graciosa atribución de fomentador de la leyenda dorada de la conquista hispánica con que algunos adversarios de mis ideas filosóficas y políticas han pretendido obsequiarme” (Briceño-Iragorry, 1951b:9). Leyenda y sistema aparecen delineados en su análisis sobre los estudios de la Colonia,

La que ponder hasta extremos beatíficos la bondad del español, y queha recibido peyorativamente el nombre de “leyenda dorada” y la que sólo concede boleta para el infierno a los hombres de la conquista. Sobre el furor negativo de esta última se ha alzado la llamada “leyenda negra”. Pero ambas “leyendas” tienen a su vez su variantes. Para la “dorada” hay un sistema que arranca de Ginés de Sepúlveda y concluye en José Domingo Díaz. Según ellos, la Colonia fué de una legitimidad absoluta y de un proceder que sólo la ingratitud podría negar. A completarla se agregó el criterio contemporáneo de los peninsulares, que piden estatuas para Boves y niegan las virtudes de nuestros próceres. De otra parte, se crearon dos “leyendas negras”: la de fuera, provocada por los enemigos exteriores de España, y la de dentro, en parte alimentada por el mismo espíritu de justicia crítica que distingue al español. La “leyenda negra” actual es un infundio de tendencias forasteras y de incomprensión pseudo-nacionalista (Briceño-Iragorry, 1951b:9).

Briceño-Iragorry era punto de encuentro para las corrientes positivistas y tradicionalistas de los estudios de la Historia, enlazando el sitio de arranque de la Colonia y los albores de la Patria, como continuidad de su auge colonial. Se percibe el afán por esclarecer que la sociedad venezolana no arrancó en 1810 y que, para llegar a tal fecha, no es posible

pensar a los próceres sin arraigo en la Colonia misma. Sea por “leyenda dorada” o “leyenda negra”, Venezuela está sumergida tanto como América en el problema de su origen étnico y racial; asimilar la historia, como escritura de la conquista, implica asumir e punto de vista del vencedor. Cosa, lo cual, no niega que se desprestige el aporte de los otros estratos culturales.

La Colonia, en Briceño-Iragorry, es fuente para la comprensión de la República. Él mismo nos lo aclara, en su estilo grandilocuente y sólido,

Los Padres de la Patria no eran seres milagrosos aparecidos sobre nuestro suelo al conjuro de voces mágicas, ni tampoco eran la expresión dolorosa de una raza que hubiera callado y soportado la esclavitud de un coloniaje impuesto por extraños conquistadores. Ellos eran, por el contrario, la superación de un pasado de cultura, que tenía su punto de partida en los conquistadores y pobladores llegados el siglo XVI. Si se examinan pacientemente las genealogías de los Padres de la Patria, se encontrará que los abuelos de casi todos ellos remontan a las expediciones de Alfínger, de Spira, de Fernández de Serpa, de Jiménez de Quesada, de Diego de Ordaz. Bolívar no llegó a Venezuela a la hora de hacerse la Independencia. Sus más remotos antepasados en la aventura venezolana fueron Juan Cuaresma de Melo y Sancho Briceño, Regidor Perpetuo y Alcalde de Coro, respectivamente, en 1528. El apellido lo trajo para injertarlo en estas viejas estirpes venezolanas don Simón de Bolívar, venido como Secretario del Gobernador don Diego de Osorio a fines del siglo XVI. De don Cristóbal Mendoza, primer ejercitante del Poder ejecutivo nacional, fueron los más antiguos abuelos el Capitán Juan de Umpiérrez, encomendero en Trujillo por 1571, y Alonso Andrea de Ledesma, fundador de El Tocuyo, Trujillo y Caracas, y símbolo permanente de los valores de la nacionalidad. La sociedad colonial que se empinó para la obra admirable de la República, venía de atrás. Estaba ella latente durante el largo período que se dió en llamar

peyorativamente “la tiniebla colonial” (Briceño-Iragorry, 1951b:11).

Aclara, en gran manera, la dinámica de la conquista de América; al comparar la conquista en los territorios del norte de América hecha por los sajones, asignándoles timidez, atiza el fuego de la voracidad del español en territorios suramericanos. Lo vemos en lo siguiente,

Cuando en la América española ya florecían Universidades y Seminarios, en la del Norte no habían podido establecer un asiento los inmigrantes sajones; y sube de punto la admiración al considerar que el pueblo de San Agustín, en La Florida, fundado por conquistadores españoles en 1565 y el más antiguo de la Unión, antecedió en cuarenta años al establecimiento de la primera colonia inglesa en Virginia. Si España dilató sus dominios a punto de no poder defenderlos, lo hizo por una política contraria: a la lentitud y timidez de la expansión sajona, opuso una audaz y temeraria penetración que en breve tiempo le dió por suyas las más ricas posesiones del Nuevo Mundo (Briceño-Iragorry, 1951b:14).

Sin embargo, una pregunta que mantiene la Doctora Clarac de Briceño es la siguiente: “¿a qué se debe que los españoles tardaran tanto en lograr poblaciones hacia el interior de Venezuela?” Por ejemplo, veamos Trujillo (1557), que “durante los tiempos coloniales se conoció /.../ con el nombre de provincia de Cuicas” (AA.VV., tomo P-Z:758); con una pregunta que ella mantiene reiteradas veces en conversaciones: “¿por qué asignar un nombre *timoto-cuica*, cuando esa tribu no tiene asidero en escalas antropológicas de Venezuela?”. Veamos Mérida, fundada en 1558 por Juan Rodríguez Suárez “a raíz de una comisión que le fue dada por el Cabildo de Pamplona, no a título de conquista, sino para descubrir minas en territorios andinos” (AA.VV., tomo E-O:910); veamos a Barinas, cuyas referencias aparecen con Pedro de Aguado en 1581. Es decir, las poblaciones andinas y llaneras insinúan, para la Doctora Clarac de Briceño, una altísima población indígena

que repelía los esfuerzos de conquista y sometimiento; nótese que son, en promedio, casi 65 años después del primer viaje de Colón.

América, asolada por piratas de corte inglés, francés y holandés, sufrió tales desmanes que impidieron un mayor progreso en las colonias españolas. Don Mario nos aclara:

(...) justamente la destrucción de la Armada Invencible empujó la bárbara carrera de piratería que asoló a nuestro mundo colonial y detuvo el progreso de los establecimientos hispánicos, donde adquiriría fuerza la cultura en cuyo nombre nos empinamos más tarde para defender el derecho de autodeterminación política. Esa tesis de que los piratas fueron portadores de consignas de libertad, la podrían defender los mercaderes ingleses que querían para sí el imperio absoluto del Nuevo Mundo, con la misma licitud con que los actuales piratas del industrialismo internacional se empeñan en convertirnos a la esclavitud de sus consignas absolutistas (Briceño-Iragorry, 1951b:16).

Sobre la paz de las colonias españolas y su intermitencia de violencia por los piratas extranjeros, Briceño-Iragorry nos dice:

(...) jamás podremos cerrarnos a comprender que cuanto mejor y más pacífico hubiera sido el desarrollo material del imperio español, tanto mejor y más eficaz hubiera sido nuestra anterior vida de colonia. ¿Podría sostener alguien que ingleses, franceses y holandeses vinieron a defender los derechos de soberanía del aborigen? De lo contrario, se empeñaron los pueblos enemigos de España en llenar al nuevo mundo con una nueva masa esclava: banderas inglesas trajeron a nuestro suelo, aherrojadas de cadenas, dolidas masas de negros africanos, y cada territorio arrancado por Inglaterra a la Corona española era convertido en asiento del mercado negrero (Briceño-Iragorry, 1951b:17).

Las ideas de Nación y Venezuela se vislumbran en sus estudios sobre la Colonia, como campo fecundo para la gesta de la Independencia. Allí se ve en el explicar y

justificar la:

(...) obra de nuestros propios antecesores, pues las estirpes que forman el sustrato social y moral de la Patria, arranca principalmente de lo hombres que durante el siglo XVI vinieron a establecer, en el vasto territorio, hasta entonces sólo ocupado por los indios, las nuevas comunidades, donde se formó el mestizaje que sirve de asiento a la nación venezolana.

/.../

Mi empeño, alejado de toda manera de “leyendas”, ha sido aumentar cuanto sea posible la perspectiva histórica de la Patria (Briceño-Iragorry, 1951b:18).

Si bien es cierto que la teoría del mestizaje ya ha ido siendo superada por los enfoques de la antropología moderna, Don Mario se ciñe a las teorías de su época para establecer la crítica hacia la historia y su concepción dinámica; por ello se entiende, cuando dice:

Historia de transplante y de confluencia, la nuestra es prosecución del viejo drama español, en un medio geográfico nuevo y virgen, donde coinciden, para formar nuestro alegre y calumniado mestizaje, la aportación de indio, absorto ante los caballos y la pólvora, y la del esclavo negro, traído entre cadenas desde su viejo mundo selvático. /.../ En el orden de las categorías históricas, nosotros aparecimos como evolución del mundo español, del mismo modo que el yanqui apareció como resultado del transplante inicial del pueblo anglosajón (Briceño-Iragorry, 1951b:19).

En el devenir de la Historia, Don Mario traza un punto fijo en el que se dilucida la tradición de la leyenda. Con él entendemos que se debe trazar un punto medio aristotélico, ante todo exceso de subjetividad indolente; veamos,

Sabéis, pues, que “leyenda negra” en el orden de la Historia de nuestro pasado hispánico, es acumular sobre las autoridades y sobre el sistema colonial en general, todo género de crímenes; “leyenda dorada” es, por el contrario, juzgar el sistema colonial como una

edad dorada, igual a la que Don Quijote pintaba a los cabreros. Entre una y otra “leyendas” está la Historia que abaja lo empinado de los elogios y borra la tinta de los negros denuestos. Entre el grupo de los que piensan con criterio medio, me hallaréis siempre a mí, hombre curado de espantos, que nada me sorprende en orden de novedades, porque, cuando quieren asustarme con nuevas razones, ya vengo de regreso del campo donde las cosechan (Briceño-Iragorry, 1951b:21).

Contra las hipótesis y elucubraciones de ensueño que gritan por haber querido ser conquistados por otras potencias, Don Mario nos dice:

No se crea que ha sido fácil la tarea, pues no han faltado espíritus desapercibidos para la lógica, que llegaron al absurdo de ponderar el probable progreso de “nuestros” territorios, si en lugar de ser colonizados por españoles los hubiese colonizado Francia o Inglaterra. Dígalo así un tercero, por caso un sueco, que se sitúe en plano neutral de consideraciones. Pero, quienes venimos de los hombres que poblaron este mundo aún bárbaro de América, ¿podríamos, sin hundirnos en el absurdo, divagar sobre tales conjeturas? Pues, tal como lo digo, aún con empecinados de esta ralea hemos tenido que luchar quienes nos preocupamos por agrandar los linderos históricos de la Patria venezolana y por dar unidad y continuidad resistente al largo proceso de nuestra Historia nacional (Briceño-Iragorry, 1951b:23-24).

El hispanismo de Mario Briceño-Iragorry es, en todo caso, llamado a la reflexión para profundizar en el estudio de la época más enrarecida de nuestra historia: la Colonia. Los sucesos del descubrimiento, conquista y colonización de América, son la fuente para establecer llamados sensatos al esclarecimiento de reales cédulas y personajes navegantes que posibilitaron la construcción de la patria venezolana. Aún más allá del punto medio en la Historia, Don Mario sintetiza:

A la “leyenda negra” no opongo una “leyenda dorada” como han dicho algunos Profesores de secundaria. Una y otra por inciertas las repudio. La falsedad que destruye, he intentado contrariarla

con la verdad que crea, no con la ficción que engaña. Y si feroces críticos, desconociendo mi derecho a ser tenido por historiador y no por leyendista, me incluyen entre los partidarios de la trajinada “leyenda dorada”, culpa es de ellos y no mía el hacerme aparecer en sitio que no me corresponde. Tengo, por el contrario, fe en que mi razonado hispanismo sirve de ladrillo para el edificio de la afirmación venezolana, en cuyo servicio me mantengo, dispuesto a encarar con las asechanzas de tantas coincidencias bilingües como amenazan nuestra integridad nacional (Briceño-Iragorry, 1951b:27).

La Leyenda Dorada y la Leyenda Negra son bordes de un posible abismo, el abismo de la Colonia en Venezuela, que no hemos podido reconocer con *temor* y *temblor* como diría Kierkegaard. Don Mario, de una u otra manera, nos lo insinúa:

Nosotros, por medio de estos Tapices Históricos, no destinados a museos ni a exposiciones, sino a ser devorados por el fuego de los críticos, intentamos pintar algunos de los hechos principales de nuestro pasado colonial y especialmente las circunstancias que nos llevaron a comprobar, con gran sorpresa de nuestra parte, que donde notamos de primera intención la falta de un puente por hallarnos al borde del abismo, lo que sobraba era el abismo (Briceño-Iragorry, 1951b:38).

5. Ángel Rosenblat (segunda óptica).

Ramón Menéndez Pidal (1947), muy por seguro, sostuvo conversaciones con Rosenblat -el polaco hecho americano- sobre la lengua de los conquistadores, en especial sobre Colón. Quizás fueron las veintinueve anomalías o peculiaridades de la lengua de Colón, descritas por Menéndez Pidal (1947:30), las que impulsaron a Rosenblat a configurar una lengua particular de los conquistadores en América. Ejemplos sobran para sospechar tal influencia: anomalías referentes al diptongo *ue*, al diptongo *ie*, ultracorrecciones para huir del portuguesismo, el verbo *llevar*, los diptongos portugueses, la vacilación entre *o* y *u* acentuada, la *u* por la

o, la protónica *a* oscurecida en *e* por influjo de una *r*, protónica *e* hecha *i*, protónica *i* hecha *e*, y así sucesivamente hasta llegar a la veintinueve.

Rosenblat publica la primera visión de América en *Los conquistadores y su lengua* (1977), y su preocupación originaria empieza por la teoría del nombre en América, “¿Qué imagen proyectó esa realidad americana en su retina europea? ¿Cómo fue dando nombre a las cosas, a los lugares, a las instituciones?” (Rosenblat, 1977:139). Pero debemos flexionar sobre algo, América ya tenía nombre para las cosas y los lugares, solamente que esa realidad fue encubierta por la misma lengua del conquistador desalmado, en gran parte.

Siendo las manos una especie de lengua (Rosenblat, 1977:139), la realidad del europeo se vio fuertemente alterada por las problemáticas señalizaciones y forzosas interpretaciones tendientes entre lo que los españoles o conquistadores buscaban y lo que los indios les podían ofrecer, puesto que “Colón se desesperaba y suponía intenciones aviesas y designios ocultos” (Rosenblat, 1977:139). Por ello, “al encontrarse con lo nuevo, Colón empezó por darle nombres viejos” (Rosenblat, 1977:139); siendo esto una invasión por la lengua, el conquistador altera la realidad de América y la convierte en una nueva Europa, como sugiere Briceño Guerrero en repetidísimas ocasiones. “Y antes de conocer la palabra *cacique*, designó a los numerosos señores indígenas de las pequeñas y grandes islas con el alto título de reyes” (Rosenblat, 1977:139).

La teoría del nombre afecta al principal producto de América, el maíz. “El Almirante llama *panizo* al grano de maíz. El nombre que usó Colón penetró en España y es aún hoy en la Mancha y Aragón la denominación del maíz. Como vemos, la realidad renombrada en América altera la realidad española, ocasionando una invasión americana en la realidad europea del siglo XVI. “La misma europeización se produjo en la denominación

de los lugares, de los ríos, de las tierras en América. /.../. Del mismo modo, México, país tan distinto de todo lo que el europeo podía imaginarse, recibió el nombre de Nueva España. El conquistador evocó en todas partes la tierra natal: Nueva Castilla, Nueva Andalucía, Nueva Granada, y ciudades como Córdoba, Mérida, Trujillo” (Rosenblat, 1977:140). Sobre el nombre de Venezuela, Rosenblat lo aclara extensamente en su obra *Buenas y malas palabras* (2004:181-237).

Rosenblat revela que la mente del conquistador estaba impregnada de la geografía y cartografía de Ptolomeo (Rosenblat, 1977:141), en donde –por ende– la mentalidad del conquistador sufrió severos reveses y confusiones en cuanto a localidades por describir; esto es notable, puesto que veían a América, pero debía describir Asia o las islas de las especias. La imaginación desahogada de la decadente Edad Media, refiló en el conquistador, quien “por las señas de los indios, entendió que había hombres sin cabellos, hombres con un solo ojo en la frente, hombres con cola y hocico de perro que comían otros hombres. Y hasta llegó a verlos: otra gente hallé que comían hombres: la deformidad de su gesto lo dice” (Rosenblat, 1977:142). Sobre el canibalismo en América, la Dra. Jacqueline Clarac ha declarado abiertamente y en repetidas ocasiones que fue una propaganda de guerra y conquista por parte de los europeos, sobre todo contra los Caribes, que los dibujaban en la mentalidad del europeo hasta sosteniendo bodegas y venta de carne humana.

La fiebre del oro no tardó en relucir en la mente del conquistador, puesto que “más fecundidad tuvo la quimera del oro, tan del viejo mundo. Para Colón era oro todo lo que relucía /.../. Por señas entendía que había oro infinito, minas de oro, ríos de oro, islas enteramente de oro, con más oro que tierra, y que había caciques que tenían hasta las banderas de oro labrado a golpe de martillo” (Rosenblat, 1977:142). No solo en la mentalidad de Colón se formó la idea del

oro ubique, sino que “para el conquistador de Tierra Firme, las islas de oro se transformaron en montañas de oro, lagunas de oro y reinos de oro, y los caciques en caciques dorados, con palacios revestidos de oro y empedrados de esmeraldas. Y hasta con palacios de oro sumergidos en las aguas de una laguna misteriosa” (Rosenblat, 1977:143).

Los españoles conquistadores no tardaron en buscar el oro azul: el agua. Así lo demuestra cuando asevera:

Junto a la quimera de la plata, del oro y de las piedras preciosas, otras quimeras. Al llegar Colón a las bocas del Orinoco, creyó haber encontrado el Paraíso terrenal, que debía estar cerca de allí, en tierras de Paria, en lo que llamó Isla de Gracia. El ímpetu de las aguas dulces, que casi desbarataron sus carabelas, en el Golfo de la Ballena, con su Boca de la Sierpe y su Boca del Dragón, no le hicieron inferir la existencia de vastas selvas y montañas de una inmensa Tierra Firme, sino la proximidad de la fuente de agua del Paraíso terrenal (Rosenblat, 1977:144).

Así pues, los mitos del conquistador en América parecen resumirse en oro, agua, el paraíso terrenal y los demonios que habitaban las aguas del mar y de los ríos. No tardó en llegar el mito de la eterna juventud, “con la creencia en el paraíso terrenal, se asociaba otro anhelo de tipo mesiánico (o fáustico): encontrar la fuente de la eterna juventud. Toda la Edad Media había soñado con ella. En las nuevas imágenes del paraíso perdido, el árbol de la vida se convirtió en la fuente de la vida, y luego en un río o manantial de juventud” (Rosenblat, 1977:145).

La imaginación del europeo conquistador, tan desahogada como la de José Arcadio Buendía, asimiló a las tierras de América como tierra de caníbales (Rosenblat, 1977:147), además de todos los monstruos descritos en los libros de caballería y las hazañas sobrehumanas de los personajes (Rosenblat, 1977:147); en este contexto, Rosenblat asevera que “los hombres del descubrimiento y de la conquista

son precursores del famoso caballero Don Quijote” (Rosenblat, 1977:147). La Florida, tierra comprada por los ingleses a los españoles, y California, siguen siendo destinos esperanzadores; sobre todo California, poblada de mujeres negras y sin hombres, al mejor estilo de las Amazonas (Cfr. Rosenblat, 1977:150). “También por América del Sur buscó el conquistador el reino inquietante y sugestivo de las Amazonas” (Rosenblat, 1977:151), siendo Orellana uno de ellos en 1541 quien recorrió a la buena de Dios el venturoso río Amazonas.

Siendo América un error geográfico de los españoles, “los nombres de las cosas y de los lugares y la misma visión del conquistador de América representan una proyección de la mentalidad europea. /.../. Es decir, la acomodaron a su propia arquitectura mental” (Rosenblat, 1977:160).

Sobre la lengua en América, nos dice: “contra lo que se cree, no se manifiesta una vulgarización del habla, sino todo lo contrario: el español se volvió más ceremonioso, más extremado en sus cortesías y en sus fórmulas de tratamiento (don, señor, su merced, señoría, etc.). La generación de la Conquista, y aún más la de sus hijos criollos, habla un español, no más vulgar, sino distinto de los chapetones o cachupines recién llegados” (Rosenblat, 1971:107). Sobre la independencia, “la independencia política no significó independencia cultural o lingüística” (Rosenblat, 1971:114).

6. Briceño Guerrero (tercera óptica).

La tesis doctoral del Profesor Briceño Guerrero no ha sido del todo traducida de su alemán vienés a nuestro español. En eso ando, junto a Heidy Ferlmann. Muestro algunas preocupaciones, ya evidentes en el índice de la tesis, sobre todo con su necesidad coherente de encontrar fundamentos supuestos en la psicología popular del español latinoamericano. Bajo la tutela del Dr. Kainz, Briceño Guerrero se preocupa por establecer una base lingüística de América Latina, las

expresiones de los marineros, la relación del lenguaje y el nuevo mundo y la teoría antropológica de la época (el mestizaje); las consecuencias del mestizaje para Briceño Guerrero se concatenan desde el lenguaje y la fonética, el lenguaje ceremonial, los insultos, la lengua cortés, lo enigmático del lenguaje, el machismo, el dominio de la expresión sobre la objetividad y las tendencias primitivas, sin dejar de postular la importancia activa del lenguaje para la educación pública.

La preocupación de Briceño Guerrero es similar a la de Rosenblat, la teoría del nombre y la identificación entre palabra y realidad designada. Los conquistadores evidencian el mismo comportamiento en análisis separados entre Rosenblat y Briceño Guerrero. Los nombres de animales, que Briceño Guerrero logra traducir magistralmente al Alemán, son sumamente atractivos: gallina (*Erdhühner*), pavo (*Truthahn*), Ruiseñor (*Nachtigal*), Gallinaza (*Stinkgeier*); así, como las plantas: laurel (*Lorbeerbaum*), espino (*Hawthorn*) (cfr. Briceño Guerrero, 1960:17-23).

En Briceño Guerrero se ve el problema del estancamiento del lenguaje colonizador ante la presencia dominante del náhuatl, que asimiló el nombre de las plantas durante la conquista de México. En otras palabras, se sugiere un estancamiento de la lengua puesto que ya no se requería de nuevas palabras ante la presencia del náhuatl como lengua dominante de México.

Die Eroberung Mexikos kam zustande, als sich dieser Inselwortschatz in Sprachgebrauch der Spanier schon fast veranker hatte, so daß man für die ihm schon bennante Gegenstände nicht mehr die Eingeborenen-sprache Mexikos zur Hilfe nehmen mußte. Doch war es nötig auf Wörter der Nautlsprache zurückzugreifen um Pflanzen und Tieren, die auf den Inseln unbekannt waren, einen Namen zu geben: tomate (Tomate), aguacate (Advokatenbirne), cacahuate (Erdnuß), hule (Kautschuk), nopal (Nopal, Opunzie), usw. Ebenso wie ocelote (Ozelot, Pantherkatze), zopilote (Geier), sinsonte (Strandläufer) und quetzal (trepische Klettervogelart). Ferna cacao (Kakao), chocolate (Schokolade), jícara (Schokoladentasse), tamale (Maispatete), mescal (Agavenbranntwein) (Briceño Guerrero, 1960:20).

Die übrigen Eingeborenen-sprachen lieferten sehr wenige Wörter, weil die Spanier ihnen die Wörter aus der Sprache der Arawaks, Nautl und Quechua, die sie zuerst gelernt hatten, aufzwingen (Briceño Guerrero, 1960:22).

La conquista de México surgió cuando este rico vocabulario isleño ya había anclado firmemente en la jerga de los Españoles, por lo que ya no tuvo que tomar las lenguas nativas de México para ayudar a la ya nombrada en sus objetos. Pero era necesario para la lengua náhuatl recurrir a las plantas y animales que eran desconocidos en las islas, para dar un nombre: tomate (Tomate), aguacate (Advokatenbirne), cacahuate (Erdnuß), hule (Kautschuk), nopal (Nopal, Opunzie), y así sigue, entre otros como ocelote (Ozelot, Pantherkatze), zopilote (Geier), sinsonte (Strandläufer) y quetzal (trepische Klettervogelart). Cacao (Kakao), Chocolate (Schokolade), Jícara (Schokoladentasse), tamales (Maispatete), mezcal (Agavebranntwein)

Las otras lenguas nativas dieron muy pocas palabras, porque los Españoles obligaron a aceptar las palabras de las lenguas de los Arawakos, del Náhuatl y del Quéchua, las cuales aprendieron en primer lugar.

7. Preocupaciones necesarias

Las páginas que se han presentado dejan unas preocupaciones necesarias que conviene abordar en América, como resultado de los mitos y leyendas tejidas por la llegada del Europeo. En América convergen todas las preocupaciones y sueños de los hombres, amparadas por las teorías que se enarbolan sobre sus ríos y mares, así como de los nombres que se tomaron para designarlas.

Sólo la literatura, la filosofía y la antropología, nos permiten este cruce entre tres autores, aparentemente separados por los años, pero coetáneos en cuanto al mismo enfoque de amor y terror por la realidad de América.

¿Qué nombre tenía América antes del europeo? Eso queda para otras páginas y estudios.

Referencias bibliográficas:

AA.VV. (1979). *Historia del Hombre. Enciclopedia para todos*. Edición de la Fundación Cultural Televisa. Altamira-España.

AA.VV. (1988). *Diccionario de Historia de Venezuela*. Tres Tomos. Fundación Polar. Editorial Ex Libris. Caracas-Venezuela.

AA.VV. (1973). *Diccionario Francés-Español y Español-Francés*. Editorial Ramón Sopena. Barcelona-España.

AA.VV. (2014). *Diccionario Básico Lux. Deutsch-Spanisch. Español-Alemán*. Cooperación Editorial. Madrid-España.

Aleman, J. (1967). *Nuevo diccionario ilustrado sopena de la lengua española*. Editorial Ramón Sopena. Barcelona-España.

Barthes, Roland. (1957). *Mythologies*. Éditions du Seil. France.

Bartra, Agustí. (1982). *Diccionario de mitología*. Ediciones Grijalbo. Barcelona-España.

Briceño Chel, Fidencio – Reyes Ramírez, Rubén. (2012). *Póopl Wuuj*. Ediciones el otro, el mismo. Caracas-Venezuela.

- Briceño Guerrero, José Manuel. (1960). *Die völkerpsychologischen Grundlagen des lateinamerikanischen Spanisch. Dissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie.* Universität Wien. Wien-Österreich.
- Briceño Guerrero, José Manuel. (1981). *Europa y América en el pensar mantuano.* Monte Ávila Editores. Caracas-Venezuela.
- Briceño Guerrero, José Manuel. (1984). *Holadios.* Editorial La Castalia. Segunda edición, 2007. Mérida-Venezuela.
- Briceño Guerrero, José Manuel. (2007). *El laberinto de los tres minotauros.* Editorial La Castalia. Mérida-Venezuela.
- Briceño Guerrero, José Manuel. (2013). *Dios es mi laberinto.* Editorial La Castalia. Mérida-Venezuela.
- Briceño Guerrero, José Manuel. (2014). *Cantos de mi majano.* Editorial La Castalia. Mérida-Venezuela.
- Briceño-Iragorry, Mario. (1941). *Carta dirigida a Mariano Picón Salas, 26 de enero de 1941.* Compilación y Notas por Rafael Ángel Rivas Dugarte en *Cartas con Destino (correspondencia inédita)*. (1998). Comisión Presidencial para el Centenario de Mario Briceño-Iragorry. Ediciones de Miguel Ángel García e Hijo, s.r.l. Caracas-Venezuela.
- Briceño-Iragorry, Mario. (1942). *La historia como elemento de creación.* Compilado en *Introducción y defensa de nuestra historia.* (1972). Monte Ávila Editores. Caracas-Venezuela.
- Briceño-Iragorry, Mario. (1951a). *El sentido de la tradición.* Compilado por Miguel Ángel Burelli Rivas en *Páginas.* Edición del Instituto de Altos Estudios de América Latina (1989). Universidad Simón Bolívar. Gráficas Franco. Caracas-Venezuela.
- Briceño-Iragorry, Mario. (1951b). La "Leyenda dorada". Compilado en *Tapices de Historia Patria. Esquema de una morfología de la cultura colonial.* Talleres Litográficos. Quinta Edición (1982). Primera edición (1934). Caracas-Venezuela.
- Briceño-Iragorry, Mario. (1955). *Carta dirigida a Alfredo Sánchez Bella, 18 de enero de 1955.* Compilación y Notas por Rafael Ángel Rivas Dugarte en *Cartas con Destino (correspondencia inédita)*. (1998). Comisión Presidencial para el Centenario de Mario Briceño-Iragorry. Ediciones de Miguel Ángel García e Hijo, s.r.l. Caracas-Venezuela.
- Clarac de Briceño, María Jacqueline. (2012). *Homenaje a dos investigadores enamorados de América: Claude Levi-Strauss y José María Cruixent.* Universidad de Los Andes. Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez". Talleres Gráficos Universitarios. Mérida-Venezuela.
- Dumézil, Georges. (1973). *Del mito a la novela.* Fondo de Cultura Económica. Madrid-España.
- Eliade, Mircea. (1967). *Lo sagrado y lo profano.* Ediciones Guadarrama. Madrid-España.
- Eliade, Mircea. (1975). *Tratado de historia de las religiones.* Ediciones Payot. México-México.
- Esopo. (1980). *Fábulas de Esopo.* Editorial Gente Nueva. La Habana-Cuba.
- Gadamer, Hans-Georg. (1971). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica.* Ediciones Sígueme. Sexta Edición. Salamanca-España.
- García Márquez, Gabriel. (1967). *Cien años de soledad.* Edición de la Real Academia Española, 2007. Grupo Editorial Norma. Colombia.
- García Márquez, Gabriel. (1989). *El general en su laberinto.* Editorial Oveja Negra. Bogotá-Colombia.
- Grant, Michael – Halze, John. (1975). *Dictionnaire de la Mythologie.* Editions Seghers pour la traduction

- française. France.
- Heidegger, Martin. (1927). *Ser y Tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México-México.
- Hernández Carmona, Luis Javier. (2009). *Cien años de nostalgia. Cien años de presente. Gabriel García Márquez y la utopía latinoamericana*. Fundación Editorial Arturo Cardozo. Trujillo-Venezuela.
- Hesíodo. (2007). *Teogonía*. Texto digital en PDF. Universidad de Salamanca. España.
- Homero. (1999). *Odisea*. Editorial Planeta. Biblioteca El Nacional. Caracas-Venezuela.
- Kottak, Conrad Phillip. (1994). *Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*. McGraw-Hill/Interamericana de España, S. A. U. Madrid-España.
- Jung, Carl Gustav. (1961). *Un mythe moderne. Des "Signes du ciel"*. Éditions Gallimard. France.
- Lezama, Homero. (1974). *Diccionario de Mitología*. Editorial Claridad. Buenos Aires-Argentina.
- Méndez, Nubia – Barreto, Juan José (2006). *El encubrimiento de América en el Discurso Escolar*. Fondo editorial IPASME. Caracas-Venezuela.
- Mendizábal, Rufo. (1941). *Diccionario Griego-Español Ilustrado*. Editorial Razón y Fe. Madrid-España.
- Menéndez Pidal, Ramón. (1947). *La lengua de Cristóbal Colón. El estilo de Santa Teresa y otros estudios sobre el siglo XVI*. Espasa-Calpe. Buenos Aires-Argentina. Tercera edición.
- Métodos Assimil. (s/f). *El nuevo alemán sin esfuerzo*. Edición digital en PDF.
- Miliani, Domingo. (2003). *Entre montañas y recuerdos*. Compilación y notas de Rafael Ángel Rivas Dugarte. Fondo Editorial Arturo Cardozo. Trujillo-Venezuela.
- Nietzsche, Friedrich. (1976). *Así hablaba Zaratustra*. Editorial Época. México-México.
- Nweihed, Kaldone. (1984). *Bolívar y el tercer mundo*. Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar. Artes Gráficas Toledo. Caracas-Venezuela.
- Ocampo López, Javier. (1981). *Historia de las ideas de integración de América Latina*. Editorial Bolivariana Internacional. Tunja-Colombia.
- Parra Pérez, Caracciolo. (2011). *Historia de la Primera República*. Fundación Biblioteca Ayacucho. Primera reimpresión. Caracas-Venezuela.
- Platón. *Diálogos Socráticos. Apología-Critón-Eutifrón-Fedón-Fedro-Banquete-Menón*. W.M. Jackson. Sexta Edición, 1973. México-México.
- Platón. *Parménides*. Biblioteca de iniciación filosófica N° 88 (1963). Editorial Aguilar. Buenos Aires-Argentina.
- Real de Azúa, Carlos. (1975). *Historia visible e historia esotérica. Personajes y claves del debate latinoamericano*. Arca editorial. Montevideo-Uruguay.
- Reyes, Alfonso. (1983). "Notas sobre la inteligencia americana". En *Memoria de América Latina*. Universidad Central de Venezuela. Facultad de Humanidades y Educación. Comisión del Bicentenario del Nacimiento de Libertador. Ediciones de la Facultad de Humanidades y Educación. UCV. Caracas-Venezuela.
- Ricoeur, Paul. (1985). *Tiempo y Narración*. Tomo III. Siglo Veintiuno Editores. México DF-México.
- Rosenblat, Ángel. (1971). *Nuestra lengua en ambos mundos*. Alianza Editorial. Navarra-España.
- Rosenblat, Ángel. (1977). *Los conquistadores y su lengua*. Universidad Central de Venezuela. Caracas-Venezuela.
- Rosenblat, Ángel. (2004). *Buenas y malas palabras*. Una selección. Monte Ávila Editores. Caracas-Venezuela.

Sambarino, Mario. (1980). *Identidad, tradición, autenticidad. Tres problemas de América Latina*. Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Italgráfica. Caracas-Venezuela.

Villegas Villegas, Alberto. (2006). *Arquitectura de la persona. Pronombre, persona y deixis*. Universidad de Los Andes. Talleres Gráficos Universitarios. Mérida-Venezuela.