

ANTROPOlógicas

Antropológicas

[SISTEMA
ELECTRÓNICO DE
EDICÃO DE
REVISTAS](#)

[CAPA](#) [SOBRE](#) [ACESSO](#) [REGISTO](#) [PESQUISA](#)
[ACTUAL](#) [ANTERIORES](#) [NOTÍCIAS](#) [UFP](#)

UTILIZADOR

[Autenticação](#)

NOTIFICAÇÕES

- [Visualizar](#)
- [Subscrever](#)

IDIOMA

Selecione o idioma

Português ▼
Submeter

CONTEÚDO DA REVISTA

Pesquisa

Âmbito da pesquisa

Todos

Pesquisar

Pesquisar

- [Por Edição](#)
- [Por Autor](#)
- [Por Título](#)
- [Outras revistas](#)

INFORMAÇÕES

- [Para Leitores](#)
- [Para Autores](#)
- [Para Bibliotecários](#)

TAMANHO DA FONTE

[Ajuda do sistema](#)

Capa > n. 5 (2001) > **Finol**

p. 23

LA SEMIÓTICAD E LOS ORÍGENES Y LA ESTRUCTURA CULTURAL EN EL RELATO MÍTICO YANOMAMI

José Enrique Finol

**Laboratorio de Investigaciones Semióticas y Antropológicas
Universidad del Zulia Facultad de Ciencias
Maracaibo - Venezuela**

"Nous établirons qu'il existe un isomorphisme entre l'opposition de la nature et de la culture, et celle de la quantité continue et de la quantité discrète".
C. Levi-Strauss (1964:36)

SUMÁRIO

De acordo com a hipótese do autor, neste artigo dedicado ao estudo da mitologia dos Yanomami, os relatos míticos das origens consistem num esforço para construir o mundo humano, para o compreender e explicar, um modo de se reconciliar e determinar o lugar de cada sociedade no mundo natural, mundo que, para ser compreendido, deve ser apropriado pela cultura. Este fenómeno não é só típico das chamadas culturas "primitivas". Todas as sociedades necessitam de acreditar num sistema de referência que lhe sirva para determinar a sua identidade.

ABSTRACT

This is an article dedicated to the study of the Yanomamy mythology. The author presents a model according to which the Yanomamy mythical tales referring their origins are an attempt to explain the construction of the universe, to understand it, and also to determine the place of other cultures within its space. This pattern is not just typical of the so-called "primitive" societies; all societies need to have one reference system in order to establish their identities.

p. 24

1. Un mito Yanomami [\[1\]](#) cuenta que las enfermedades se originan en el humo, lugar donde se encuentra una gran cantidad de seres maléficos:

"En la época juvenil de los gemelos [\[2\]](#), las enfermedades no existían todavía. Fue a partir

del momento en que fueron allá, Orinoco abajo, cuando se transformaron en òmayari [3], cuando las enfermedades y las epidemias tuvieron su origen.

Hubo también una sustancia mágica, la planta oko shiki. Quisieron contaminar a una mujer llamada Yoyoma. Quemaron la planta y un humo espeso y áspero se levantó y, con este humo, se expandieron los demonios de las enfermedades" (Lizot 1975:43) [4]

El relato de los orígenes narra la historia de un tránsito. El que va de la no existencia a la existencia, o del no ser al ser. Vamos a llamar a la estructura narrativa de los orígenes **estructura O**, la cual estaría constituida por una secuencia que podría representarse como una fórmula generativa sencilla, compuesta por dos términos y una función:

$$\alpha \Rightarrow \Omega$$

p. 25

donde α es estado inicial, \Rightarrow es una función transformadora, y Ω es el resultado final. Paralelamente esa matriz implica tres tiempos que se pueden denominar tiempo inicial (Ti), tiempo de transformación (Tt), y tiempo final (Tf), los cuales corresponden a cada uno de los componentes de la estructura **O**.

Si aplicamos la estructura **O** al breve mito transcrito arriba, veremos que su estructura temporal es bastante sencilla. Existe un tiempo inicial, el de los gemelos prodigiosos. Ese Ti tiene una demarcación específica, pues se trata de "*la época juvenil de los gemelos*". Un tiempo en el cual las enfermedades no existían. Luego hay un tiempo de transformación (Tt): "*...a partir del momento en que fueron allá, Orinoco abajo ...*" Y, finalmente, como consecuencia de las acciones de los gemelos, en un tiempo siguiente, final, las consecuencias que, para siempre, tales acciones dejan.

Asimismo, vemos que el estado inicial α , describe el tiempo de ausencia de enfermedades, tiempo en el cual los hombres no sufren los rigores de los males de la naturaleza **ni los beneficios de la construcción de la cultura**. Igualmente, el relato nos cuenta la acción transformadora (α) del estado inicial que provoca el tránsito hacia el estado final (Ω), estado en el cual un nuevo elemento cultural aparece en la cosmogonía, en este caso las enfermedades.

La estructura **O** no es simplemente una estructura del relato de los orígenes; es, como puede intuirse fácilmente, una estructura de la acción, a la cual sólo habría que agregar los actantes descritos en la teoría semiótica de Greimas (1979). Tal estructura podemos encontrarla en cualquier narración o historia que haga intervenir el tiempo. Sería ingenuo pensar que se trata de una estructura semiótica que subyace sólo en la narración. La narración es por definición la descripción de **cambios** y necesariamente éstos ocurren en el **tiempo**. La presencia del tiempo es mucho más dominante si hablamos

de orígenes, tiempo pasado, que explicita el presente. Como intentó mostrarlo Lévi-Strauss, estas estructuras simples son probablemente modos universales que el pensamiento humano ha desarrollado en su laborioso intento por comprender la realidad, por llevarla a límites que le faciliten su inteligibilidad. La mitología ha figurativizado, de los modos más ricos y diversos imaginables, esas estructuras.

Por ello, a pesar de su utilidad para las operaciones de inteligibilidad en las que se esfuerza el pensamiento, esta estructura simple no da cuenta de las

p. 26

variaciones de la condición absoluta de los orígenes míticos, ni de las características que cada uno de los componentes adquiere en el proceso de historizar la creación de un mundo. En otras palabras, ese es sólo un comienzo.

2. Según nuestra hipótesis, los relatos míticos de los orígenes no son otra cosa que un esfuerzo por construir el mundo humano, por comprender y explicar, un modo de reconciliarse y determinar el lugar de cada sociedad en el mundo natural, mundo que para ser comprendido debe ser apropiado por la cultura. En tal sentido, los relatos de los orígenes son la historia de la cultura o la apropiación del mundo como parte del pensamiento humano, como constitutivo del grupo social. Ese es un fenómeno no sólo de las llamadas culturas "primitivas", sino de toda sociedad que necesita crear un sistema de referencialidad que le sirva para determinar su identidad, como definición propia, y la alteridad, como definición de lo otro. Es en esse movimiento pendular entre lo propio y lo otro donde la cultura, como sistema de referencialidad, se construye diariamente.

3. Ahora bien, desde hace varios años hemos tratado de observar y determinar, a través de sus mitos, los modos en que la cultura Yanomami construye su sistema referencial. El propósito de este trabajo es exponer algunos de esos constructos culturales. Para ello vamos a referirnos a algunos de sus relatos más conocidos y en particular a algunos de los componentes principales que sirven para desarrollar sistemas de referencialidad que son decisivos para la construcción de la identidad.

Para analizar el proceso de formación cultural hemos elegido algunos mitos que explican, entre otras cosas, la aparición de la prohibición del incesto entre los Yanomami, los cuales nos servirán, en cierto modo, como mitos de referencia. Las versiones elegidas son las que Lizot denomina "*El Origen de las Perezas*", 36v1Kar, 36v2Tay, y "*El Yerno Incestuoso*", 37v1Kar. Las versiones Kar fueron recolectadas en el grupo *karohi-theri* y las versiones Tay corresponden al grupo *Tayari-theri*. Veamos la versión Tay:

"Los yawerewë-theri no decían nunca "hijo mío" o "hija mía". Fornicaban con sus suegras, con sus madres, con sus hermanas y sus hijas. Obtenían con el incesto un gran placer. Entonces se transformaron en perezas. Subieron a árboles.

Eran tan numerosos que se agruparon al pie de los árboles esperando el turno para poder subir.

p. 27

Si se sale de cacería en esta región, se vuelve con el rabo entre las piernas por el número de perezas que allí pululan." (Lizot 1975:66).

Este breve mito muestra la introducción de una distinción capital en la organización social Yanomami, y establece una norma central en su organización cultural al fundamentar la prohibición del incesto y delimitar con quiénes son posibles las alianzas matrimoniales y la relación sexual. Nótese que la no existencia de la prohibición del incesto es descrita como no existencia lingüística: "*No **decían** nunca 'hijo mío' o 'hija mía'*". Para muchos antropólogos, el incesto constituye la base fundacional de la organización social, pues delimita las relaciones sexuales permitidas y prohibidas, con lo cual es posible crear un sistema de parentesco y de alianzas que impidan la excesiva concentración familiar del intercambio sexual. Las más diversas teorías que intentan explicar la prohibición del incesto, una práctica universal con escasas excepciones (Keesing 1976:285), coinciden en que ella establece un patrón de organización no sólo social sino también cultural. Ello abunda en la idea de que a partir de allí podemos tomar el hilo que nos permita abordar la trama del tejido cultural de la sociedad Yanomami.

Esa prohibición fundamental del incesto se expresa en el mito a través de una oposición entre humano y animal, con lo cual el mito introduce una nueva separación en el universo natural. En el mito "*El yerno incestuoso*", *Hewëriwë* se vale de numerosas artimañas para fornicar con su suegra. Luego de lograrlo, ambos se transformarán en animales, él en murciélago y ella en oso hormiguero. En todos los casos se trata de animales que los Yanomami no cazan ni comen, con lo que la connotación atribuida al animal en el que se convierte el incestuoso es sumamente negativa. La suegra se convierte en oso hormiguero, animal de pelo abundante, porque antes de ser transformada ella se caracterizaba por tener largos pelos pubianos, una condición que "*responde al ideal de la belleza Yanomami*" (Lizot 1975:68).

Ese proceso de transformación que el mito muestra responde a una estructura semiótica fundamental en toda la mitología indígena sudamericana, la transformación progresiva del animal en humano:

animal ⇒ humano

que no es otra cosa que la inversión de otra estructura igualmente frecuente, la transformación del hombre en animal:

humano ⇒ animal

p. 28

En efecto, numerosos son los relatos que muestran que los indígenas, antes de convertirse en seres humanos eran

animales. La comisión del incesto produce justamente el efecto contrario y, en tal sentido, es una transformación regresiva. Esta transformación, en dos direcciones, muestra a nuestro entender un esfuerzo por introducir discontinuidades en la homogeneidad del mundo mítico original, discontinuidades que forman la base de la constitución de lo cultural, entendido como discreto, como opuesto a la homogeneidad originaria, al caos primigenio.

Al compararlo con otras prácticas sexuales, el incesto aparece marcado como fuertemente negativo. Mientras que la homosexualidad es frecuente entre cuñados Yanomami, y no rara incluso entre hermanos, es *"escandaloso 'comerse la vagina' de una hermana"* (Lizot 1976:44), lo que habla de la trascendencia de la prohibición del incesto como fundador de los intercambios sociales necesarios para la continuidad y expansión de las alianzas. La condición pecaminosa del incesto se evidencia en el comentario que hacen algunas mujeres Yanomami al referirse a Brahaima, quien mantiene relaciones sexuales con Makokoiwë, el hijo de su nuevo esposo: *"Ella no se quemará criando la incineren. El cuerpo de aquellos que practican el incesto se consume difícilmente, las uñas no se queman y los ojos permanecen intactos en medio de las llamas, sólo los cabellos arden fácilmente"* (Lizot 1976:89). En cuanto a Makokoiwë, quien acaba de ser iniciado como chamán, perderá, a consecuencia del incesto, todos sus poderes: *"Los hekura [5] que habían venido hasta su pecho han sido espantados por el olor soso de los sexos y de la esperma. Los efluvios nauseabundos de su vagina los han espantado, y han partido para habitar las moradas rocosas que habían dejado para venir hacia él. (...) su pecho está vacío, su poder (como chamán) es nulo"* (Lizot 1976:89).

El mito que explica el origen de los Yanomami señala que *"antaño no existían más que dos hombres. Eran ambos conotos y fue uno de ellos quien por primera vez salió encinta"*. Para lograr reproducirse, uno de los

p. 29

Yanomami introduce el pene en el hueco de los dedos del pie del otro, lo que hace que la pantorrilla de éste quede encinta y dé luego a luz una hembra que a su vez será mujer de uno de ellos. La hembra dará a luz otra hembra que será entregada por su padre al Yanomami que lo había fecundado, marcando así el inicio del intercambio de las mujeres. De este modo se reproducirán para siempre.

Es pertinente destacar que la introducción de una prohibición cultural que crea un sistema de referencias para regir las relaciones sociales, implica una pérdida y una limitación para la sociedad en sus orígenes. En efecto, si bien la prohibición del incesto le permite a la sociedad organizar el funcionamiento de sus alianzas, ello es a costa del *"gran placer"* que obtenían con el incesto. Esto implica que este tipo de relato de orígenes muestra la importancia de saber que la ganancia u organización que haga posible la supervivencia del grupo es a menudo a costa de sacrificios y

limitaciones.

Esa estructura que podríamos llamar la dialéctica de **ganancias y pérdidas**, se evidencia de nuevo en el mito "*El origen del fuego*", el cual cuenta que los antepasados Yanomami "*ignoraban el uso del fuego. Comían orugas crudas*". Caimán poseía el fuego en su boca y era el único que comía, junto con la rana, su mujer, orugas cocidas. Gracias a las argucias de diversos pájaros, caimán deja escapar el fuego, el cual es recogido primero por el pájaro bobo quien, a punto de ser alcanzado por la rana, lo pasa al pájaro conoto que finalmente lo deposita "*en una rama seca del árbol abia*" (Lizot 1975:14). Este mito, estructuralmente similar al mito del origen del fuego de los indios Guajiros que también habitan en Venezuela (Cf. Finol 1984), nos dice que como consecuencia de haber obtenido el fuego, los Yanomami pierden la inmortalidad, tal como lo señala caimán, irritado por haber sido despojado del valioso elemento:

" - Ustedes quienes se apoderaron del fuego, es el fuego quien les devorará en el instante de su muerte. Cesarán de ser eternos y se quemarán. Yo permaneceré inmortal allí donde las aguas tienen su origen" (Lizot 1975:14).

Uno de los informantes de Lizot confirma lo dicho por caimán: "*Nuestros ancestros eran inmortales, dejaron de serlo cuando se apoderaron del fuego. Las almas abandonan los cuerpos al momento de la muerte.*" (Lizot 1976:38). En la mitología Yanomami cobra capital importancia la introducción de la clásica distinción lévi-straussiana entre crudo y cocido. La introducción

p. 30

del fuego no significa solamente el tránsito de uno al otro, significa también el tránsito de la inmortalidad a la mortalidad. Para seguir con la terminología de Lévi-Strauss,

crudo : cocido :: inmortal : mortal

Si la introducción de la prohibición del incesto viene a constituirse en la fundamentación del orden social Yanomami, la introducción del fuego viene a constituir, por un lado, la fundamentación del orden cosmogónico. En efecto, la introducción de la mortalidad en la religiosidad Yanomami les obliga a plantearse, en primer lugar, la separación entre alma y cuerpo y, en segundo lugar, la determinación del destino de esa alma. Kaõmawè, el informante de Lizot, continúa: "(Las almas) suben a lo largo de las cuerdas de las hamacas y saltan a lo largo de los postes que sostienen la habitación para ir a vivir sobre el disco celeste (...) En el país de las almas, el bosque es parecido a este de aquí, hay abundancia de frutas, de miel, de caza; los jabalíes se encuentran allí en grupos numerosos." (Lizot 1976:38).

Como vemos, la distinción entre cuerpo y alma trae aparejada la configuración de dos mundos: el mundo celeste,

donde van las almas y hay abundancia de alimentos, y el mundo terrestre, donde se encuentran los cuerpos y las enfermedades. El mito del origen del fuego configura un sistema cultural, cosmogónico y religioso, que articula la cultura Yanomami, organiza sus espacios, clasifica los seres que lo componen y crea un sistema culinario. Por otro lado, el mito introduce una distinción precisa entre alimentos crudos y cocidos, base fundamental de todo el sistema culinario Yanomami. Esta clasificación genera, a su vez, una nueva distinción entre alimentos vegetales y animales. Como apunta Lizot, "los Yanomami oponen fuertemente los alimentos vegetales -nii-, por un lado, a la carne-yaro-y al pescado-yuri-, clasificados en una misma categoría alimentaria, por el otro" (Lizot 1976: 150)

Dentro de la estructura culinaria Yanomami, el mito introduce una nueva distinción al establecer dos prohibiciones capitales: la del consumo de carne humana y la de carne animal cruda. Un largo mito recogido por Lizot, durante sus seis años de convivencia con los Yanomami, reseña el desprecio que les inspira un extranjero, blanco o indio, que ingiere carne humana: "Los Yanomami acusan a los extranjeros, los blancos, de lo que para ellos constituye una verdadera abominación, un crimen odioso: comer carne humana" (Lizot 1976:9). La prohibición del canibalismo actúa como

p. 31

una matriz generativa que produce nuevas prohibiciones y permisiones, las cuales vienen a articularse con la maldición de caimán: "Ustedes quienes se apoderaron del fuego, es el fuego quien les devorará en el instante de su muerte. Cesarán de ser eternos y se quemarán". Es de aquí y de la prohibición del canibalismo donde surge el sistema funerario Yanomami, quienes acostumbran, una vez muerta la persona, incinerarla en una pira en cuya construcción participan familiares y amigos del difunto: "La pira la levantan los indios en la solana, cerca del hogar del difunto, ocupando unos 4-5 metros cuadrados de superficie" (Cocco 1972:442). Luego de incinerado el cadáver, las cenizas del mismo serán vertidas en un carato [6] de plátano e ingeridas primero por los familiares y luego por los demás miembros de la comunidad.

La prohibición de ingerir carne cruda ya se expresa en el ritual funerario: el cuerpo humano, para ser ingerido, debe ser cremado, y sus restos mezclados con alimentos vegetales. Mientras las cenizas no sean ingeridas por los familiares, el alma (poré) del muerto errará en las cercanías del shapono o residencia de la comunidad [7]. El rechazo a la carne cruda está asociada naturalmente al rechazo por la sangre, rechazo que se bifurca, desde una matriz común, en dos direcciones: rechazo a la sangre animal y rechazo a la sangre menstrual. Los Yanomami no sólo rechazan la carne cruda, sino también, con particular acento, la carne sangrante e incluso aún roja: "Un hombre que cometiese la extravagancia de consumir carne aún roja, mal cocida, vería su cuerpo cubrirse de ulceraciones horribles y tarde o

temprano moriría" (Lizot 1976:150).

Cuando tiene su primera menstruación, la joven Yanomami debe ser recluida fuera de la vista de los hombres [8], de lo contrario traería consecuencias

p. 32

desastrosas para la comunidad. El mito "La consecuencia de una reclusión no respetada", versiones 44v1 Kar, 44v2 Kay, muestra cómo toda una comunidad es consumida por el fango y convertida en roca porque una mujer, con su primera menstruación, sale prematuramente de su reclusión y se mezcla con las demás mujeres. Una vez fuera de su reclusión, "el agua se puso a manar de todas partes. El suelo se ablandó al punto que todo se enterró: las personas y las cosas" (Lizot 1975:74). Una tragedia similar ocurre al hombre que "había callado que su mujer tenía sus reglas y no había pensado que ella debería haberse quedado en la parte baja de la vivienda", y que, a pesar de ello, va en busca de miel. Cuando recolectaba miel, el hombre es picado por las abejas hasta que finalmente se transforma en una de ellas.

La sangre menstrual forma así una secuencia con la estructura culinaria, puesto que la mujer que tiene las primeras reglas es una expresión, como Lévi Strauss ha mostrado, del concepto de crudo.

4. Ahora bien, lo que hemos pretendido mostrar es como el relato de los orígenes míticos se constituye gracias a la configuración de un tiempo original (To), que da inicio a la historia y, en particular a la cultura. En otras palabras, el relato mítico, en tanto relato de orígenes, se caracteriza por la eliminación del tiempo o, desde otra perspectiva, por la constitución del tiempo como parámetro determinante en la existencia de la historia y, desde allí, de la cultura. El tiempo del relato mítico va más atrás de lo que en la estructura **O** llamamos el tiempo inicial (Ti), pues si bien éste puede situarse en cualquier momento del continuum temporal, el tiempo de los orígenes es el inicio mismo del tiempo. Mientras el tiempo inicial es siempre el anterior a cualquier transformación, el tiempo de los orígenes es el que hace posible la primera transformación, la primera acción humana que, a su vez, hace posible la cultura. Ese tiempo original (To) se expresa en los mitos de diversa manera:

"**Antaño** no existían mas que dos hombres ..." (1v1 Kar)

"Nuestros **antepasados ignoraban** el uso del fuego ..." (2v1 Tay)

"**Antaño** no conocíamos el uso del curare ..." (7v2 Tay)

p. 33

"Yoawe fue **el primero** en inhalar la droga alucinógena yakõana..." (15v1 Tay)

"En aquel tiempo Puerco Espín era un Yanomami..." (33v1 Tay)

"En aquel tiempo reinaba un día perpetuo..." (35v2 Tay)

De manera que podríamos reformular la estructura O de la siguiente manera:

$$\alpha (T_0) \Rightarrow \Omega$$

en la cual α ya no representa un término de estado inicial cualquiera, el que precede a una transformación, sino que se refiere al estado inicial absoluto, al del origen primero. Es quizás esto lo que en definitiva da cuenta del mito como un relato distinto a los demás: el mito es el relato que construye por primera vez el tiempo, es la primera introducción del tiempo en medio del caos, el primer orden en medio del desorden, la primera existencia en medio de la no existencia; en definitiva el primer ser del orden de lo humano.

Hemos tratado de sugerir la existencia de una suerte de progresión generativa, en la que un **sistema de relaciones sexuales**, al introducir una discontinuidad entre los contactos sexuales posibles, a través de la prohibición del incesto, promueve la aparición del **sistema paterno-maternal**, a través del cual, a su vez, se vislumbra la aparición del sistema de prohibiciones que tiene que ver con la posibilidad de la mujer de ser madre, con lo que se introduce, en particular, el subsistema de las prohibiciones relativas a la sangre menstrual: la mujer que por primera vez tiene su menstruación debe ser recluida, alejada de la vista de los hombres, del mismo modo que la madre que aún amamanta no debe ser objeto de relaciones sexuales. Leche maternal y sangre menstrual forman una pareja de correlativos con un tercer líquido, el agua, capaz de destruir a la humanidad cuando la mujer que tiene su primera menstruación abandona prematuramente su reclusión. Consecuentemente, la sangre menstrual, en cuanto cruda, participa del **sistema culinario**, que distingue claramente los alimentos crudos de los cocidos, y que clasifica la sangre y la carne cruda como repudiables, como propios de las bestias, de lo no-humano. *"Este horror por la sangre tiene una consecuencia culinaria: los productos de la caza deben ser hervidos durante horas antes de ser comidos; una carne medio cruda, incluso ligeramente, provocaría su rechazo inmediato; la idea*

p. 34

de comerla provoca disgusto y ganas de vomitar" (Lizot 1976:107). La imposibilidad de comer crudo y la profunda repulsión por el canibalismo, expresión también del repudio por la carne cruda y humana, hace aparecer un **sistema funerario** que requiere que el cuerpo humano sea incinerado y reducido a cenizas [9], es decir cocido, para poder ser ingerido [10].

La progresión de la configuración de los distintos sistemas -

sexual, culinario, funerario, etc. - muestra el tejido de la cultura que los mitos van creando y que, al mismo tiempo, crean el sistema temporal sobre el cual acciones y transformaciones se producen: del tiempo de los orígenes se pasa al tiempo de las creencias, de los hábitos, de las costumbres; se pasa a un sistema que organiza el sistema social y cultural, que define la cultura propia y, por referencia, la no cultura, los no humanos, los no Yanomami, es decir, los otros. De este modo, **cultura y tiempo** progresan sobre una misma línea y se originan en un mismo punto: aquel a partir del cual el espíritu humano establece la discontinuidad de la naturaleza al proponer, a través del mito, un antes y un después. La homologación que hace Lévi-Strauss entre naturaleza y cultura, por un lado, y cantidad continua y cantidad discreta, por el otro, encuentra expresión plena en una matriz generativa que introduce, en primer lugar, la discontinuidad del tiempo, al establecer el tiempo original (T_0) y el tiempo presente (T_p), y, en segundo lugar, la discontinuidad de las acciones posibles al establecer prohibiciones y permisiones. Así nuestra estructura O se enriquece al incorporar dos tiempos extremos en la organización cronológica y al mostrar la instauración de la discontinuidad entre dos extremos: naturaleza y cultura.

p. 35

$$\text{Naturaleza} \rightarrow \alpha (T_0) \Rightarrow \Omega (T_p) + \text{Cultura}$$

Así, pues, el relato mítico no es solamente la creación, por primera vez, del tiempo histórico, sino que es fundamentalmente el acto de creación de la cultura, entendida no sólo como un conjunto de ideas, nociones y principios, y de bienes materiales, sino como un sistema de regulaciones, de permisiones y prohibiciones, que le darán organización e inteligibilidad al mundo humano como distinto del mundo natural. En tal sentido, podemos decir que el relato mítico, tal como lo hemos ejemplificado con los mitos Yanomami citados, es no otra cosa que la historia de la construcción primigenia de la cultura humana.

Liszka, en su excelente estudio sobre la semiótica del mito, roza, sin darse cuenta, lo que es el centro de nuestra hipótesis. Para él, siguiendo los análisis de Lévi-Strauss, las transgresiones de los héroes culturales son el mecanismo mediante el cual los relatos míticos introducen los nuevos fenómenos naturales y culturales:

"Cada transgresión de las normas culturales introduce un nuevo fenómeno: ornamentos, viento, lluvia, lagos, agua, canciones, danzas, derechos políticos, propiedad de los tótem, etc. El mito es el lugar donde operan tales relaciones dialécticas. Es ese espacio imaginativo dentro de la cultura que abiertamente transvaloriza [11] el orden; la narración mítica, con su estructura de crisis jerárquica, está hecha a la medida para el desplazamiento de los valores culturales, los

cuales constituyen su armazón".

Si bien es cierto que el mito es, en muchas ocasiones, el escenario de transgresiones y cambios y que, como afirma Lévi-Strauss, "*provee un modelo lógico capaz de superar una contradicción*" (Lévi-Strauss 155:229), Liszka pasa por alto el hecho de que el mito es, primero, el escenario de la creación de tales fenómenos naturales y de tales valores culturales. En el caso específico de los fenómenos naturales cuyo origen el mito señala, éstos son incorporados al mito como cultura, es decir como percibidos,

p. 36

denominados y clasificados; se trata, en otros términos, del acto de posesión cultural de los fenómenos naturales.

En otra parte (Finol 1984) nos hemos referido extensamente a las relaciones del mito con los otros sistemas que componen la macro-estructura socio-cultural. El mito, en las sociedades indígenas pero también en las sociedades contemporáneas, actúa no sólo como expresión del imaginario cultural, sino también como transformador y regulador de las micro-estructuras que constituyen la sociedad y la cultura de una comunidad. En cierto modo, todo el mundo cultural y social de una comunidad está contenido en los micro-mundos míticos, y es por ello que ambos se transforman permanentemente, en una correlación móvil que se balancea sobre el hilo inestable del tiempo. Esta tesis contribuye a fundamentar nuestra hipótesis según la cual los orígenes, entendidos como transformación inicial, como génesis, no son algo distinto de la creación primera de la cultura humana. Así, mito y cultura, en un incesante intercambio de posiciones, son continente y contenido, significativo y significado, expresión y expresado; ambos tienen una existencia común en los primeros estadios de la incesante creación del espíritu humano.

A diferencia de lo que señala Sir James Frazer, quien afirma que "*no tenemos necesidad de aceptar estos relatos (míticos) como históricos*" (Frazer 1969[1935]:244), pienso que **los mitos son la historia**, verdadero esfuerzo del pensamiento humano por registrar la creación de la definición de lo humano mismo: su cultura, entendida, una vez más, como el sistema de referencias que le permite al hombre, al indígena como al que navega hoy en Internet, vivir, simultáneamente, la definición de su identidad y de su alteridad, de su semejanza con los otros, pero también de su diferencia.

p. 37

REFERENCIAS

BIOCCA, Ettore

1968 1965. **Yanoama**. París: Plon

COCCO, Luis

1972 *Iyewei-Teri. Quince años entre los yanomamos*.

Caracas: Escuela Técnica Popular Don Bosco.

FINOL, José Enrique

1984 **Mito y Cultura Guajira**. Maracaibo: Editorial de la

Universidad del Zulia

FRAZER, James G.

1969 1935. **Mythes sur l'origine du feu.** París: Payot.

GREIMAS, Algirdas J. y COURTÉS, Joseph

1979 **Sémiotique. Dictionnaire Raisoné de la théorie du langage.** París: Hachette.

KEESING, Roger M.

1976 **Cultural Anthropology. A Contemporary Perspective.** New York: Holt, Rinehart and Winston.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1964 **Mythologiques. Le Cru et le Cuit.** París: Plon.

LISZKA, James Jakób

1989 **The Semiotic of Myth.** Bloomington: Indiana University Press.

LIZOT, Jacques

1975 **El hombre de la pantorrilla preñada y otros mitos Yanómami.** Caracas: Fundación La Salle.

1976 **Le Cercle des feux. Faits et dits des indiens Yanomami.** París: Seuil.

STEINVORTH DE GOETZ, Inga

1969 **iUrijí jami!** Caracas: Asociación Cultural Humboldt.

ZOCCHETI, Raymond

1990 **Yanomamis. Les coureurs de jungle.** París: L'Harmattan.

[1] Los Yanomami viven en la selva sur-oriental de Venezuela, región conocida como Guayana, Y, en parte, en los territorios brasileños vecinos. El Padre Luis Cocco, uno de los mejores conocedores de la región y la cultura Yanomami, señala que *"el espinazo de la Guayana yanomama lo constituye la divisoria de aguas que va desde el Roraima hasta el Cocuy; esto - salvo el trecho esequibo - representa la totalidad del lindero venezolano-brasileño. El sector poblado por los yanomamos abarca algo menos: desde las cabeceras del Paragua hasta las del Maturacá, una S en que se origina multitud de tributarios orinoqueños y rionegrinos. En el medio de la S queda el hábitat ancestral histórico de los yanomamos (el mitológico habría que colocarlo en las cabeceras del Siapa o Matapiri), región de la Parima comprendida entre las cabeceras del Orinoco, del Mucajaí, del Ocamo, del Putaco y del Orinoquito"* (Cocco 1972:9).

[2] Se refiere a los gemelos Omawë y Yoawë, demiurgos creadores de buena parte de la cultura yanomami.

[3] *"Es un demonio que se desdobra en los puntos cardinales opuestos del Oeste y del este. El arco-iris es un camino, la vía de ese demonio a partir del cual él observa a los hombres"* (Lizot 1975:43)

[4] Todas las citas de los mitos mencionados, salvo indicación en contrario, pertenecen al libro de Lizot de 1975.

Ver referencias.

[5] Los hekura son *"espíritus empleados para producir enfermedades entre los enemigos", "antropoides inmortales que habitan en los cerros y los peñascos, pero que también pueden entrar y morar en el pecho de los xapori, a cuyos conjuros acuden y cuyas órdenes obedecen"* (Cocco 1972:401). Lizot señala que los hekura "son espíritus animales o vegetales, incluso elementos naturales, tales como rocas, colinas, caídas de agua, etc., que (los chamanes) ocultan en su pecho" (Lizot 1975:7).

[6] "Carato", en el español de Venezuela, designa a una especie de sopa hecha con frutas o vegetales, que se maceran con abundante agua.

[7] Helena Valero, mujer brasileña secuestrada por un grupo Yanomami cuando sólo tenía once años, en 1939, y que vivió entre ellos veintidós años, cuenta que: *"Tant que les cendres n'ont pas été mangées entièrement par la famille dans la bouillie de bananes, Poré ou Poréana, avec des yeux de feu, erre dans la nuit. C'est l'âme qui est restée en ce monde pour protéger les cendres; elle ne partira que lorsque les cendres des ossements seront mangées (...) Ils ne veulent pas mourir sans avoir achevé les cendres de ceux qu'ils aiment, pour que l'âme puisse s'en aller, libre, vers la maison du Tonnerre"* (Biocca 1968[1965]:121-122).

[8] *El rito de la pubertad para las niñas tiene lugar a los 12, 13, 14 años de edad. La reclusión a que es sometida la niña yanomama al tener los síntomas de la primera menstruación se parece mucho al rito que se estila en otras tribus pero no dura sino una semana más o menos y sólo para el primer flujo catamenial"* (Cocco 1972:274).

[9] "Los huesos calcinados son recogidos y luego los trituran golpeándolos con dos palos en un envase de madera (...) Una vez pulverizadas, las cenizas del muerto son guardadas en una calabaza que es tapada herméticamente con cera de abejas silvestres. Meses más tarde, en una ceremonia solemne, los familiares ingieren estas cenizas mezclándolas con un carato de plátanos. Dicho carato lo hacen triturando plátanos maduros mezclados con agua en unos envases de corteza y lo toman crudo. Este endocanibalismo es característico de los Yanoama. No tienen fechas establecidas para tomar las cenizas. Sin embargo, durante la fiesta anual del pijiguao siempre efectúan la ceremonia de tomar las cenizas de un muerto" (Steinvorth de Goetz 1969:41)

[10] "El Dr. Ernesto Foldats, de la Escuela de Biología de la Universidad Central de Venezuela, opina que ese rito de 'comulgar' con las cenizas del difunto, además de la finalidad mágica, cumple también una providencial función alimenticia, pues suministra a los indios sales minerales que faltan en su dieta corriente" (Cocco 1972:445).

[11] Liskza define transvalorización del siguiente modo: *"transvaluation is a rule-like semiosis which reevaluates the perceived, imagined, or conceived markedness and rank"*

relations of a referent as delimited by the rank and markedness relations of the system of its signans and the teleology of the sign user" (cursivas en el texto) (Liszka 1989:71).

Apontadores

- Não há apontadores.

A revista *Antropológicas* (ISSN 0873-819X, eISSN 2182-2913, Depósito Legal n.º 112486) é uma publicação com periodicidade anual da Fundação Ensino e Cultura Fernando Pessoa ([Universidade Fernando Pessoa](#)).

Antropológicas (ISSN 0873-819X, eISSN 2182-2913, Depósito legal português no. 112486) es una publicación académica con periodicidad anual de la Fundação Ensino e Cultura Fernando Pessoa ([Universidad Fernando Pessoa](#)).

Antropológicas (ISSN 0873-819X, et ISSN 2182-2913, Dépôt légal portugais no. 112486) est une publication académique qui se publie annuellement par la Fundação Ensino e Cultura Fernando Pessoa ([Université Fernando Pessoa](#)).

Antropológicas (ISSN 0873-819X, eISSN 2182-2913, Portuguese Legal Deposit no. 112486) is an academic journal with annual periodicity from Fundação Ensino e Cultura Fernando Pessoa ([University Fernando Pessoa](#)).

URL <http://revistas.rcaap.pt/antropologicas> -
email revista.antropologicas@ufp.edu.pt