

Sobre el tema de la pasión

Mitología andino-amazónica

Alejandro Ortiz Rescaniere



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2004



Alejandro Ortiz Rescaniere es antropólogo y profesor principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su interés por los mitos andinos y amazónicos lo ha llevado a estudiar la ideología, o las ideologías, sugeridas por la tradición oral y también por los ritos. Son ideas y valores persistentes que parecieran animar a los pueblos andinos y amazónicos, sus fábulas y ceremonias, y también su vida cotidiana.

Ha publicado, entre otros libros, *De Adaneva a Incarrí* (1973), *Huarochirí, cuatrocientos años después* (1980), *El quechua y el aymara* (1992), *La pareja y el mito* (2001), *Manual de etnografía amazónica* (2001) y *El Señor de los Temblores* (2003).

Sobre el tema de la pasión
Mitología andino-amazónica

Sobre el tema de la pasión

Mitología andino-amazónica

Alejandro Ortiz Rescaniere



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2004

Sobre el tema de la pasión

Mitología andino-amazónica

Primera edición, diciembre de 2004

Tiraje, 500 ejemplares

© Alejandro Ortiz Rescaniere

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004

Plaza Francia 1164, Lima 1 – Perú

Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411

Fax: (51 1) 330-7405

Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

Dirección URL: www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Diseño de cubierta y diagramación de interiores: Fiorella Chiappe Verme

Ilustración de carátula: Alejandra Rescaniere

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 9972-42-673-4

Hecho el depósito legal 1501052004-8853 en la Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú – Printed in Peru

*Es amor fuerza tan fuerte,
que fuerza toda razón;*

Jorge Manrique

ÍNDICE

Introducción	9
Capítulo 1. La amante de la culebra	15
Capítulo 2. Un gusano como consuelo	41
Capítulo 3. Nace un dios	79
Capítulo 4. La amante del jaguar	99
Capítulo 5. Algunas los prefieren bestias	115
Capítulo 6. Cuando los zorros eran gente enemiga	141
Capítulo 7. El amor y la muerte	163
Capítulo 8. La pasión es necesaria	199
Epílogo	215
Cuentos y mitos presentados en este libro	217
Bibliografía	223

Introducción

Era niño cuando leí por primera vez el cuento que motiva este libro, *La amante de la culebra*. Estaba escrito en un periódico. El título y su autor, alguien que me era familiar, José María Arguedas, hicieron que me decidiera a emprender la proeza de leer el texto. La historia me conmovió. No podía entender, a mis doce años, que una pasión tan exaltada despertase el odio y la destrucción final del amante. ¿Por qué tanta crueldad? ¿Por qué debe morir una culebra que pudo conquistar a una moza inocente y hermosa? Me pareció un oprobio que a la muerte del amante la joven fuese curada de su pasión y luego se casara con alguien del pueblo, sin duda bondadoso pero menos salvaje e interesante que la culebra. Pasión y amor conyugal, ¿son incompatibles? Mucho más tarde, en un curso sobre literatura oral releí y presenté a los estudiantes ese cuento que me conturbara en la infancia. Fue el inicio de un largo camino que ahora he resumido en este libro.

Al recuerdo de esa lectura y de la confusa inquietud que en mí despertara se añade otro: las historias que me contaba la empleada de la familia en las prolongadas tardes y noches cuando, después de la escuela y antes de dormir, no había en casa sino ella y yo. Se llama Vilma Alejo Núñez. Era una gran narradora. Las aventuras de su niñez eran extraordinarias en hechos y por la manera como las contaba. Me sobrecogía con unas historias de amor extrañas: una novia lloraba demasiado al amante ausente. Él murió sin ella saberlo; en lugar de que su alma se desprendiera del cuerpo y de este mundo, quedó atada a la vida terrenal; persiguió a la novia y ahora vaga con un cuerpo espantoso y ataca a los viajeros. El mal tiene una causa insólita: llorarlo demasiado y que muriera de pronto y joven. Que se matara a la culebra amante debía de ser por la envidia de la gente; pero que se castigue a quien es muy llorado y porque muere bruscamente en la flor de la edad me pare-

cía un prodigio. Menos asombroso me resultaba que «en la sierra» ella conociera a una chica que quiso más a un caballo que a su enamorado; después de todo, esos animales son tan hermosos. Sin que me lo propusiera, estas historias fueron apareciendo en el transcurso del estudio sobre *La amante de la culebra*. El lector de este libro disfrutará, así lo espero, al advertir los lazos secretos que unen esas y otras narraciones andinas y amazónicas.

Habiendo terminado de evocar y de mezclar mis recuerdos con la razón de este libro, permita el lector que, en adelante, escriba de un modo más impersonal y académico, en la primera persona del plural.

El tratar de entender el cuento *La amante de la culebra* nos llevó a emprender un largo recorrido, el cual resumimos en este libro. Una historia recordada otra, aclara un aspecto y abre otras incógnitas. El libro empieza con ese relato y su cotejo con otros cuentos sobre amores similares. El examen de los primeros cuentos sugiere que la pasión bestial es una etapa necesaria y que precede al matrimonio normal, y con él, a la entrada a la vida adulta. A medida que presentamos otros relatos similares, advertimos una dimensión mítica de estos: con la iniciación y la madurez individual se inicia y madura la sociedad entera; es un cambio que se opera saldando diferencias con la naturaleza e invirtiendo sus relaciones de dominio. Mientras el joven no se había iniciado, la naturaleza comía a la gente; luego de que el joven convivió con un animal, llega a ser hombre y está apto para casarse. Entonces, la sociedad podrá comer a los animales que antes la comían. La insatisfacción por falta de matrimonio o por defecto de este motiva también unas pasiones que suelen tener consecuencias nefastas para la humanidad. Otras narraciones explican que la infidelidad femenina puede ser un mal necesario: gracias al adulterio el mundo cambia, hay venganza y resurrección; o bien los individuos pierden la capacidad de renacer pero la sociedad gana algunas cualidades. Hacia el final, revisamos una historia que muestra los beneficios que se consiguen luego de la muerte si es que uno ha vivido en buena convivencia formando una pareja humana. En la medida en que un matrimonio haya sido armonioso, tendrá un destino feliz en el más allá. Quien no logra casarse o es infeliz en el matrimonio o su muerte es demasiado llorada o, por el contrario, se lo olvida antes del tiempo debido, su destino después de

la muerte será terrible. Los muertos vengados y las almas recordadas son benefactores; de lo contrario, pueden ser nocivos. Tales son los temas que unen los relatos de regiones y de tiempos dispares. Pueblos antiguos y modernos del occidente central de la selva amazónica, sedentarios y agrícolas, pueblos de horticultores, sociedades marcadamente jerarquizadas y sociedades horizontales: todos ellos comparten una antigua vecindad que se refleja en cierta mitología común que se trasluce en las comparaciones que presentamos en este libro.

En un comienzo nos interesaba esclarecer el enigma de *La amante de la culebra*. Así revisamos, unos relatos amazónicos que eran parecidos a *La amante de la culebra*, tanto en la forma como en los detalles. *La amante de la culebra*, esa extraña historia de mi niñez, no era un cuento aislado, formaba parte de una constelación que abarcaba pueblos y regiones, colindantes pero contrastados. Entonces nos propusimos emprender una vasta recopilación e investigación de mitología comparada entre los Andes y la selva amazónica occidental. Empezaríamos con la historia de la culebra y otras similares amazónicas. Más adelante comprendimos que un estudio de mitología comparada entre ambas regiones no es la materia de un libro sino el programa de una vida de investigación. Por eso nos quedamos con el inicio, un estudio que explora unos temas en torno al amor frustrado. Estudiamos narraciones tanto andinas como amazónicas en la medida en que tienen formas y temas comunes. La meta más ambiciosa queda en pie, tenemos la intuición de que detrás de las diferencias de colorido y de estilo subyace una comunidad narrativa. Hay una mítica andino-amazónica. No fue tal sospecha la que motivó la investigación, fue al revés. La investigación nos condujo a esa idea que ahora es nuestra hipótesis. El libro reproduce los pasos de ese trabajo. El lector juzgará si la intuición es peregrina y queda como tal o si merece ser tomada como una hipótesis.

La selección de las narraciones no tiene la finalidad de establecer una comparación entre dos áreas culturales aunque, repetimos, en un momento pensamos orientar el trabajo con ese criterio. El lector encontrará que un texto —sin importar su proveniencia andina o amazónica— aclara algo de otro anterior y abre nuevas pistas. Los nexos que unen estos relatos son de

distinto tenor y origen. Unos son simples cuentos que los ancianos dicen a los pequeños, cosas que tal vez los niños sean los únicos en creer cabalmente. Otros son mitos en el sentido en que explican el origen de algo de los hombres o del mundo. Muchas veces fueron contados al recopilador como «historias que los antiguos creían»; sin embargo, a lo largo del discurso se puede advertir que el narrador les da crédito. Hay narradores que afirman que las costumbres descritas ya no se practican y han sido olvidadas, mas la frescura y minuciosidad con que son dichas traicionan tales afirmaciones. O bien un olvido proclamado no concuerda con una práctica social o una creencia aún vigente. Hay mitos que parecen estar arreglados o maquillados para el gusto del recopilador, que suele ser un misionero. Otros revelan una antigua y compleja influencia cristiana o hispana. Algunos relatos son presentados como evocaciones de sucesos de la vida real; hazañas, encuentros con animales de poder extraordinario, eventos dignos de ser contados por el propio protagonista o por un testigo más o menos directo. Por lo general, tales anécdotas sirven para respaldar una creencia o la debida observancia de una regla de conducta. Unos relatos provienen de distintos pueblos jíbaros del norte peruano y el sur ecuatoriano; otros de sus vecinos los cahuapana chayahuitas o de los lejanos arahuaca piro, que habitan en los confines de las selvas del sur peruano; en cambio otros son originarios de los valles andinos separados entre ellos por murallas de montañas y por unas distancias que tomaba semanas recorrer a lomo de bestia. El lector encontrará un mito andino de los primeros años del siglo XVII y luego podrá advertir que comparte formas y temas de narraciones recientes andinas y amazónicas. Lo guiará la detección de afinidades entre tantas historias dispares. Esperemos que disfrute de este concierto compuesto de muchos y distintos instrumentos.

La mayoría de los textos que glosamos fueron dichos en la lengua del narrador y luego vertidos al español. Con la traslación del quechua no hay mayores problemas pues los traductores son por lo general bilingües con un conocimiento suficiente del castellano. No ocurre así con los textos amazónicos: la traducción suele ser deficiente pues el indígena, y a menudo el propio recopilador, no tienen un dominio del castellano estándar. Otro

problema es que la traducción está escrita, la más de las veces, en el castellano regional o el hablado por quienes no hace mucho lo aprendieron en la escuela o en los esporádicos contactos con los «nacionales». El resultado son unos textos de sintaxis dudosa con giros y vocablos que solo los mestizos o nacionales amazónicos entienden. Para una mejor comprensión, a veces nos hemos visto precisados a elaborar una versión a partir de la traducción original.

Hay relatos extensos con tantas reiteraciones y detalles que terminan por confundir y desanimar al lector. En esos casos presentamos un resumen. También abreviamos o solo mencionamos los desarrollos o las digresiones de un texto que se apartan demasiado de los temas tratados en el libro.

Los textos encierran otra dificultad. Los animales son mencionados con el nombre que tienen en el español local. Reducen a unos pocos e imprecisos términos lo que está dicho con exactitud en la lengua original. El texto en castellano habla del tigre cuando sabemos que en la selva amazónica hay una gran variedad de felinos. Entonces, ¿a qué «tigre» se refiere? Lo mismo o peor sucede con las plantas. Realizar una identificación confiable y científica de los animales y plantas mencionados requiere una labor de etno y zoobotánica para la cual no estamos preparados. Siempre que nos ha sido posible anotamos el nombre indígena y el equivalente en el castellano local.

El libro se escribió conforme realizábamos la investigación y dábamos nuestros cursos. Las clases en el Master en Estudios Amerindios de la Casa de América de Madrid lo delinearón y mejoraron. El exponer los temas de la investigación en los cursos dictados en la Pontificia Universidad Católica del Perú fue un aliciente y corrigió más de una vez los análisis que ahora presentamos.

La Pontificia Universidad Católica del Perú es un campo sosegado que invita a la reflexión y al estudio. Su orden y eficiencia lo permiten. Esta investigación contó con ese marco y más precisamente con un apoyo financiero de su Dirección Académica de Investigación.

Cuando charlábamos acerca de los avances de esta investigación con Marie-France Souffez, docta andinista y esposa nuestra, nos daba pistas, consejos y aliento. Muchas de las referencias andinas que apoyan o precisan

la comparación entre los Andes y la Amazonia occidental son de ella. Sus aportes son preciosos a la vez que generales, a tal punto que este libro no es solo nuestro sino también de ella.

Sin el Master en Estudios Amerindios de la Casa de América de Madrid al cual somos invitados con frecuencia por su director Manuel Gutiérrez Estévez, sin la Pontificia Universidad Católica del Perú y sin la ayuda de Marie-France Souffez este libro nunca se habría escrito. A todos ellos, gracias.

Alejandro Ortiz Rescaniere

CAPÍTULO 1

La amante de la culebra

La amante de la culebra. Referencia a su publicación y recopilación. El lugar y la lengua. Lectura. Comentario. La iniciación. Los amores salvajes. El otro, la sociedad y la marginalidad. Ser humano a plenitud. *La amante del cóndor.*

La amante de la culebra y *La amante del cóndor* son unos cuentos quechuas. Forman parte de una vasta recopilación realizada por el padre Jorge Lira durante la primera mitad del siglo XX. Llevó a cabo esa labor mientras fue párroco de Maranganí, entre los campesinos quechuas de la parte alta del valle del Vilcanota (entre los 3.600 y 4.500 metros de altitud), en la provincia de Canchis, Cuzco. José María Arguedas tradujo con Jorge Lira diecisiete textos de esa colección. Arguedas publicó varias de esas versiones en español y a veces en quechua. Así pudieron ser conocidas por los especialistas y el público.¹ Son textos que reflejan fielmente, en belleza y contenido, los originales.

¹ La primera vez que Arguedas publicó *La amante de la culebra* y *La amante del cóndor* fue en *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Editorial Huascarán, 1949. Solo editó las versiones en castellano. Estos y otros relatos recogidos por Lira fueron impresos en una edición bilingüe: Lira, Jorge A. *Cuentos del Alto Urubamba*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1990.

La amante de la culebra y *La amante del cóndor* tienen la forma y la intención propias de los cuentos, están destinados a entretener e instruir. No explican el origen de algo para la humanidad. Son relatos de ficción que describen situaciones y peripecias que atañen a los personajes del cuento. Sin embargo, contienen una moraleja implícita o explícita y son comentarios sobre aspectos importantes de la vida individual y social de los narradores y de su auditorio indígena. Aun los mitos, sean andinos o amazónico occidentales, no son escuchados como verdades dogmáticas o como discursos canónicos. Hablan de sucesos que «dicen que ocurrieron, que tal vez sean verdaderos, que en otras partes cuentan lo mismo pero de distinta manera». En efecto, las variedades de cada cuento y mito son muchas como lo son los pueblos, los gustos personales y las circunstancias de los narradores.

Vamos a reproducir la versión castellana de Arguedas de *La amante de la culebra*. Luego haremos un resumen de sus secuencias narrativas, seguido de unos comentarios sobre algunas de las principales metáforas empleadas en la versión quechua. Terminaremos estableciendo un paralelo entre este cuento y *La amante del cóndor*.²

La amante de la culebra (quechua del Cuzco)

Era la única hija de un matrimonio. Todos los días iba a la montaña a cuidar el ganado. El padre y la madre no tenían más hijos que ella. Y por eso la mandaban día a día a pastar el ganado. La moza era ya casadera, muy desarrollada y hermosa.

Cierta día, en la cumbre de un cerro, se le acercó un joven muy fino, muy delgado.

Sé mi amante —le dijo. Y siguió hablándole de amor.

Viéndolo alto y vigoroso, la joven aceptó.

Desde entonces se veían en la montaña; allí se amaban.

—Quiero que me traigas siempre harina flor tostada —dijo el mozo a la pastora. Ella cumplió el encargo de su amante. Y le llevaba harina flor cocida, todos los días. Comían juntos, se servían el uno al otro.

² Para los comentarios de ambos textos hemos recurrido a las versiones en quechua publicadas por Jorge A. Lira, ob. cit.

Así vivieron durante mucho tiempo. El mozo caminaba y corría de bruces, se arrastraba, como si tuviera muchos pies menudos. Es que no era hombre. Era serpiente. Pero para los ojos de ella semejava un mozo delgado y alto.

La moza quedó encinta, y dijo al joven:

—Estoy embarazada. Cuando lo sepan mis padres me reconvendrán y me preguntarán quién es el padre de mi hijo. Debemos decidir, si vamos a mi casa o a la tuya.

El mozo contestó:

—Tendremos que ir a tu casa. Y yo no podré entrar libremente, no es posible. Dime si junto al batán de tu casa hay un hueco en la pared. ¿No hay siempre junto a los batanes un hueco que sirve para guardar el estropajo con que se limpia la piedra?

—Sí; junto al batán hay ese hueco.

—Me llevarás allí —dijo el mozo.

Y la joven preguntó:

—¿Qué podrías hacer en ese hueco?

—Allí viviría de día y de noche.

—No cabrías. No es posible; es un hueco muy pequeño.

—Entraré. Y me servirá de vivienda. Ahora quiero saber en qué sitio duermes: en la cocina o en el granero.

—Yo duermo en la cocina —dijo la joven—. Duermo con mis padres.

—¿Y en qué sitio está el batán?

—Nuestro batán está en el granero.

—Cuando yo vaya, dormirás en el suelo, junto al batán.

—¿Y cómo podré separarme de mis padres? Ellos no querrán que duerma sola.

—Simularás temer que los ladrones roben el granero. «Yo dormiré allí para cuidar», les dirás. Y tú sola entrarás a moler en el batán; no permitirás que tus padres lo hagan. Cada vez que muelas harina, arrojarás un poco al hueco en que he de habitar. Me alimentaré únicamente de eso. No comeré otra cosa. Y para que no me vean taparás cuidadosamente el hueco con la mota de limpiar el batán.

Entonces, preguntó la joven:

—¿No puedes presentarte libremente ante mis padres?

—No; no puedo —contestó él—. Poco a poco iré apareciendo ante ellos.

—¿Y cómo has de habitar en ese hueco? Es muy pequeño, apenas si cabe un trozo de lana.

—Tendrás que agrandarlo por dentro.

—Bueno —dijo la joven— tú sabrás de qué manera te acomodas allí.

—Pero tendrás que agrandarlo por dentro.

—Bien —contestó la amante.

Esa noche la moza fue sola a su casa; entró al granero furtivamente y agrandó el hueco que había junto al batán. El mozo se deslizó suavemente por el agujero. La joven decía para sí, mientras el mozo se dirigía al hueco: «¡Es imposible! No podrá entrar».

Esa misma noche la joven dijo a sus padres:

—Padre mío, madre mía: es posible que los ladrones nos roben todas las cosas que tenemos en la despensa. Desde ahora voy a dormir en el cuarto donde guardamos los alimentos.

—Anda, hija mía —asintieron los padres.

La joven llevó su cama a la despensa y la tendió en el suelo, junto al batán. La serpiente se deslizó al lecho, y los amantes durmieron juntos. Todas las noches dormían juntos, desde entonces.

Cuando había que moler en el batán la joven no permitía que otro lo hiciera; iba ella, y arrojaba puñados de harina en el hueco del estropajo. Antes de irse cerraba el hueco con el pellejo que servía para limpiar el batán. De ese modo, ni los padres ni nadie pudieron ver lo que había en ese agujero. Los padres no sospechaban; no se les ocurría destapar el hueco y ver su interior. Solo cuando se dieron cuenta que su hija estaba embarazada, se inquietaron y decidieron hablar.

—Parece que nuestra hija está encinta —dijeron—. Es necesario que le preguntemos quién es el padre.

La llamaron y la interrogaron:

—Estás embarazada. ¿Quién es el padre de tu hijo?

Pero ella no contestó.

Entonces el padre y la madre le preguntaron a solas, ya uno ya la otra. Mas ella siguió enmudeciendo.

Hasta que sintió los dolores del parto, una noche y otra noche. Los padres la atendían. Y la serpiente no pudo deslizarse durante esas noches al lecho de la joven.

La serpiente ya no vivía en el hueco. Creció mucho, se hizo enorme, y ya no pudo entrar en el agujero de la pared. Succionando la sangre de la joven había engordado y estaba hinchida y rojiza. Escarbó la base del batán, hizo un agujero allí, y trasladó su vivienda. Era una especie de cueva bajo el batán, un gran nido, la nueva vivienda de la serpiente. Había engordado en redondo, a lo

ancho; estaba pletórica. Pero para los ojos de su amante no era culebra, era un mozo. Un mozo que engordaba reciamente.

No podían cubrir ya los amantes la cueva que escarbaron bajo el batán. Por eso la joven doblaba las mantas de su cama y las tendía unas sobre otras en la base de la piedra, todas las mañanas. Así pudieron ocultar el nido de la serpiente de los ojos del padre y de la madre cuando estos entraban al granero.

Ante el silencio irreductible de su hija los padres decidieron averiguar; preguntaban a las gentes del ayllu:

—Nuestra hija ha aparecido embarazada de la nada. ¿No ha [la] habéis visto en algún lugar hablar con alguien? ¿Quizá en los campos donde apacentaba el ganado?

Pero todos contestaban:

—No; no hemos visto nada.

—¿Dónde la hacéis dormir? —preguntaron algunos.

—Al principio dormía junto con nosotros, en el mismo cuarto. Pero ahora insiste en dormir en la despensa; allí tiende su cama, en el suelo, junto al batán. Y solo ella quiere ir a moler; no permite que nadie se acerque al batán.

—¿Y por qué causa se opone a que os acerquéis al batán? ¿Qué dice? —preguntaban.

—«No os acerquéis, padres míos, al batán; podréis ensuciar mi cama; yo sola voy a moler», dice ella —respondieron los padres.

—¿Y por qué no quiere que os acerquéis al batán? —interrogaban.

—Ha sufrido ya los primeros dolores del parto —contestaban los padres.

Entonces dijeron:

—Id donde el adivino. Pedidle que vea y averigüe. La gente común no podemos saber lo que ocurre. ¡Que será!

El padre y la madre fueron en busca del adivino. Llevaron un atado pequeño de coca. Pidieron que viera el caso de su hija.

—Mi hija no se siente bien; no sabemos lo que tiene —le dijeron.

El adivino preguntó:

—¿Qué le pasa a vuestra hija? ¿Qué le duele?

—Ha aparecido embarazada. No sabemos de quién. Hace tiempo que ha empezado a sufrir los dolores, noche tras noche. Y no puede dar a luz. No quiere decirnos quién es el padre —dijo la mujer.

El adivino consultó en las hojas de coca, y dijo:

—¡Algo, algo hay bajo el batán de tu casa! Y ese es el padre. Porque el padre no es gente, no es hombre.

—¿Y qué puede ser? —contestaron temerosos los ancianos. —Adivina pues todo, adivina bien, te lo rogamos.

Entonces el adivino siguió hablando:

—¡Allí dentro hay una serpiente! ¡No es un hombre!

—¿Y qué hemos de hacer? —preguntaron los padres.

El adivino meditó unos instantes, y volvió a hablar, dirigiéndose al padre:

—Tu hija se opondrá a que matéis a la serpiente. «¡Matadme a mí primero antes que a mi amante!», os dirá. Envíala lejos, a cualquier lugar que esté a un día de camino. Y aun a esa orden se negará. Dile de este modo, tomando el nombre de algún pueblo: «Sé que en ese pueblo hay un remedio y tráemelo. Me dicen que con ese remedio podrás dar a luz. Si no me obedeces esta vez, te apalearé; te golpearé hasta que mueras» le dirás. Solo así conseguirás que vaya. Al mismo tiempo contratarás gente armada de palos, de machetes y fuertes garrotes. Luego harás que tu hija salga a cumplir tu mandato. Y cuando ella esté lejos, entraréis todos al granero y empujaréis el batán. Allí, debajo hay una gran serpiente. La golpearéis hasta matarla. Cuidaos de que la culebra salte hacia vosotros, porque si salta, os matará. La degollaréis bien; abriréis una sepultura y la enterraréis.

—Bien señor. Cumpliremos tus instrucciones —dijo el padre, y salió; su mujer le seguía.

Inmediatamente fue a buscar gente; hombres fuertes que le ayudaran a matar a la bestia. Contrató diez hombres, bien armados de garrotes y de filudos machetes.

—Mañana, cuando mi hija se haya marchado, vendréis a mi casa, caminando sin que nadie os vea —les dijo.

A la mañana siguiente ordenaron a la joven que cocinara su fiambre. La hicieron levantar temprano. Le dieron dinero, para simular el mandado, y le dijeron:

—Con este dinero comprarás el remedio para dar a luz. En Sumakk Marka, en aquel pueblo que está en la otra banda del río, encontrarás el remedio.

Pero la moza no quiso obedecer. «Yo no puedo ir —dijo—. No quiero». Entonces los padres la amenazaron:

—Si no vas, si no traes el remedio, te mataremos a palos. Te golpearemos hasta destrozar el feto que llevas en el vientre.

Atemorizada, la joven se echó a andar.

La vieron caminar hasta que se perdió de vista. Cuando hubo desaparecido en la lejanía, los hombres contratados se dirigieron todos al patio. Se repartieron su ración de coca; masticaron durante un rato, y luego entraron al granero; trasla-

daron al patio todas las cosas que allí había; finalmente, sacaron la cama de la mujer.

Y se armaron. Con los garrotes al hombro y empuñando los machetes entraron al granero; rodearon el batán, y esperaron. Empujaron el batán: una serpiente gruesa estaba tendida allí; tenía una gran cabeza, semejante a la de un hombre; estaba engordando. «¡Wat'akk!», saltó la serpiente al verse descubierta, su cuerpo pesado produjo un ruido al erguirse. Los diez hombres la golpearon y la hirieron. La dividieron en varios trozos. Su cabeza fue arrojada fuera, a la pampa. Y allí empezó a debatirse; saltaba, hervía sobre el suelo. Los hombres la seguían y la machucaban, iban donde caía y trataban de abatirla. La golpeaban desde alto; su sangre corría por los suelos; brotaba a chorros del cuerpo mutilado. Pero no podía morir.

Y cuando estaban golpeando la cabeza de la serpiente, en ese momento, llegó la mujer, la amante. Al ver gente reunida en el patio, corrió al granero, hacia el batán. La piedra estaba bañada en sangre. El nido de la serpiente estaba vacío. Volvió la cabeza para mirar el patio: varios hombres golpeaban con garrotes la cabeza de su amante. Entonces lanzó un grito de muerte:

—¿Por qué, por qué destrozáis la cabeza de mi amante? ¡Porque matáis! —exclamó—. ¡Este era mi marido! ¡Este es el padre de mi hijo!

Volvió a gritar; su voz colmó la casa. Contempló la sangre y sintió espanto. Y por el esfuerzo que hizo para gritar, abortó: una multitud de pequeñas culebras se retorcieron en el suelo, cubrieron la tierra del patio, saltando y arrastrándose.

Mataron, al fin, a la gran culebra. Mataron también a las serpientes pequeñas. Las persiguieron a todas y las fueron aplastando. Luego, unos hombres cavaron un hoyo en la tierra y los otros barrieron la sangre. Barrieron la sangre de toda la casa, la juntaron cerca del hoyo, y enterraron a las serpientes y el barro de sangre. Y llevaron a la joven hasta la habitación de los padres. Allí la curaron. Volvieron las cosas del granero a su lugar primitivo. Limpiaron y arreglaron la casa. Cargaron el batán hasta una cascada del río; colocaron la piedra bajo el chorro y allí la dejaron. Y cuando hubo quedado todo en orden, los padres de la joven dieron a cada hombre lo que era justo, por su trabajo. Ellos recibieron su salario y se fueron.

Más tarde, los padres preguntaron a su hija:

—¿Cómo, de qué modo pudiste vivir con una serpiente? No era hombre tu marido; era el demonio.

Solo entonces la joven confesó su historia; hizo el relato de su primer encuentro con la serpiente. Y todo se llegó a saber, y quedó aclarado. Los padres curaron a

su hija, la cuidaron y la sanaron, de su cuerpo y de su alma. Y luego, mucho después, la joven se casó con un hombre bueno. Y su vida fue feliz.

(Arguedas, José María. *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Editorial Huascarán, 1949, pp. 95-104).

El mensaje conocido por los narradores, mas no dicho en el cuento, es una moraleja: cuidado con el desconocido y con las pasiones a espaldas de la sociedad.³ La sociedad andina no es especialmente recelosa con los amores entre una persona del lugar y un forastero. Es verdad que el matrimonio ideal se da al interior de un circuito determinado de comunidades. Sin embargo, las preferencias y los matrimonios abiertos, con terceros, son frecuentes, tanto o más que los ideales. La condena en el cuento a la relación con un extraño y lo dramático de esta, parecen exagerados a la luz de la práctica social. El drama debe de responder a otras razones.

Un ordenamiento, aunque basto, de las secuencias narrativas de *La amante de la culebra* permite entrever unos sentidos diferentes de la moraleja, que es el mensaje obvio del relato. Con la intención de explicitarlos, determinaremos los sujetos, los estados, el programa narrativo y las secuencias del texto. Lo haremos inspirándonos en el modelo de Greimas (1966, 1970, 1983) al respecto:⁴

³ Esta moraleja está sugerida en otros relatos del mismo tipo que trataremos más adelante (*La amante del cóndor* y otros que tratan de la pasión entre un humano y una bestia). Cuando leímos *La amante de la culebra* a personas de origen quechua y les preguntamos por lo que quiere decir, aparte de los que confesaron que no sabían el significado otros contestaron frases como: «Esa chica no debió meterse con un extraño y a escondidas», «Un desconocido puede presentarse a la chica como un joven educado pero, después, resulta ser un animal» y «No te metas con forastero, después se va el amor y te quedas con el forastero».

⁴ Este modelo puede ser aplicado a muchos cuentos de las sociedades tradicionales. Se llama programa narrativo. Consiste en ordenar las acciones descritas siguiendo el criterio de posesión o no de un objeto en relación con un sujeto: *Programa narrativo*: [$(\text{Sujeto} \cap \text{Objeto}) \rightarrow (\text{Sujeto} \cup \text{Objeto})$]. Cuando un sujeto posee el objeto, el otro no. Establecer un programa narrativo consiste en anotar la *situación inicial*; luego los *tópicos* que son los requisitos, las competencias y los pasos para que un sujeto pierda el objeto y el otro lo gane, o viceversa, y se llegue así a la *situación final*, que es inversa a la situación inicial. Los tópicos son las anotaciones de las acciones que conducen a una reversión de la situación inicial. Estas

Los sujetos y los estados del texto *La amante de la culebra*:

M (Om): la culebra.

Sujeto operador (So): los padres y la moza: ella «toma» el objeto modal; ellos se lo quitan.

Auxiliares (adyuvantes): el adivino; coauxiliares: la gente contratada del pueblo, la coca y el remedio.

A partir de este reparto es posible delinear un esquema de secuencias que luego desarrollaremos:

La situación inicial: la moza estaba soltera, alejada de la sociedad.

Las transformaciones: la moza toma como amante a la culebra; dos fases: una más salvaje y alejada de la sociedad; otra menos salvaje y más cercana a la sociedad (que incluye la muerte de la culebra).

La situación final: la moza se casa (entonces, está cerca de la sociedad).

Este reparto y sucesión sugiere que el cuento trata de la transformación de una moza en mujer, de una joven aislada en una mujer integrada a la

transformaciones están divididas en dos partes sucesivas: la primera consiste en un desarrollo, el agravamiento de la situación inicial, que Greimas llama *contenido inverso*; la segunda parte, *el contenido puesto*, trata de las acciones encaminadas a revertir la situación inicial. El objeto valor puede ser una cosa o un ideal y define a los sujetos. En un relato suelen haber más de dos sujetos y más de un objeto en juego. En el análisis, cada situación y tópico es sintetizado en una frase o más frases... por ejemplo, los tópicos: «traición», «carencia», «competencia». La distinción entre tópicos busca establecer oposiciones, analogías, simetrías; además, señala los cambios con respecto a la relación entre el objeto valor y el sujeto de estado. Hay tópicos que se prestan a ser analizados como una pequeña unidad, *el motivo*, como propone Joseph Courtés (1986) y aplica Enrique Ballón (1991) en el análisis del motivo del desafío del antiguo mito de Huatyacuri. El programa narrativo suele ser graficado mediante una fórmula cuyos principales símbolos son: dos corchetes abren y cierran el programa narrativo o el conjunto de las transformaciones; los estados van entre paréntesis; los sujetos: «el héroe»: S1; S2: «el malo»; el objeto valor: O; el objeto modal: Om; el sujeto operador: S3 o So. Las flechas indican las transformaciones principales y una doble flecha la acción del sujeto operador; ∪: disyunción del objeto valor o del objeto modal; ∩: conjunción con alguno de esos objetos.

sociedad; es decir, el cuento al parecer es un comentario de un rito de pasaje o de entrada a la vida adulta. Para lograr dicho cambio de estado es necesario pasar por una serie de transformaciones:

Niña \cup sociedad (aislada) \rightarrow joven \cap amor salvaje \rightarrow embarazo \rightarrow
 joven \cup amor salvaje \rightarrow mujer \cap sociedad (integrada)⁵

Para ser adulta, hay que pasar primero por una pasión salvaje. Esta pasión se acaba con el embarazo y el parto. Es decir, la iniciación femenina requiere una suerte de matrimonio con la naturaleza.

La transformación del sujeto de estado —la moza— puede ser tratada como un motivo con unidad propia. En este caso, la moza y la culebra son sujetos de estado y la pasión es el objeto valor:

Nace una pasión:

Primer escenario de los amores: el cerro, en un ambiente pastoril.

Ambos son delgados.

La joven encinta provoca un cambio de escenario.

Segundo escenario: la pasión en la casa y a escondidas. Ambos engordan.

Acaba la pasión: él es despedazado, ella aborta (dispersión).

La delgadez, la gordura (de la culebra porque se alimenta y de la amante por el embarazo), la dispersión o el estallido de ambos; los cambios de escenario —de pastoril a agrícola y hogareño— son marcas o señales de cada secuencia.

Las secuencias, las transformaciones y los valores del texto *La amante de la culebra* muestran unas relaciones entre órdenes distintos o metáforas. La virginidad equivale al aislamiento social. La iniciación entraña una unión con la naturaleza, una suerte de matrimonio entre el que se inicia y una criatura del mundo natural. El embarazo y el aborto consecuentes marcan las ruptu-

⁵ Este esquema se lee así: la niña está aislada de la sociedad; tal situación acarrea que tenga un amor salvaje, lo que trae consigo que salga preñada, que a su vez da lugar a la transformación de la niña en mujer al ser integrada a la sociedad.

ras de esa unión en beneficio de la sociedad. La sexualidad madura, con humano, equivale a la integración social y el no tenerla o su ausencia al aislamiento social. La primera experiencia sexual es salvaje y abortiva; en consecuencia, el segundo sexo con humano está relacionado con la cultura y la descendencia. La soltería implica aislamiento social.⁶ En resumen, el amor salvaje es pasajero pero necesario para la iniciación a la vida social y sexual adulta.

El ambiente pastoril está asociado a la pasión primera y salvaje, a la delgadez masculina y a la no preñez femenina. Esto en contraposición al ambiente hogareño, que está relacionado también con una relación salvaje pero atemperada, además de dos tipos de «gordura», la gordura masculina y el embarazo femenino. El fin de la pasión se manifiesta por una suerte de estallido o dispersión corporal: un amante tasajeadado, una mujer que aborta. Al menos cuando se trata de relaciones silvestres, la gordura, la plenitud masculina es como la preñez de la mujer. El estar «delgados» manifestaría un estado incompleto.

La trama de este cuento puede resumirse de dos maneras:

Aislamiento → amor salvaje (más radical: en la montaña) → amor salvaje (menos radical: en la casa) → indagación, revelación, plan → muerte del amor salvaje → **integración a la vida social adulta.**

⁶ Estas relaciones están dadas en la sincronía y pueden esquematizarse:

Virginidad \cup sociedad.

Iniciación \cap naturaleza.

«Embarazo y aborto» // naturaleza → hacia la sociedad.

Sexualidad (madura) → integración social.

No sexo → aislamiento.

Primer sexo → salvaje (aborto).

Segundo sexo → cultura (descendencia).

Soltería → aislamiento (la soltería equivale a un aislamiento social).

El amante no hombre, o como hombre (animal) → iniciación (es el vehículo para el fin del aislamiento social).

Adulterio y matrimonio → vida social, integrada.

Virginidad → relaciones salvajes → embarazo salvaje → convivencia salvaje → separación → muerte del amor salvaje, aborto → **mujer** (social, casada).

Finalmente, el cuadro de secuencias sería el siguiente:

Contenido inverso

Situación inicial: Disyunción: Padres \cup sociedad; muchacha (dada su virginidad) \cup sociedad.

Tópico 1: 1. Muchacha \cap culebra. 2. Los amantes en la montaña. 3. Embarazo \cup montaña.

Comentario: Fin de la virginidad. Se profundiza la disyunción muchacha \cup sociedad. El embarazo pone fin a la pasión más alejada de lo social.

Tópico 2: 1. Los amantes en la casa. 2. El embarazo, las dificultades para parir despiertan las sospechas.

Comentario: Una pasión más cercana a lo social.

Contenido puesto

Tópico 1: Los padres en el pueblo. 2. Revelación y plan.

Comentario: La adquisición de la competencia se realiza con el auxilio de la sociedad.

Tópico 2: 1. Muchacha \cup culebra. 2. Muerte de la culebra. 3. Aborto.

Comentario: Aplicación del plan. Fin del amor salvaje.

Situación final: Padres \cap sociedad; muchacha \cap sociedad (mujer y casada).

Tal esquema permite formular un programa narrativo:

$$[(S1 \cup O) So \Rightarrow \{(S \cap O) \rightarrow (S \cup O)\} \rightarrow (S1 \cap O)]^7$$

⁷ S1: sujeto de estado: la muchacha, sus padres; O: objeto valor: el matrimonio, la sociedad; So: sujeto operador: la muchacha amante y los padres; Om: objeto modal: la culebra; entre paréntesis la situación inicial y final; entre corchetes la transformación principal. Los auxiliares de la transformación son los padres, el adivino, la gente del pueblo; no los hemos anotado en este esquema del programa narrativo. El sujeto operador de este relato es la

Comentarios extratextuales

Las metáforas, la proximidad y los contrastes de significado idiomático entre nombres de lugares y de personajes y las alusiones a determinadas instituciones, usos y costumbres revelan un nivel más profundo que el producido por el mero estudio textual. Apoyan y enriquecen los significados encontrados. Presentaremos algunos de los principales términos de los lugares y de los personajes de *La amante de la culebra* y sus valores extratextuales:

Una montaña es el lugar de los primeros encuentros entre la moza y su amante culebra. *Orcco* (también se escribe *orqo*) quiere decir en quechua ‘montaña’, ‘cerro’ pero también ‘animal macho’ (González Holguín 1989 [1552]: 357).⁸ Con la misma raíz, el vocablo aimara *urqobuña* quiere decir ‘el mortero del batán’, ambos son de piedra. Según Ludovico Bertonio (1984 [1612]),⁹ en aimara *orvo* «Significa el sexo masculino en todos los animales brutos, y los pájaros» (Bertonio 1984 [1612]: 239); y en la misma lengua, *chacha orco* quiere decir ‘Hombre ya hecho, maduro’ (Bertonio 1984 [1612]: 239). La voz *orco*, cuando se la combina con *ttiñi*, que significa ‘enemigo’ (Bertonio 1984 [1612]: 355), da las acepciones de ‘dos hombres contrarios’, ‘el contrario de uno’, ‘dos hombres opuestos, reñidos’. Estas distintas acepciones se dan según las desinencias que se empleen. En el cuento, los amantes se encuentran en la montaña, *orcco*. Ese fue el primer escenario de su relación. El nombre *orcco* ‘montaña’ evoca sentidos como los genitales del animal ma-

moza en el sentido de que ella toma a la culebra (objeto modal) y es el embarazo lo que la separa del objeto modal; los padres acaban con el vínculo. Los padres son los que hacen lo necesario para romper ese vínculo y que, en consecuencia, la joven se libere y se pueda casar; en este sentido, los padres también son el sujeto operador.

⁸ Los diccionarios modernos y el uso corriente registran y emplean este término con las mismas acepciones que aparecen en el vocabulario de González Holguín. Este diccionario es la referencia fundamental más antigua y aún vigente de la lengua quechua clásica o cuzqueña. Actualmente también se emplea el término *orcco* para designar el sexo masculino en su apariencia de paquete cuando la persona está vestida. Asimismo, designa al sexo masculino mismo como conjunto. También puede tener el matiz de rival masculino de otro hombre.

⁹ Este es el diccionario más antiguo, prestigioso y vigente de la lengua aimara.

cho, brutal, contendor del hombre. Tales matices y acepciones del nombre del lugar concuerdan con el carácter de la pasión entre la culebra y la moza.

El segundo escenario de la pasión es la casa, *wasi* en quechua. En contraste con la montaña, *orcco*, la casa, la palabra misma, evoca lo femenino. La casa es el ámbito adecuado donde se reúnen los esposos, el marido y la mujer socialmente reconocidos. El amante se esconde en el granero de la casa, en un hueco cerca del batán¹⁰ y luego bajo esa piedra. Ellos se juntan cerca del moledor de piedra: de día ella le da de comer lo que muele y en la noche se aman. Todo esto a hurtadillas de los padres. La piedra lisa de moler, el batán, es el lugar donde empieza el proceso de la cocina: ahí se muelen los granos de maíz y otros alimentos crudos para luego ser cocinados o fermentados. El granero y la piedra de moler representan lo que precede a la cocina, que está estrechamente relacionada con la cultura, esto tanto entre los andinos como en los amazónicos.¹¹

Así, el primer espacio de los encuentros, la montaña, está relacionado con la fuerza masculina elemental. El segundo, con lo más femenino y domesticado. Es el lugar ideal para que los esposos se junten. En la vida corriente, los nuevos amantes tienen relaciones furtivas; empiezan citándose en lugares apartados, en el prado y la montaña, allá donde apacientan sus respectivos hatos. Cuando la relación prospera, uno de ellos, en general la muchacha, introducirá al amigo a casa de sus padres y lo hará a escondidas. Es un primer paso hacia la domesticación de la pasión salvaje. La aventura terminará con la muerte simbólica de la pasión cuando la pareja sea socialmente aceptada. El cuento *La amante de la culebra* alude a esa práctica: los amantes transitan de la montaña a la casa; luego son descubiertos; muere el animal amante y nace el amor humano.

¹⁰ *Batán*: piedra lisa que sirve para moler granos u otros comestibles crudos; se muele a mano con otra piedra más pequeña.

¹¹ La relación entre lo crudo y lo cocido, la naturaleza y la cultura, fue estudiada por Lévi-Strauss (1964, 1967, 1968, 1971 y 1985).

La versión quechua del cuento emplea la palabra *machajwa* para decir 'culebra'. Es la traducción usual. El término es próximo al nombre de la constelación de Cáncer, *Machajway*. *Machajwa* evoca la embriaguez, *machasqa*; también el movimiento ondulante, la ola: *machapu*. No sabemos cuál pudiera ser la conexión entre la constelación de Cáncer y la culebra. En cambio, la relación entre la culebra, lo ondulante y la embriaguez es obvia: la moza se apasionó o se «embriagó» del forastero fino y ondulante como culebra.¹²

La culebra, *machajwa*, está vinculada, por el vocablo y por la creencia popular, al lago y al mar. La ola es *machapu*; la macha es un molusco de mar y de lago.¹³ Cada laguna tiene sus dueños; ellos moran bajo las aguas. Puede ser una pareja: una anciana y un toro; o un toro solo que ataca a los toretes que pacen por sus orillas; a veces la dueña es una bella mujer que seduce a los pastores o el dueño es una culebra fabulosa. El lago es un lugar donde ocurren encuentros extraordinarios y de pasión. El mar —el gran lago donde muere el Sol— es el lugar donde termina el mundo pero también es el espacio donde este empieza y germina. Según el antiguo mito sobre la vida de Cuniraya, el dios Cuniraya poseyó a las hijas de la dueña del mar. «Duermió» con ellas con éxito o no, el texto no es claro al respecto. Esa relación extraordinaria entre un dios terreno y las hijas de la diosa del mar hizo que las aguas se colmaran de peces y los aires de aves marinas.¹⁴ Los humanos también necesitan una primera relación extraordinaria, no social, para que ellos y la sociedad puedan prosperar.

¹² Los tucano secoyas nos dijeron que hacer el amor era como «una borrachera». También nos comentaron que tal joven andaba como borracho pensando en su amiga. No sabemos si los quechuas relacionan embriaguez con amor.

¹³ Estos términos y sus significados son de uso común y frecuente, salvo el de *machajway* o constelación de Cáncer. Están registrados en Lara 1971: 163-164. En González Holguín 1989 [1552]: 221: «*Machhkuay*: culebra, boa».

¹⁴ Ávila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochiri*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, 1966 [¿1598?], p. 27.

El término *mach'ay* significa 'cueva, hueco o guarida para refugiarse temporalmente' «mientras dura la lluvia o el granizo». ¹⁵

Según Jesús Lara (1971: 164), *mach'ay* también significa 'algo que es capaz de adherirse, de pegarse'.

Las acepciones y significaciones próximas al término quechua 'culebra', *machajwa*, concuerdan con el personaje del relato: el amante culebra surge de un hueco, de una cavidad bajo la piedra de moler, su guarida forzosamente pasajera; es sinuoso, provoca pasión, es seductor, «se pega», está al borde del mundo conocido, donde todo acaba y donde se renueva la vida. Él, la pasión que despierta, es el germen de la vida, de la vida adulta, pues gracias a él la niña se convertirá en mujer.

También concuerdan con el relato ciertas costumbres. La culebra macedada en alcohol es considerada un revitalizador sexual masculino. La grasa de serpiente es un ungüento de múltiples bondades curativas, regenerativas. Esto en los medios populares limeños. El folclorista Amador Híjar Soto (1964: 147) afirma: «Por muchos lugares de nuestra selva, existe esta creencia que toda persona que lleva consigo los ojos de alguna serpiente, tiene gran poder de magnetizar a la persona que desee. Los hombres la usan para conquistar amores, emprender negocios, y otros la usan para huir de sus enemigos [...]». Las culebras son percibidas como longevas, viven indefinidamente. Esta cualidad supuesta se aviene con la función de renovación de la vida que está implícita en el cuento que hemos revisado y tiene relación con la prosperidad familiar.

Jesús Lara define la palabra *illawi*: «Culebra de dorso negro y abdomen blanquecino que llega a ser domesticada» (Lara 1971: 103). Con la partícula *-illa* se forman términos como *rayo*, *fulgor*, *fortuna*; también «varón gemelo» (Lara 1971: 103), 'tocado por el rayo'. Es uno de los epítetos del dios Viracocha. La culebra *illawi* traería suerte y fertilidad a la casa donde se le

¹⁵ «*Mach'akuy*: [...] Guarecerse de la lluvia o granizo (ya sea en una guarida, junto a la pared o dentro de una casa ajena). *Mach'aqway*: [...] Culebra, serpiente. *Mach'ay*: [...] guarida, cueva bajo las rocas para protegerse de la lluvia», (Cusihuamán 1976: 84).

cría. Por los años de 1970 vivimos un tiempo entre los tucano secoyas, a las orillas de un río tributario del Putumayo. Los anfitriones nos decían que en la techumbre de su gran casa comunal —donde habitaban doce familias nucleares— había una culebra domesticada que protegía la construcción. No preguntamos en qué consistía tal protección; tampoco el nombre secoya del reptil, y ni siquiera lo vimos. Sin embargo, sea cual fuere la protección, la identidad del animal y su existencia real o figurada concuerdan con la culebra, que según Lara los quechuas también domesticaban o domesticaban. La culebra *illawi* trae suerte y prosperidad a la casa; la secoya «protege», quién sabe en un sentido similar a la culebra quechua *illawi*. Finalmente, la *illawi*, y quizá el reptil secoya, así como la costumbre de criarlas en casa, recuerdan a las culebras esculpidas en la entrada de las casas incas, las cuales, según Claudette Kemper Columbus, parecen evocar el poder de germinación y su condición previa, la alianza con la naturaleza.¹⁶

En quechua, *amaru* es una serpiente o dragón mitológico.¹⁷ Con este nombre se conocía el palacio del gran inca Huayna Cápac, *Amarucancho* ('El recinto de la serpiente'). En la tradición oral, Amaru es el personaje —héroe o monstruo— que emerge de la tierra para transformarla... como la culebra amante de la moza, que brota del hoyo que está bajo el batán para que la moza se transforme en mujer.

La *soga*, el *nudo*, el *matrimonio*, *mojón de piedra* y términos afines se dicen en quechua:

Sawa 'enlace, matrimonio'; *saway* 'enlazar, casar' (Lara 1971: 254). *Say hua* 'mojón de piedras' (Lara 1971: 325). *Watumuj* 'casamentero' (Lara 1971: 316). *Wasca* 'soga, cuerda, cadena' (Lara 1971: 315). *Waskey* 'enlazar, echar sogas a un animal' (Lara 1971: 315). También significa 'unir, dominar'. *Watu* 'cordel' (Lara 1971: 316). *Watay* 'amarrar' (Lara 1971: 316). *Wata* año. 'Período de tiempo, año' (Lara 1971: 316). *Wasca* 'embriaguez', 'falo'.¹⁸ «*Quipu*: ñudo, o quenta por ñudos» (González Holguín 1989: 309).

¹⁶ Claudette Kemper Columbus, comunicación verbal.

¹⁷ «*Amaro*: Dragón, serpiente» (González Holguín 1989: 24).

¹⁸ Sentido figurado y considerado grosero.

Estos términos evocan diferentes aspectos de la amante culebra del cuento: su aspecto fálico y su poder (como sogas que enlaza y anuda), la unión, el «matrimonio» (salvaje, que «embriaga») y la piedra que marca un lindero (en este caso, la piedra de moler) debajo de la cual emerge, no para cambiar el mundo como el Amaru pero sí para transformar a una niña en mujer.

El maíz tiene distintos y múltiples valores según el contexto. Los andinos notan un contraste entre el maíz y la patata: consideran el primero femenino y la segunda masculina.¹⁹ A veces el maíz está relacionado con las aventuras amorosas, con la atracción que ejerce la mujer sobre el hombre.²⁰ En el relato, el maíz es el alimento que da la moza a su amante.

Los valores metafóricos de los términos que acabamos de mostrar refuerzan el mensaje que bosquejamos cuando revisamos el texto *La amante de la culebra*:

Para que la mujer llegue a ser tal —para que germine y pueda tener marido e hijos— debe pasar primero por un «matrimonio» con la naturaleza, matrimonio que se da a escondidas de la sociedad.

Este mensaje complementa el de las secuencias narrativas. Asimismo, las relaciones metafóricas señaladas —en torno a la montaña, a los diferentes

¹⁹ El maíz es percibido como un fruto delicado y hermoso. Es la fuente de algunos de los platos más prestigiosos de la culinaria serrana. En contraste con el maíz, la patata es vista como más rústica. En general, según los andinos, es la base de los alimentos menos finos pero que llenan y dan más fuerza. Cuando se trata de una sucesión, se considera en principio que es más apropiado que la mujer herede los campos de maíz y el hombre los de patata. La razón dada es que el cultivo de patata requiere un trabajo rudo y prospera en los espacios de clima más frío, mientras que el maíz crece en climas más benignos, de menor altura; en general, cerca del poblado. Los animales pastan en diferentes tipos de suelo: en los terrenos, luego de la cosecha y también en aquellos que están «en descanso», sin sembrar. No obstante, el ganado paca principalmente en las altas praderas, por encima de los campos de patatas y de otros tubérculos. Por lo demás, los campesinos asocian esas praderas o punas al pastoreo. Son los campos abandonados luego de la cosecha, los que están en descanso y en especial los de puna los más propicios para las primeras relaciones amorosas, las «silvestres».

²⁰ Sobre esta relación entre el maíz y los sentimientos amorosos, ver el capítulo 3.

tipos de serpientes, a la sogá, al maíz— refuerzan el papel y el carácter de los personajes del programa narrativo.

Algunos detalles del cuento permiten situar el relato en unos tiempos y en el marco de una ideología. Los hechos son narrados con un tono realista, como si fueran sucesos verdaderamente ocurridos en el pueblo del narrador. Sin embargo, el lugar adonde la moza es enviada a buscar un remedio para parir se llama Sumakk Marka. Este es el nombre de unas ruinas prehispánicas de la comarca del narrador.²¹ Así, por este detalle, los hechos parecieran transcurrir en el tiempo de los gentiles (época que, según la creencia, fue anterior al surgimiento de la humanidad actual). El batán es finalmente abandonado bajo una cascada. Las cascadas son un lugar donde, *en la actualidad*, suelen morar los gentiles, los sobrevivientes de la antigua humanidad. Hacia el final del cuento, los padres afirman que la culebra no era hombre sino demonio; de esta manera este relato se relaciona al parecer con la creencia en los demonios, idea que forma parte de la tradición católica. Así, estos detalles específicos aluden a dos acervos —la creencia en los gentiles y en los demonios—, uno amerindio y el otro cristiano.

Los sucesos del relato se sitúan en dos tiempos: durante la gentilidad prehumana y en el de la humanidad actual. Sin embargo, esta duplicidad no forma parte del argumento. El cuento trata de unos asuntos vigentes y reales: la desconfianza hacia el forastero, los riesgos de los amores furtivos y «salvajes» de la primera juventud, el paso de la adolescencia a la madurez.

En la misma colección de cuentos publicada por José María Arguedas hay un relato que trata también de las relaciones entre una moza y un amante animal. En este segundo relato, la función de amante natural la cumple un cóndor:

²¹ Arguedas señala que «Existen las ruinas de este pueblo» (Sumakk Marka) (Arguedas 1949: en nota, 101-104).

La amante del cóndor (quechua del Cuzco)

Esta era una joven cuyos padres vivían aún. Era una jovencita de hermoso rostro.

Un día sus padres la enviaron a cuidar el ganado. Y desde entonces la mandaron diariamente a cumplir esa tarea.

Cierto día cuando estaba vigilando el ganado, se le acercó un señor. Era un caballero elegantemente trajeado, vestido de montar. Sus pantalones le daban un aire enérgico y muy varonil; tenía grandes polainas que le protegían las piernas, como a los ganaderos de la estepa. Lucía un collar de oro ajustado al cuello; y el más hermoso *chullo* [gorra] le cubría la cabeza.

El apuesto viajero dijo a la joven:

—Sé mi amante.

—Bueno —contestó la joven.

Y la doncella recibió la palabra del viajero. Así concertaron su amor. Desde entonces, durante muchos días, el joven venía a buscarla en el mismo sitio. Pero ella no informó a su padre ni a su madre de las visitas que le hacía el caballero desconocido. Solo en el corazón guardaba su historia. Y de este modo, sin que nadie conociera su suerte, llegó a la gravidez.

El hombre vestido de viajero era el cóndor, que tomó la apariencia de un caballero elegante para conquistar a la doncella. Por eso, la joven solo veía en él a un señor, a un *werakkocha* [señor]. Pero, encontrándose en tan grave estado, le dijo:

—He concebido un hijo tuyo. Ahora debemos irnos a tu casa o a la mía. Yo no puedo descubrir mi estado ante mis padres, ni puedo hacer que te conozcan porque he vivido para ti sin que ellos lo supieran.

Al oír la noticia el caballero le contestó:

—Iremos a mi casa. Mañana te cargaré hasta allá. Ahora vete a tu casa. Mañana traerás tus cosas, sin que se enteren tus padres. Vindrás arreando el ganado, como todos los días.

—Bien —dijo la joven, y se marchó, bajando la montaña, hacia su casa. Era el anochecer.

Silenciosamente, y llevándose todas sus cosas, la joven arreó el ganado, al amanecer, hacia la montaña donde la esperaba su amante. Furtivamente, sin que su padre ni su madre se enteraran. Y así, cargada de todos sus objetos personales, esperó en la cumbre de la montaña.

Hasta el medio día se hizo esperar el cóndor; a esa hora apareció con su aspecto de caballero. Y preguntó a la joven:

—¿Conque ya viniste? ¿Y te acordaste de traer todas tus cosas?

—Sí, aquí he venido; y he traído cuanto tenía.

Entonces convinieron en irse.

—Espanta ahora el ganado hacia tu casa. Tus padres verán las bestias y las arrearán. ¡Anda ligero! Haz lo que te he dicho, y vuelve enseguida —ordenó el cóndor.

La joven obedeció, corrió hacia el ganado y lo llevó hasta la falda del cerro, ante la vista de su hogar paterno; allí espantó a las bestias y volvió corriendo. Apenas llegó, le dijo el cóndor:

—Ahora voy a cargarte.

La condujo hasta unas rocas, y allí le advirtió:

—No has de abrir los ojos, los cerrarás duramente. Si los abrieras, te soltaría.

Y así, cerrando duramente los ojos, la joven se echó sobre las espaldas de su amante. Entonces el cóndor alzó el vuelo. Ella no veía nada; solo oía como el golpe del viento sobre unas grandes alas. No sentía nada que pudiera hacerle pensar que caminaba. Pero ya habían subido muy alto por los aires. Ahora solo percibía un suave balanceo, como si recordara que su amante flotaba en el sueño.

Y volaban, volaban por los cielos; al caer la tarde, llegaron a un espantable abismo de rocas. Allí tenía el cóndor su guarida. Cuando el amante descargó a la joven y esta abrió los ojos, se encontró en una cueva solitaria. Miró hacia arriba y vio que la cumbre estaba lejana, sobre un precipicio de granito; cuando contempló el fondo de la quebrada, vio que era un abismo oscuro, una hondura negra y silenciosa pesada de horror.

Viéndose sola a la entrada de la cueva, en tal sitio, lloró:

—¡A qué habré venido! —decía

No había sino huesos semidescarnados y trozos de carne desparramada en el interior de la cueva. Allí durmieron.

A la mañana siguiente le dijo el cóndor:

—Espérame sentada, aquí mismo.

Emprendió el vuelo y se fue.

Abandonada, en el gran silencio, ella lloró inconsolablemente. No tenía ni qué cocinar, ni qué comer en esa cueva. Y tuvo que quedarse sentada, esperando.

—¡Qué será de mí! ¡De saber esto, no habría venido nunca! —decía.

Muy al atardecer del día llegó el cóndor trayendo carne; y tuvo que cocinar. Cerca de la cueva había una pequeña corriente de agua; caía en un chorro

cristalino y formaba en las rocas una fuente muy limpia. De allí sacaba agua la amante del cóndor.

Y todos los días transcurrían iguales. El cóndor solía irse siempre; muchas veces tardaba tres o cuatro días en volver, entonces traía carne de animales muertos, carne descompuesta.

Llorando vivía la joven. Hasta que dio a luz. Lavaba los pañuelos y la ropa del niño en la pequeña fuente, al pie del chorro cristalino. Cocinaba la carne que traía el cóndor; y ciertos días no tenía ni aún los restos de animales muertos que le traía su amante.

Mientras tanto los padres de la joven también lloraban

—¡Qué habrá sido de nuestra hija! ¡Dónde, dónde habrá ido! —decían.

Nadie sabía que ese viajero, el cóndor, la había raptado.

—La tierra debe habérsela llevado; o es que alguien la ha perdido —se lamentaban los padres; y lloraban.

Hasta que un día, cuando la madre estaba sollozando tras la huerta de su casa, apareció un picaflor (*kkenti* en quechua); empezó a dar vueltas alrededor de su cabeza...

[A partir de esta parte del relato se introduce la figura del picaflor. Es el animal que da la competencia y los medios para que los padres recuperen a la hija y maten al «yerno». Entre el picaflor y el cóndor se entabla una serie de luchas y de tretas en que siempre gana el animal que auxilia. Así se desarrolla una larga secuencia que podría ser analizada como una unidad. Por su extensión y relativa autonomía, no la reproducimos. Retomamos el relato cuando, gracias al picaflor, los padres han recuperado a la hija y el «yerno» va a buscarla; pero en vez de recuperar a su «esposa», cae en la trampa que el picaflor ha dicho a los padres que deben hacer].

La mujer obedeció al pajarillo. Llenó un tinajón con agua hirviendo. Luego cubrió el depósito con una manta. Y el tinajón parecía un cómodo asiento. En ese momento el cóndor entraba a la casa. Y era verdad: tenía los ojos irritados, rojos y encendidos. Pero estaba altivo, fastuoso y elegante.

—Permitidme que entre, que os visite —dijo— ¿Ha llegado ya vuestra hija? ¿Ya sabéis que se vino? —preguntó.

—No mi señor. Ninguna hija mía ha vuelto a esta casa ni ha llegado —contestó ella.

—¡No! —insistió el cóndor—. ¡Aquí está! ¡Sé que ha llegado! —exigió. La hizo responsable.

La mujer accedió amablemente y le dijo:

—Sí, mi señor. Es cierto. Ahora mismo voy a entregársela. Pero pasad aún, descansad y sentaos un instante. Y diciendo esto, lo guió hasta la habitación. Y el cóndor entró a la casa.

Así lo condujo hasta el tinajón, y le dijo:

—Tomad asiento en este humilde poyo, sobre esta manta.

El cóndor se sentó. Se hundió en el tinajón; su cuerpo sonó en el agua. Entonces la mujer lo empujó más con un gran palo; lo rellenó en el fondo del tinajón. Y le echó encima varios cántaros de agua hirviendo. El cóndor era ya como una pobre gallina, ya ni sus plumas eran plumas. El cuerpo pelado y blanquecino; sus piernas, sus alas, su cuello y la barriga implumes; parecía un gallo viejo desnudo. Su aspecto de gran señor solo había sido de apariencia. Sin embargo, fue un cóndor verdadero.

Los padres, la hija y el nieto podían vivir ahora juntos y tranquilos. Su angustia y sus penas se convirtieron en alegría, en verdadera felicidad. Y de ese modo, aún hasta hoy, perdura esa alegría en un pueblo muy lejano, muy lejano.

(Arguedas, José María. *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Editorial Huascarán, 1949, pp. 131-144. La versión en quechua fue publicada por Lira, Jorge A. *Cuentos del Alto Urubamba*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1990. También trae la misma versión castellana que reproducimos. Van entre corchetes nuestros comentarios o aclaraciones).

En este cuento el cóndor es el amante como en el anterior fue la culebra. Cada uno tiene la función de ser el iniciador *natural* de la moza. Comparten rasgos similares: son forasteros y atractivos para la joven. Ambos están relacionados con la montaña —*orcco*—, término y espacio que se vinculan con lo macho, en principio, animal. El embarazo marca en ambos casos la declinación del amor silvestre. Sin embargo, también hay algunas diferencias de detalle en los escenarios de la pasión y en la actitud de la moza hacia su «hombre».

Cuando la culebra se entera que la moza está embarazada, decide que se trasladen a un escondite en la casa de la joven. En relación con el lugar de encuentro anterior —la montaña—, implica un paso hacia el mundo de la cultura. El embarazo en *La amante del cóndor* produce un efecto inverso: la pareja se marcha a un lugar más lejano, a la cima de unas altas montañas, al nido del cóndor. En esa guarida, el cóndor y su amante se alimentan de

carne fresca o podrida que la muchacha cocina; mientras que la otra amante alimenta a la culebra de maíz molido, es decir, crudo. Esta diferencia de alimentación pareciera contradecir el segundo escenario de la pasión con la bestia:

La amante de la culebra. Segundo escenario de la pasión: un escondite en casa de los padres de la muchacha (es decir, un acercamiento al mundo social) y una alimentación precocida, esto es, natural.

La amante del cóndor. Segundo escenario de la pasión: un nido en las altas montañas (o sea, un alejamiento del mundo social mayor que el primero, que era un lugar de pastoreo) y una alimentación cocida, esto es, cultural.

La moza de la culebra es una amante fiel y trata de oponerse a que maten a su pareja. En cambio, la otra muchacha se siente decepcionada desde que llega a la guarida de su hombre-cóndor. Añora su casa paterna y escapa en cuanto puede.

La moza de la culebra aborta a una multitud de culebritas al gritar de pena y de dolor ante el asesinato de su marido. La otra muchacha tiene con el cóndor un hijo —humano— con el cual huye. No se dice si la muchacha se sintió aliviada cuando mataron al cóndor; es de suponer que así fue, dado el rechazo que llegó a sentir por ese animal.

Las culebritas son eliminadas y en cambio el niño es conservado. Esto es, a pesar de los sentimientos de ambas jóvenes: a la que ama al padre, le matan a sus hijos; a la que no, lo conservan. En el primer relato hay un aborto y en el segundo un parto. En un caso ella no podía parir; en el otro, ella pare, al parecer sin problemas. Se diría que el rechazo a la bestia humaniza al hijo; y al contrario, el aferrarse a la bestia animaliza a los hijos. Lo humano y socialmente viable es, entonces, rechazar lo más pronto posible al animal.

En cuanto al final de ambos amantes bestiales, hay una notable diferencia. La culebra es matada a golpes de machete y de garrote. Es trozada y enterrada. En cambio, el cóndor es hervido en una olla hasta quedar como ave de corral cocinada. Esa manera de matar al cóndor, hirviéndolo, parece subrayar el fin de la vida salvaje y, en consecuencia, el inicio de la vida de la

muchacha como mujer y sujeto perteneciente al mundo de la cultura, al mundo «cocido». En cambio, la dispersión del cuerpo de la culebra y de las culebritas sugiere la posibilidad de que esta historia se repita: como veremos más adelante, un cuerpo trozado siempre puede recomponerse y retornar.

El programa narrativo de ambas historias es similar. El mensaje que sugiere también: para ser mujer, una muchacha debe pasar por un amor salvaje; y para lograrse como persona, hay que acabar con ese amor que encarna el matrimonio con la naturaleza. Los dos cuentos y sus programas narrativos encierran unos comentarios sobre la iniciación a la vida adulta de la mujer.

En *La amante de la culebra*, quien da la competencia a los padres para acabar con el «matrimonio» salvaje es el adivino y los auxiliares son la gente del pueblo. En *La amante del cóndor*, es el picaflor. La adquisición de esa competencia —la revelación a los padres de la desdicha de la hija, los medios para escaparse, los consejos para matar al amante— es dada por el picaflor. Tal adquisición sirve para desarrollar una larga digresión en que se cuentan las tretas de la avecilla y cómo cae en ellas el cóndor. Es una lucha entre la astucia del pequeño y la fuerza del grande ingenuo. Este tema —la lucha entre un animal débil e ingenioso y uno fuerte pero incauto— constituye el argumento de numerosos cuentos amazónicos, andinos y de origen hispano.

Que la moza de la culebra o del cóndor no dé a conocer su aventura a los padres y que esta transcurra en secreto y a espaldas de la sociedad no es extraordinario. Refleja una práctica social común y frecuente, y el escenario también lo es: los lugares solitarios donde pace el ganado, los yermos y el escondite en la propia casa de los padres.²²

Por el contexto sabemos que el cóndor y la culebra son percibidos como marcadamente masculinos. Se cree que el cóndor es longevo como la culebra. Hemos visto que la culebra —las diferentes clases de culebras y serpientes— tiene unas cualidades particulares: es fálica, ondulante, pegajosa, trae suerte, la renovación de la vida y hasta es guardiana del hogar. Pero en la

²² Sobre los amores primeros y furtivos, véase Ortiz Rescaniere 2001.

vida cotidiana, cualquier tipo de culebra o de serpiente que se encuentre en el campo, por sorpresa, es percibida como un animal peligroso y hasta repugnante. En los Andes hay serpientes venenosas. La gente atribuye al cóndor unos valores diferentes. Es un animal venerado por los andinos. También es varonil y además cuenta con unos atributos que complementan esa cualidad: los cóndores tienen un jefe que los dirige y los reúne en asamblea. Hay quienes piensan que los cóndores van a misa en el cielo. El cóndor es el emisario del espíritu de la montaña o lo personifica; castiga con granizo o matando el ganado de quienes no veneran las altas cumbres. Por lo mismo que castiga, su presencia cerca de una casa anuncia desdichas para la familia que en ella habita o la muerte de alguno de sus miembros. Y por cierto, en los cuentos suele ser el enamorado que inicia a la joven pastora. Las plumas de cóndor, su cuerpo disecado, forman parte del vestuario de los danzantes en las grandes ceremonias. En el último capítulo revisaremos otras narraciones en las que el amante cóndor no termina tan mal como el del cuento que hemos presentado. Entonces, apreciaremos algunos de los valores que los andinos atribuyen a esa majestuosa ave.

El que una moza se enamore de un animal es el tema de unos relatos amazónicos. Sin embargo, cada cuento introduce unos matices y otros temas, a la vez que comparte, en diferente grado y con variantes, el programa narrativo y los mensajes de *La amante de la culebra* y *La amante del cóndor*.

CAPÍTULO 2

Un gusano como consuelo

Unos relatos amazónicos: la amante de la lombriz. Un placer solitario daña los campos y otro los fructifica. Un gusano que es una plaga del maíz que se muele. Un gusano clítoris. Una lombriz plaga de las hojas de yuca. Una lombriz y una abuela transformadas en antepasados. El tema del matrimonio con la naturaleza. Un pájaro o una mosca en vez de lombriz. Lombrices y larvas dadoras de bienes culturales. El amante de la sirena boa.

No hemos encontrado en la Amazonia occidental un cuento que trate de un amor primerizo y efímero con una culebra terrestre¹ o un cóndor. Sin embargo, los hay que también versan de un amor adolescente y secreto, pero el amante silvestre es una lombriz. Como los cuentos de la culebra y del cóndor, comentan un aspecto de la iniciación a la vida adulta. Estos relatos sobre la amante lombriz añaden otros asuntos: los amores salvajes con un gusano están ligados a la masturbación y a los deseos sexuales frustrados o no realizados. Son relatos populares y forman parte del repertorio de diferentes grupos lingüísticos: jíbaro, pano, cahuapana, quechua...

Los jíbaro aguarunas distinguen en sus narraciones al menos tres tipos de lombrices:

La lombriz *waga* es el gusano que se transformó en el clítoris de las mujeres. En los cuentos sobre la amante de la lombriz, el *waga* está asociado a una plaga de la yuca —el cultivo de la yuca y su transformación en alimen-

¹ Como veremos más adelante en este capítulo, lo que sí hay son cuentos acerca de los amores entre una culebra acuática o una sirena y un humano.

to son labores femeninas—. Se lo relaciona con la masturbación femenina y con las secreciones vaginales sucias. Según los relatos, al *waga* se lo mata a palos.

La lombriz *kajip* aparece cuando una muchacha muele maíz. Se dice que si una mujer da a luz un hijo muy moreno «es porque ha estado con el *kajip*». Este gusano también tiene una relación con la masturbación femenina. Se lo mata con agua caliente.

El gusano *nampich* está asociado al acto de moler y amasar maíz, y también a las dificultades de conseguir novio; por ejemplo, si están escasos porque hubo guerra. Se lo mata con agua caliente.

Revisaremos algunos de los cuentos que tratan de las relaciones entre una mujer y alguno de estos gusanos:

La amante del gusano Nampich (jíbaro aguaruna)

Una joven deseaba tanto estar con un hombre que se entregó al gusano Nampich. Cuando ella molía maíz, se sentaba justo sobre el hueco donde se escondía Nampich. El ruido rítmico que hacía al moler era su llamado. Entonces, Nampich salía, brotaba del hueco. Todo húmedo de deseo, se introducía en el sexo de su amiga. Así se amaron hasta que ella quedó preñada.

Parió a un nene de piel oscura. La abuela y la joven madre cuidaron al pequeño hasta que empezó a gatear.

Un día, la abuela del morenito mandó a la madre al huerto de yuca. La madre, al despedirse, recomendó a la abuela que lavara al pequeño con agua fría, no tibia. Por malicia o por olvido, la abuela lo bañó con agua tibia. Al bañarlo, el pequeño se convirtió en una multitud de gusanos *nampich*. La abuela mató a todos los que pudo.

Luego buscó la guarida del amante. Hirvió bastante agua y la vertió al hueco. Al regreso, la abuela la regañó: «No estabas con hombre. Te entretenías con gusano. Y has parido gusanos».

Ella lloró por sus hijos desaparecidos. Después, se enjugó las lágrimas y se puso a moler maíz, a menearse y a hacer el ruido rítmico que era el llamado de amor. Pero el enamorado no salió. Entonces se puso a llorar a gritos. Su madre la insultó: «¡Sinvergüenza! ¡Te lamentas por un animal cuando debieras sufrir por un hombre!».

Por eso no es bueno que las madres permitan que sus hijas muelan y amasen maíz sentándose en el suelo, directamente, rozando así su sexo con la tierra.

(Resumen nuestro a partir de dos textos: García-Rendueles, Manuel. «*Duik Múnn...*». *Universo mítico de los aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979, tomo I, pp. 450-456 y Akuts Nugkai, Timías y Jeanne Grover (recopiladores). *Historia aguaruna* (primera etapa). Instituto Lingüístico de Verano, 1977, tomo II, pp. 131-134. En el mismo volumen del libro de García-Rendueles se encuentra un relato sobre la amante del gusano *kajip* similar a *La amante del gusano Nampich*).

Se puede resumir el texto de *La amante del gusano Nampich* en secuencias narrativas:

1. **Inicial:** 1. Una joven (entonces, soltera) molía maíz. 2. Sale una lombriz negra del hueco del lado del mortero. 3. Se vuelven amantes a escondidas. (Comentario: relación secreta, placer solitario, parcial y salvaje).
2. **Tópico 1:** 1. Embarazo 2. Pare a un nene negro. 3. La madre de la joven no sabe quién es el padre. 4. Lo crían hasta que empieza a gatear; entonces...
3. **Tópico 2:**
 - a. La joven va a la chacra de yuca. (Comentario: un paso hacia la vida adulta). Recomienda a su madre, y ahora abuela, que cuide al niño y lo bañe con agua fría, no tibia.
 - b. La abuela barre la casa.
 - c. Baña al niño con agua tibia. Este se convierte en lombrices que la abuela mata. Así descubre quién es el repugnante padre. Lo mata con agua caliente.
4. **Final:** la joven pierde a su amante e «hijos»: no eran verdaderas personas.
5. **Moraleja:** los padres deben evitar que sus hijas muelan maíz colocando su sexo directamente en el suelo.

Estas secuencias tienen un parentesco con *La amante de la culebra*: una moza se entrega en secreto a un animal rastrero; va a parir o tiene un hijo; los

padres o la madre de la moza descubren con quién convive; el animal y los hijos son aniquilados por la madre o los padres de la moza.

El reparto de los sujetos y de los objetos de *La amante del gusano Nampich* es el siguiente:

S1 (sujeto de estado): la mujer.

Ov (objeto valor): el placer con hombre.

Om (objeto modal): el gusano; los hijos gusanos.

So (sujeto operador): la madre, la mujer.

Esos personajes y objetos, así como sus acciones y estados, se organizan en un programa narrativo:

$$[(S1 \cup Ov) So \Rightarrow \{(S1 \cap Om) \rightarrow (S1 \cup Om)\} // (S1 \cap Ov) //]$$

Hemos puesto entre barras la situación final porque no es explícita, aunque es la consecuencia tácita del relato: quería tener marido humano, es decir, una satisfacción adulta, plena, y por eso se entregó a un gusano. El haberse liberado del gusano parece indicar que ahora sí está en condiciones de disfrutar el tener marido. Si ya no hay gusano es porque hay marido humano y al revés; cuando no hay placer pleno, hay consuelo.

Teniendo en cuenta la armazón que según Greimas tienen los cuentos tradicionales, el texto sobre el gusano Nampich puede ser dividido en las siguientes secuencias narrativas:

Contenidos	Contenido inverso			Contenido puesto	
	Contenido correlato	Contenido tópico	Contenido tópico	Contenido tópico	Final
Secuencias	Inicial La moza quiere tener marido	Tópico 1 Amante gusano	Tópico 2 Preñez, hijo, crianza	Tópico 3 Muerte del amante e hijo(s)	Final [Ahora la mujer puede tener marido o lo tiene]

La situación final es implícita. La muchacha quiere tener marido, por eso se entrega a un gusano; desaparecido el gusano, ¿puede tener marido? La afirmación solo es posible si se tiene en cuenta que los relatos como *La amante de la culebra* sí establecen esa relación de manera explícita: culebra, entonces sin marido; desaparece la culebra, entonces hay marido. Muchos cuentos no explicitan uno de los dos estados. Tal podría ser el caso de *La amante del gusano Nampich*. La muchacha quería tener marido y (porque no lo conseguía) se entretuvo con el gusano Nampich; luego desapareció el gusano (porque consiguió marido). Esta sería la consecuencia lógica si nos ajustamos a la fórmula de *armazón* que da Greimas. Por estas consideraciones nos inclinamos a pensar que ese estado final lo sobrentienden el narrador y el escucha.

Señalemos algunas de las metáforas empleadas en el cuento *La amante del gusano Nampich*:

• *Agua fría (cruda, de río)/agua tibia (hervida)*. El agua fría parece estar asociada a la naturaleza, contamina, contagia con parásitos (gusanos), produce una enfermedad que se parece a un embarazo. El agua «cruda» no es bebida por los adultos; tampoco por los niños... aunque a veces sí lo hacen. En cambio, el agua hervida está asociada a la cultura, no contamina con parásitos, la beben los adultos y los niños. El fin de la lombriz y de sus hijos sugiere que el amor salvaje debe ser «cocinado», pasado por el agua hirviente de la cultura.

• El cultivo de la chacra de yuca es presentado como una actividad opuesta al amor salvaje: es labor de la mujer adulta y es un arte de la cultura. La partida de la joven madre a la chacra motiva el fin del amante salvaje y de sus vástagos.

• El moler, el amasar maíz son labores femeninas. Antecedentes al «hervor» de la chicha (o a la fermentación de la cerveza de maíz), a la cocción del maíz. En ese sentido, son tareas de precocción. La niña y la bestia en su pasión están «crudos» o «precocidos». El maíz precocado es como la sexualidad salvaje. El maíz que se muele, que se amasa antes de fermentar, es como la niña que se inicia antes de tener marido humano.

El cuento sugiere un mensaje: el individuo es adulto y está integrado a la sociedad en la medida en que tiene cónyuge humano. Para eso hay que estar iniciado sexualmente. Se debe pasar por una etapa previa de sexualidad salvaje o de *matrimonio con la naturaleza*.

Según una narración que trata de los amores entre una moza y el gusano Waga, el clítoris se origina a partir del amor entre ellos. En *La amante del gusano Nampich* no se menciona el clítoris pero sí el placer sexual sin hombre, disfrute que procura el gusano. El placer solitario que brinda el gusano es equiparable al amor salvaje: enferma pero puede ser un preámbulo del amor adulto. También suele ser un sustituto si no hay hombre. Veamos dos variantes del relato *La amante del gusano Waga*:

La mujer y el gusano Waga (primera versión, jíbaro aguaruna)

Antiguamente, había hombres que no querían tener relaciones sexuales con sus mujeres. Por eso el gusano Waga hacía lo que los hombres desdénaban.

Una mujer estaba con un *waga* hasta que salió preñada de él.

Cierta vez ese gusano retornaba de la chacra. A modo de leña, traía unos palitos que había mordido, tal como lo hacen las hormigas *weéek*. Al verlo, la «suegra» del gusano le aporreó el cuello. Este se incorporó y luego se quejó a su mujer: «Mi suegra me ha golpeado. Ahora, ¿cómo podré acarrear la leña para la cocina?».

La mujer fue donde su madre y le preguntó:

—¿Has golpeado en el cuello a un joven que traía leña?

—¿Quién te lo ha dicho?

—Un joven que estaba en la chacra de yuca.

—No he golpeado a nadie. Solo aplasté contra el suelo a un gusano *waga*. Lo dejé medio enterrado pero no llegué a matarlo.

—Entonces, es verdad lo que me dijo el joven.

La mujer quedó embarazada del gusano. La madre preguntó a su hija: «¿Quién es el padre que te hace sufrir así?». Mientras esto decía, el sexo, los muslos de la muchacha se manchaban de negro; eran los excrementos de los gusanos. «Ahora, vete a la chacra».

La mujer regresaba tarde de la chacra pues se entretenía con su gusano.

Al fin sospechó la madre. Siguió a la chica. La espío en la chacra. Entonces vio que los gusanos *waga* comían las hojas tiernas de la yuca y luego retornaban a

introducirse en el sexo de su hija. La mujer los sorprendió. Entró en la chacra y mató a cuantos gusanos pudo. Con gran esfuerzo, la madre logró terminar con todos los gusanos que tenía su hija en la barriga.

La mujer y el gusano Waga (segunda versión, jíbaro aguaruna)

Un joven se acercaba todas las noches a la cama de una mujer. Pasaban la noche jugando juegos de amor.

Su madre le preguntó:

—¿Con quien pasas tus noches?

—Con un hombre que viene con su corona y su falda nueva; es varonil. Viene pintado para nuestra fiesta. Con él paso mis noches.

—Quiero conocerlo.

Cierta vez, la madre estaba labrando en la chacra de yuca y encontró a un gusano *waga* que cargaba una hoja de yuca. La madre lo golpeó a la par que se lamentaba: «Si fueses persona me traerías leña y no hojas como los parásitos *waga*».

Cuando esa noche el joven se metió a la cama de la muchacha, se quejó: «Tengo el cuerpo adolorido pues tu madre me golpeó esta mañana». Al día siguiente, la mujer dijo a su madre:

—¿Por qué golpeaste al hombre que me visita todas las noches?

—Yo no he golpeado a hombre alguno. Solo aplasté a un gusano en la chacra. Esta noche quiero conocer a tu amigo.

Aquella noche la mujer mantuvo despierto a su compañero hasta muy tarde. Cuando amaneció le dijo: «Amigo, márchate».

Otra noche, el joven, en forma de gusano, recorrió el sexo de su amiga y se puso a chupárselo. La chica gritó a su madre:

—¡Ay, un gusano me chupa!

—¿No dices que es hombre quien visita tu lecho? ¿Por qué dices que te chupa un gusano? —Y acercándose, tiró al suelo al gusano y lo hizo pedazos. Pero quedó un trocito pegado al sexo de la mujer y ahí se puso tieso. Ahora, ese es el clítoris de las mujeres.

Luego de un tiempo, la mujer parió en la chacra a unos gusanos *waga*. Ni bien salían del cuerpo de la mujer, reptaban hasta las hojas de yuca para comérselas. La madre de la joven mató a muchos *waga*. Pero algunos pudieron escapar. Ese es el origen de los gusanos *waga*.

(Ambas versiones fueron elaboradas a partir de los textos correspondientes en García-Rendueles, Manuel. «*Duik Múnn...*». *Universo mítico de los aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979, tomo I, pp. 443-455).

La primera versión del relato sobre el gusano Waga explica la causa de la entrega al animal: el desinterés del hombre por la mujer. En la segunda versión no se expone la razón de la actitud de la muchacha. Las dos versiones presentan a una joven que se complace con un gusano como lo haría con un hombre. Este gusano da placer, una suerte de amor sin compañero humano: se podría decir que ese «amor» consiste en una autosatisfacción con el clítoris. En la segunda versión, el «amante» —es decir, el gusano Waga— es descrito como un joven de aspecto varonil y atractivo. En esta versión, el clítoris se origina de un resto del gusano Waga. También es la causa de la plaga actual de esos bichos en los sembríos de yuca. El *waga* actual viene a ser un preclítoris; y por cierto, el clítoris es una ex lombriz *waga*. Esta relación entre la insatisfacción con el hombre y la plaga coincide con una idea general y difundida en la Amazonia occidental: el estado de una obra —como la chacra de yuca— refleja el estado de las relaciones sociales y afectivas hogareñas; a mayor entendimiento conyugal, mejores serán las yucas que cultiva la esposa. Una plaga de *waga* es una manifestación de que algo anda mal entre la dueña del sembrío afectado y su marido, algo relacionado con la satisfacción de la mujer y con los deberes del marido al respecto.

El relato del gusano Waga (tomando en cuenta ambas versiones) muestra, entonces, unos valores asociados: la autosatisfacción sexual femenina, el clítoris y la plaga de gusanos de los cultivos de yuca. El cuento de Nampich no es explícito al respecto. Sin embargo, la falta de hombre es sustituida por uno figurado, el gusano. En ese sentido, es una suerte de autocomplacencia femenina; es una situación percibida como negativa, que debe terminar. En ambos casos, la falla es del varón: por estar ausente o por ser indiferente o ineficiente con la mujer.

El reparto de los sujetos y de los objetos del mito *La mujer y el gusano Waga* es el que sigue:

Sujeto de estado (S1): la mujer.

Objeto valor (Ov): la relación conyugal, sexual y satisfactoria con un hombre.

Objeto modal (Om): el gusano amante y quizá también sus hijos.

Sujeto operador (S3): la mujer y su madre.

El cuento de Waga (primera versión) tiene la misma estructura que la historia de Nampich; el programa narrativo y las secuencias son similares. La secuencia final también sería tácita: la mujer al parecer está en capacidad de tener marido, puesto que los gusanos desaparecieron. Waga (primera versión) y Nampich tienen un mismo objeto valor, la satisfacción y el amor con un hombre. La carencia de ese valor explica la entrega al gusano:

Waga: porque los hombres no querían tener relaciones sexuales con las mujeres.

Nampich: porque una mujer deseaba mucho tener relaciones con un hombre.

A diferencia de los dos relatos anteriores, la segunda versión de *La amante del gusano Waga* tiene una dimensión mítica. Explica el origen de los gusanos *waga* y del clítoris. Ambos se producen por la falta de satisfacción con los hombres. Esta segunda versión tiene el mismo programa narrativo y la misma división de secuencias que los dos relatos anteriores. La secuencia final también está omitida.

Tal dimensión mítica implica una situación inicial tácita en el relato: *antes* las mujeres no tenían clítoris y no había plaga de gusanos; *ahora* las mujeres tienen clítoris y hay plagas de gusanos. *Antes* los hombres eran indiferentes; *ahora* no. Esos *antes* y *después* míticos no afectan la estructura narrativa de esta versión. El programa narrativo de Waga (segunda versión) tendría este matiz importante: el estado inicial es la insatisfacción total; y el estado final, la satisfacción parcial o imperfecta. Por lo demás, el programa narrativo de Waga (ambas versiones) sería el mismo del cuento de Nampich y de *La amante de la culebra* (como se recordará, solo en este último cuento la situación final es explícita):

$$[(S1 \cup Ov) S3 \Rightarrow \{(S1 \cap UOm) \rightarrow (S1 \cup Om)\} (S1 \cap Ov)]$$

El objeto valor de estos relatos supone una percepción de la relación entre el sexo y la sociedad. La satisfacción plena de la mujer se alcanza con el hombre; gracias a esa relación de pareja, la mujer se integra a la sociedad. Más adelante veremos unos cuentos que afirman lo mismo acerca del hombre: sin la vida hogareña y marital con mujer, no hay plenitud. El placer solitario (el gusano, el clítoris —que los nativos vinculan con la masturbación femenina—) no es social ni ideal. Sin embargo, encontraremos relatos en los que se cuenta que no siempre se alcanza ese estado feliz en el cual sexo y sociedad armonizan.

El sujeto de estado es el mismo en los tres relatos: una mujer sin hombre se entrega al placer solitario, no social, con una culebra o una lombriz. Pero justamente por hacerlo es luego liberada de ese «vicio» y está, entonces, en condiciones de lograr una relación humana plena, social.

El sujeto operador (S3) adopta distintas figuras: la mujer que toma o se deja tomar como amante de un animal; o también su madre, los padres. El objeto modal (Om) es la culebra, el gusano, el placer solitario que procura. El animal debe ser amante, luego padre y, finalmente, morir con sus hijos para que de ese modo la joven pueda tener marido.

En el mito del *waga*, la aventura de la mujer explica el origen de dos manifestaciones del placer solitario: una plaga de gusanos (que ataca los cultivos de las mujeres insatisfechas) y el clítoris (que los nativos asocian a la masturbación femenina). El mito del *waga* (segunda versión) explica el origen de esas dos marcas o fallas del placer femenino.

El mito del *waga* (segunda versión) relaciona como pares opuestos el placer social con el placer solitario. Plantea la posibilidad *actual* de una realización satisfactoria y social, y de otra imperfecta y asocial: si no hay cónyuge o este es incompetente, ahí están el animal y la pasión secreta. Estas inclinaciones opuestas coexisten y caracterizan la condición actual del individuo: entre su inclinación dominante por definirse como ser social y la tentación o el recurso a la animalidad o a encerrarse en sí mismo.

Un mito quechua amazónico plantea que la insatisfacción sexual de la mujer ocurría en un tiempo primordial, cuando aún «la Tierra no tenía nombre». Tampoco había hombres como los de ahora, por eso las mujeres se entretenían con los gusanos.

Una mujer que el gusano de yuca embarazó (quechua del Pastaza)

Había una mujer que iba sola a la chacra para sacar camotes. Estando allí, esta mujer conoció a un hombre. Este hombre le dijo: «Ven, vamos a hablar». Esa mujer se acercó al hombre y él dijo: «Ven a vivir conmigo», le dijo así esa mujer. Ella quiso vivir con ese hombre. En aquellos tiempos, no había hombres como los que hay hoy en día. Esa es la razón por la cual la mujer quería a ese hombre por marido.

Después de eso, la mujer quedó embarazada de ese hombre y se puso tan panzona que no podía ir a ningún lugar. Entonces, la madre preguntó a su hija: «¿Quién te embarazó así? ¿Fue una persona? ¿Fue un demonio? Dime, hija mía, no te escondas de mí». La hija contestó escondiéndole con quién realmente convivía: «Sí, un hombre conversó conmigo,² cuando nos conocimos en uno de los cantos de la chacra». Otra vez la madre preguntó: «¿Fue realmente una *persona* o un demonio?».

Al otro día, cuidó de su hija embarazada en el lugar donde se está quedando. Encontró a su hija tendida en medio de la chacra en una pequeña parcela donde los camotes eran plantados. Estaba muy asustada mientras veía gusanos salir de su hija.

La madre empezó a matar a esos pequeños gusanos, cortándolos una y otra vez con la punta de su machete. Sintiendo esto, algunos de ellos ingresaron al cuerpo de la madre. Entonces, regañó y pegó a su hija hasta que se levantó de donde estaba tendida. A regañadientes, la llevó de regreso a casa.

Eso es lo que los ancianos dicen que fue lo que le pasó a una mujer. En aquel tiempo, la Tierra no tenía nombre todavía y había un gusano de yuca que se convertía en *hombre*. Eso es lo que dicen, de modo que sabemos lo que sucedió y los ancianos dicen cómo ese gusano esperó a esa mujer.

(Traducción castellana tomada de Waters, Anna-Lau y otros. *Yaya rukunchi-
kunapa kwintashkakuna kwintukuna. Cuentos folklóricos de los quechua del Pastaza*.
Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1998,
pp. 139-141. Tiene unos mínimos arreglos nuestros de redacción y de pun-
tuación).

² «[...] un hombre conversó conmigo» es un eufemismo para decir que tuvo relaciones sexuales con un hombre.

Hemos puesto en cursivas las palabras *hombre* y *persona* cuando en el texto quechua dice *runa*, es decir ‘gente’, ‘humano cabal’. Las otras referencias en español al término *hombre*, como por ejemplo «[...] esta mujer conoció a un hombre» (por el gusano), son la traducción del término quechua *kari*, es decir, ‘macho’, ‘marido’, sin resaltar o especificar su condición humana. Esta distinción del texto quechua aclara la versión castellana que no marca tal diferencia: en verdad, la mujer no se entregó a un hombre sino a un macho, no tuvo un esposo humano; porque en aquel entonces, al parecer, los hombres no eran machos ni maridos; en cambio, los gusanos sí lo eran.

En las narraciones anteriores sobre la amante de la lombriz, las mujeres se entregan a un animal macho porque faltan los hombres o porque los maridos no las satisfacen. El recurso al gusano se debía a que los hombres aún no habían aprendido a ser maridos. En la segunda versión del gusano Waga, la carencia de hombre o la insatisfacción con el marido es algo que suele ocurrir siempre: ahí están la plaga de yuca y el clítoris para probarlo. En cambio, la historia quechua del Pastaza afirma que el problema ocurrió en los tiempos primordiales.

Un mito chayahuita, *El gusano Cuntan hace crecer rápido la yuca*, trata de la masturbación de un muchacho. El resultado de la historia no es una plaga de los cultivos; al contrario, los huertos prosperan como consecuencia de su actividad solitaria —aunque acompañada por la imaginación del joven, que ve a una moza donde solo hay un gusano hembra—:

El gusano Cuntan hace crecer rápido la yuca (cahuapana chayahuita)

Una mujer tenía un hijo que era mozo. Vivían solos. Su madre le dijo que era tiempo de que consiguiera una mujer. Él rechazó la idea: «No quiero mujer. Yo vivo en paz solo».

Vivió tanto tiempo solo que, cierta noche, su madre escuchó un pequeño ruido que provenía de la cama del mozo: «¿Mi hijo estará conversando solo? Como no quiere estar con mujer, seguro que conversa solo».

Cierta vez, el hijo se fue al monte. La madre cocinó y luego se puso a barrer la casa. Al hacerlo, descubrió que debajo de la cama de su hijo había un gusano hembra, Cuntan, pegado debajo de la tarima. La lombriz estaba preñada. La madre la cogió y la tiró al fuego de la cocina. Al quemarse, el vientre se reventó y salió de ahí un niño.

Cuando el muchacho regresó y se enteró por su madre de lo ocurrido, tuvo mucha pena. La madre lo consoló y le prometió criar al recién nacido.

Cuando el niño, hijo de Cuntan, llegó a la edad de ayudar a los mayores, acompañó a la abuela al campo de yuca. Cada vez que juntaba las hojas de yuca, la planta crecía lozana y hermosa. Por eso, la abuela, el padre y el hijo vivieron felices.

La gente empezó a criticar y a burlarse del padre: «Tu hijo no es persona, es demonio». «Tienes un hijo gusano». «Has convivido con una lombriz». «¿Son más bellas las lombrices que las mujeres?». El padre sintió vergüenza. Por eso un día llevó a su hijo al monte y lo abandonó.

De pena, el niño quiso y logró convertirse en animal. Escogió ser el sapo *huanqueñan* porque no es comido por los hombres. La abuela lo buscó y, al verlo, también quiso convertirse en ese sapo. Este batracio hace prosperar los campos de yuca.

(Arreglo y resumen nuestro del relato tomado de García Tomás, María Dolores. *Buscando nuestras raíces*. Lima: Centro Amazónico de Antropología Aplicada Práctica, 1999, tomo VI, pp. 154-162).

Este mito cuenta el origen de dos animales benéficos para los cultivos de yuca, el gusano *cuntan* y el batracio *huanqueñan*.

La masturbación benéfica y la maléfica. Como en la historia del *waga* (segunda versión), el mito relaciona al gusano con la masturbación pero con una diferencia: la masturbación femenina está vinculada con la insatisfacción sexual con el hombre y trae un tipo de gusano maléfico para los campos de yuca. La masturbación masculina está relacionada con un rechazo voluntario de satisfacción sexual con la mujer y trae dos tipos de animales benéficos para los campos de yuca. No sabemos si esta diferencia en la apreciación de la masturbación que se colige del cotejo de los dos mitos (*waga* 2.^a v. y *cuntan*) responda o coincida con una valoración de la sociedad que narra esos relatos.

Reparto del mito de Cuntan:

El objeto valor: la satisfacción sexual con la mujer y su equivalente y consecuente, la prosperidad de los campos de yuca.

Sujeto de estado: el muchacho.

Objeto modal: la satisfacción con el gusano (o masturbación masculina).

Sujeto operador: el muchacho-padre, la abuela.

Auxiliares: la madre, la gente.

Figuras en torno al objeto valor: la mujer gusano, el hijo gusano y la abuela batracia.

El programa narrativo del mito *cuntan* es similar al de los textos anteriores. Tiene un solo sujeto de estado (S1), el muchacho; la transformación es conjuntiva: de no tener mujer ni campo propio y próspero de yuca a tener esos valores. En la secuencia final solo se explicita que ahora los campos de yuca tienen a *cuntan* y *huanqueñan* como animales benéficos.

Este mito sugiere una regla: la yuca prospera si la mujer y el hombre están satisfechos con su pareja humana. Esta relación y la omisión final de una de las figuras del objeto valor, la mujer, se entienden si se repara en un aspecto de la sociedad que es abordado en estos cuentos: un hombre sin mujer no tiene campo de yuca «suyo»; sin satisfacción con mujer, no puede haber prosperidad de los campos. Basta que se mire un campo de yuca para conocer el estado de las relaciones conyugales de sus dueños.

Las secuencias narrativas de *El gusano Cuntan hace crecer rápido la yuca*:

Inicial: a. Un joven sin mujer (entonces, sin campos de yuca prósperos; sin mujer, uno no tiene chacra propia).

Tópico 1: el muchacho se satisface con un gusano (o se autosatisface).

Tópico 2: muerte del gusano-amante.

Tópico 3: crianza del hijo del gusano. El hijo gusano hace prosperar los campos de yuca de su abuela.

Tópico 4: abandono del hijo.

Final: abuela y nieto se convierten en animales benéficos de la yuca (entonces, el muchacho-padre puede tener mujer y campo de yuca).

Este programa se puede simplificar:

Inicial: sujeto sin mujer (entonces, insatisfecho y sin campo de yuca).

Tópico 1. placer solitario.

Tópico 2: fin del placer solitario.

Tópico 3: el producto del placer solitario hace prosperar los campos de yuca.

Tópico 4: abandono del beneficiario.

Final: origen de dos benefactores de los campos de yuca (y si estos prosperan, es que el sujeto está satisfecho con una mujer).

En otra versión del mito de Cuntan se dice que, en las noches, el sapo *huanqueñan* se transforma en jaguar. Otras narraciones, también de los chayahuitas, cuentan que ese sapo-jaguar puede convertirse en protector y hasta en amante de una persona:

Huanqueñan amigo (cahuapana chayahuita)

Un día una mujer soñó con Huanqueñan que le conversaba así:

«Si tú quieres que seas mi amiga, no me vas a tener miedo cuando me transformo en tigre grande». La mujer, en su sueño, se asustó pero [el jaguar] le dijo: «No me tengas miedo, porque tú vas a ser mi amiga, te voy a cuidar para siempre. Te voy a cuidar en todo momento».

Cuando la mujer iba lejos, sola, a coger aguaje, Huanqueñan le cuidaba para que no le pase nada.

Y cuando la mujer llegó a fallecer su alma se ha transformado en Huanqueñan. Así pasa cuando le sueñas a Huanqueñan y le aceptas a ser su amigo.

Así pasaba con las personas antiguamente.

(Trascripción literal tomada de García Tomás, María Dolores. *Buscando nuestras raíces*. Lima: Centro Amazónico de Antropología Aplicada Práctica, 1999, tomo VI, p. 182. Va entre corchetes una aclaración nuestra).

En otras dos versiones de *Huanqueñan amigo* se dice que «Cuando mueren los abuelos y son brujos, sus almas se convierten en *huanqueñan*». «Alguna vez cuando morimos, nos vamos a transformar en un tigre grande que es puma *huanqueñan*, por eso los hijos de nuestros hijos nunca van a estar solos cuando están de viaje, o cuando están por el centro [...] y si algo les pasa [a nuestros descendientes] nosotros ahí estamos para acompañarle» (García Tomás: 1999: 183-194). Un antepasado se convierte en un jaguar o en un sapo *huanqueñan*. Según los relatos chayahuitas, si alguien se burla del croar de *huanqueñan*, este se venga matándolo. Si uno no se mofa del croar de ese animal y antepasado, este protege a su descendiente. La muerte es, pues, una

metamorfosis.³ Tal es, sin duda, lo que ocurre en el mito sobre *Cuntan, el gusano hace crecer rápido la yuca*: el nieto al ser abandonado por su padre y la abuela por seguirlo «mueren» (para la sociedad) y se transforman en *huanqueñan*. En este mito, el joven que «conversaba» con el gusano Cuntan termina siendo el padre de su antepasado y el hijo de una antepasada. Esta posición concuerda con cierta concepción de la reencarnación que veremos cuando tratemos del relato jíbaro *La amante del zorro* y del chayahuita *La candela jergón*.

Esos y otros relatos de diferentes pueblos amazónicos que revisaremos más adelante presentan al jaguar en varios aspectos. El jaguar es un antepasado y protector de su descendiente pero ataca si este se burla de él. Puede ser el iniciador sexual o cultural de un descendiente. El jaguar, en tanto asociado al sapo (al menos al sapo *huanqueñan*), puede ser un propiciador de la agricultura. El jaguar que no es antepasado de uno intenta enamorar a las mujeres y matar a los hombres.

En las variantes chayahuitas hay una transformación positiva. El niño-gusano, protector de la yuca, y su abuela se convierten en antepasados, es decir en sapos *huanqueñan*, y él también en jaguar; ambos, el gusano-niño-sapo-jaguar y la abuela-sapo son potenciales protectores de los suyos y enemigos de los demás. Todo empezó con el joven que «conversaba solo», es decir, con la masturbación y su figura, la mujer lombriz. Es una cadena que va de la masturbación masculina a la protección de los campos de yuca⁴ y termina en los antepasados. El joven que se masturbaba viene a ser el hijo de su futura antepasada y será el padre de su antepasado, y por lo tanto también hijo de él.

³ El antepasado es un protector. Si un descendiente lo trata debidamente, puede ser agredido por este. Tal creencia no es solo de los cahuapana chayahuitas sino que es frecuente en el área amazónica occidental.

⁴ Cuntan hace prosperar los campos de yuca, lo que implica que protege también al matrimonio.

Retomemos el asunto de la autocomplacencia. La masturbación femenina manifiesta una carencia o una insatisfacción social y afectiva causada por el hombre. Da lugar a una plaga en los cultivos. Superar la masturbación femenina entraña un logro social. Es un logro de madurez y de armonía para la mujer y el hombre adultos.

La masturbación masculina es un preámbulo necesario para la fructificación de los campos de cultivo. El amor silvestre —en este caso, solitario y con un animal— precede y ayuda a la maduración de los frutos y a la renovación de la vida de los humanos.

La superación de la masturbación, sea femenina o masculina, trae consigo la prosperidad de los campos y de la vida social. La masturbación masculina es el primer eslabón de la cadena que conduce a los antepasados y a la renovación de la vida. Así, estas narraciones, al ser cotejadas entre sí, plantean un paralelo entre la renovación de los frutos y el ciclo vital humano: inmadurez, nacimiento, madurez y muerte de los humanos y de los cultivos.⁵

El programa narrativo de *La amante de la culebra* muestra que el cuento viene a ser un comentario acerca de la iniciación femenina a la vida adulta. Los relatos de *La amante del gusano* se parecen, en su forma, a *La amante de la culebra*. Tratan también de una carencia inicial y de un amor salvaje. No obstante, podemos notar unas diferencias entre unos y otros:

El gusano amante Nampich es hervido en el fuego de la cocina, de la cultura. La culebra de *La amante de la culebra* es tasajeadá.

⁵ Una relación similar existe o ha existido en los Andes. La prosperidad de los cultivos tiene una vinculación con los antepasados y los muertos. Un estudio de Anne Marie Hocquenghem (1987) muestra este nexo comparando las imágenes de las botellas mochicas —Andes del norte peruano— con fuentes etnográficas antiguas y recientes. El vínculo entre la muerte y la fructificación de los campos y de los humanos recuerda una idea andina, que quizá es también una práctica, aunque disimulada y poco frecuente. Consiste en la creencia de que la construcción de un edificio, puente o torre requiere «un muertito» en su base. Según esta idea, si una torre antigua se mantiene fuerte y sólida es porque «en su base hay un muertito que la sostiene».

En *La amante de la culebra* no se sugiere que el amante animal sea una metáfora de la autocomplacencia. En cambio, en los relatos sobre la lombriz ese es un asunto importante y más o menos explícito.

El tema central de los cuentos sobre Waga y el gusano de la yuca (quechua pastaza, región amazónica) no es la iniciación sino la carencia de satisfacción sexual de la mujer.

El joven es un no iniciado en los amores maduros en el cuento sobre el mozo y su «gusana». Su amor solitario y salvaje es el comienzo de una cadena de transformaciones que conduce a la vida adulta (asociada a la fructificación de los campos) y a los antepasados (son los adultos los que deben conocer y comunicarse con los antepasados). Trata de la carencia de pareja, al igual que los relatos de Waga y de Nampich, pero además aborda el tema de los antepasados y de su conexión con la vida adulta, infantil y hasta con la masturbación del adolescente.

La masturbación femenina (en el relato sobre Waga) trae consigo una plaga del huerto; la masculina (en la historia de Cuntan), por lo contrario, propicia la prosperidad de la chacra. No sabemos si los amazónicos tienen una percepción opuesta de ambas autocomplacencias. Por los cuentos expuestos, se diría que la masturbación femenina es negativa en el sentido que implica una falta o desinterés del hombre. En cambio, la masturbación masculina es positiva porque presagia la potencia germinativa del hombre y la renovación del ciclo vital. En todo caso, ambas prácticas anteceden el estado de plenitud sexual, adulta, de pareja.

Variaciones del tema del matrimonio con la naturaleza

Hay otros textos que pueden ser tomados como variaciones de los tratados en este y el precedente capítulo. Los programas narrativos y las consecuencias de las acciones son similares. El matrimonio del joven con la naturaleza es, en general, para bien de la sociedad. En algunos textos, el favorecido es el mundo natural o quien lo representa. En otros casos, son ambos los que se benefician. En este y los siguientes capítulos vamos a revisar tales variaciones. Asimismo, encontraremos unos relatos que se alejan del programa na-

rrativo de *La amante de la culebra* del capítulo anterior y de *La amante del gusano Nampich*.

Un relato ashéninca, *La muchacha y el pájaro Satotore*, tiene un programa narrativo similar a los de *La amante de la culebra* y *La amante del gusano Nampich*:

La muchacha y el pájaro Satotore (arahuaca ashéninca)

Había una muchacha que se encontraba sola en su casa. Su madre no estaba porque había ido al río; su padre estaba pescando. Su madre y su padre no pensaban en lo que le podía suceder a su hija.

Cuando la muchacha quedó dentro de su cuarto, vino un pájaro llamado Satotore. Entró a la casa de la muchacha en forma de persona. Satotore dijo: «Quiero casarme contigo. Te quiero». Entonces la muchacha se enamoró de Satotore. Ella tenía una olla grande de barro y allí encerró a su marido. Más tarde llegó la madre y quiso cocinar en esa olla grande de barro. Su hija se molestó diciendo:

—No toques mi olla, la vas a romper—. Pero su padre y su madre no sabían. Luego vino un hombre y se encontró con la muchacha. Él se enamoró de ella y quiso casarse con ella. Ella dijo:

—No quiero casarme con él; no me interesa.

Ella se enojó mucho y se fue al río a pescar carachamas. La madre pensó: «¿Por qué dice mi hija que no debo tocar su olla de barro? Ahora voy a ver lo que hay escondido». Agarró la olla y la volteó. Con sorpresa vio a Satotore con sus ojos grandes. Gritó diciendo:

—Ah!, por eso mi hija se molestaba y no quería que yo tocara su olla de barro—. Llamó a su esposo y le dijo:

—Encontré lo que nuestra hija defiende siempre. Por eso dice que no toque su olla de barro. Allí hay un pájaro *satotore*.

Entonces Satotore se asustó mucho y quiso levantar la olla de barro para escapar, pero no pudo. Más tarde llegó la mujer y preguntó a su madre:

—¿Has tocado mi olla de barro?

—Sí, he tocado tu olla de barro. Encontré al pájaro *satotore*. A él es a quien defiendes siempre.

La mujer se enojó mucho con su padre diciendo:

—¿Qué estabas buscando en mi olla de barro?

Su padre se enojó, volteó la olla de barro, agarró al *satotore*, lo amarró y lo mató. Sabía que su hija se había casado con un pájaro. No lo hubiera matado si hubiera sido un hombre.

Así es el cuento del pájaro Satotore que se casó con la hija de un hombre.

(Anderson W., Ronald Jaime. *Cuentos folklóricos de los ashéninka*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1986, tomo III, pp. 114-117).

El pájaro Satotore tiene un papel coincidente con la amante culebra o el amante gusano Nampich. Ese mismo papel es asumido por una mosca:

La amante de la mosca Shinki (quechua de San Martín)

Una mujercita se casó con un hombre por su aspecto elegante.

El hombre dijo que trabajaba talando árboles. Prohibió a su mujer que llegase llevándole la comida sin advertirle a cierta distancia. Eso hizo la mujer. Por encargo del marido, ella le llevaba siempre una gallina para su comida.

Las gallinas empezaron a faltar. Por eso y por curiosidad la mujer violó la prohibición. Entonces, descubrió que su marido ni trabajaba ni era gente sino la mosca Shinki.

Al ser descubierto, el marido le dijo que acababa de perderlo, que nunca encontraría a un hombre tan trabajador como él; y se fue volando como mosca que era.

Desde entonces hay esta clase de mosca.

Una noche regresó la mosca Shinki donde su ex mujer humana que estaba durmiendo. Le puso sus huevos en la boca. Más tarde, esos huevos se convirtieron en larvas y luego en moscas y por eso, atacada por las larvas, murió la mujer.

(Elaborado a partir de Tuanama, Filemón. *Aku parlanakuypachi, cuentos folklóricos de los quechuas de San Martín*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1981, pp. 1-3, texto en quechua, y 63-64, versión castellana).

La mosca parece cumplir la misma función de los animales amantes que hemos revisado. Sin embargo, el desenlace es diferente: quien muere no es el animal sino la «mujercita». Hay un matrimonio con la naturaleza pero es para provecho de la cultura. Al contrario, la narración explica el origen de un parásito de la piel humana. En este sentido, se puede decir que la naturaleza se «casa» con la cultura para sacarle provecho. En el relato del gusano Waga (segunda versión) el resultado del matrimonio con la naturaleza son el clítoris y una plaga que ataca los cultivos de yuca. Las plagas de la yuca y de la piel, el clítoris, un gusano-sapo-jaguar protector de las yucas y una muchacha que logra llegar a mujer son algunas de las consecuencias del matrimonio con la naturaleza. Son de diferente tenor. Sin embargo, todas atañen a cierto grado

de éxito o de fracaso en el tránsito a la vida adulta o en el de una época primitiva a los tiempos actuales.

El hijo del gusano Xaco es un mito pano capanahua. Fue recopilado por los lingüistas Betty Hall Loos y Eugene E. Loos, del Instituto Lingüístico de Verano. Publicaron cinco versiones del mito en lengua pano capanahua, acompañadas de sendas transcripciones al castellano (Loos Hall 1980). Presentamos dos de esas versiones:

El hijo del gusano Xaco⁶ (primera versión⁷, pano capanahua)

Una mujer tenía relaciones con un gusano *xaco*. Cuando ella partía siguiendo a su marido humano,⁸ recomendaba a su madre que no tocara el moledor.

Cuando la mujer regresaba, levantaba el moledor y se sentaba en ese lugar. Entonces se movía y daba de saltitos: «¡que me pica una hormiga!», mentía.

Cierta vez, la madre de la mujer estaba barriendo y se preguntaba el porqué de esa prohibición. Entonces se decidió y movió el moledor. Surgió del hueco un gusano *xaco* que, al saltar, casi le pica un ojo. Mató al gusano con agua hirviendo. La anciana sintió repugnancia al darse cuenta de que su hija tenía por amante a una lombriz.

⁶ *Xaco* (pano capanahua) es un tipo de gusano que no hemos identificado. Los demás nombres de plantas y animales mencionados son del castellano regional: la palmera, *shapaja*; los monos, *pichicos*...

⁷ Esta primera versión coincide con la primera que aparece en el libro de los Loos.

⁸ El personaje del marido solo es mencionado para decir que, después de seguirlo cuando se ausentaba, su mujer se entregaba al gusano. En la segunda versión del libro de los Loos se afirma que la mujer tenía un marido al que no quería seguir cuando se ausentaba. En la tercera y cuarta, simplemente se afirma que la amante era una mujer. Las lenguas indígenas, tanto andinas como amazónicas, marcan claramente el estado de moza y de mujer, esto es, de casada. En la quinta variante el marido aparece en la escena para propinar una paliza a la amante descubierta. La *gopiza* trajo como consecuencia que abortara. El papel del marido parece, entonces, consistir en subrayar aquello que el idioma distingue —se trata de una mujer y no de una moza— y en la quinta versión es quien la castiga. Con su presencia se resalta el papel de la mujer: casada, pérfida y castigada. El que la paliza del marido haya provocado el aborto da al actor «marido» el papel suplementario de sancionador.

Cuando la mujer retornó, se sentó como de costumbre sobre el espacio del moledor que retiraba. Pero esta vez no sintió picadura alguna.

La hija, inquieta, preguntó a su madre si había barrido debajo del moledor. La anciana la recriminó y le dijo lo que había ocurrido.

Entonces, la mujer se fue a parir afuera. Parió gusanos *xaco*. Solo vivió uno: era un gusano grande. Ni bien nació, el gusano llamó a su abuela. Ella lo recogió y luego recriminó a su hija diciéndole que no debió abandonar al pequeño, pues ese gusano era humano.⁹

Entre la abuela y la madre criaron al hijo del gusano. El hijo del gusano creció, se hizo muchacho.

Cuando los tíos iban a pescar, el joven hijo de Xaco acompañaba a las tías a recoger los pescados rancios, muertos por la pesca con veneno de los hombres.¹⁰

Un día, los alimentos escasearon. Entonces, el nieto propuso a la abuela que le acompañara a pescar. La abuela le respondió que eso no era posible pues él todavía era un chico. El joven Xaco insistió hasta que la abuela accedió a acompañarle.¹¹

⁹ En algunas variantes se dice que los gusanitos fueron «botados», paridos y arrojados como basura. Solo se salvó el héroe. En la segunda versión del libro de los Loos se cuenta que la mujer salió de la chacra y fue al monte para parir a los gusanos. Este detalle es interesante: idealmente, una mujer nativa amazónica pare sola en su campo de cultivo. Luego regresa a casa con el recién nacido. Algunos andinos también presentan tal posibilidad como ideal. En la práctica, la parturienta es casi siempre atendida por su madre, el marido o un curandero. El campo de cultivo es un espacio femenino de la mujer casada; es decir, de la adulta e integrada a la sociedad. De ese campo sale la mujer para parir en el monte. En contraste con la chacra, el monte es un ámbito salvaje, de encuentro con el enemigo, con los animales de caza, con los monstruos o espíritus que allí moran. El héroe cultural Xaco nace, entonces, en un lugar «natural».

¹⁰ Los tíos son, probablemente, los maridos de las mujeres de la casa, hermanas de la madre de Xaco: los pano capanahuas son matrilocales.

La pesca con el veneno llamado barbasco es una actividad masculina y adulta en muchos pueblos, entre ellos los capanahuas. Las mujeres se limitan a recoger los peces envenenados por sus maridos. Los niños acompañan a las mujeres en esta labor. Solo los muchachos que han empezado a iniciarse acompañan a los adultos.

¹¹ Esta escena y las que siguen en torno al hecho de que el niño Xaco quiere ir a pescar en una época de escasez recuerda una situación que hemos observado entre los tucano secoyas de un río tributario del Putumayo: cuando el río está en el punto de mayor creciente, los peces

El muchacho hizo que la abuela probara con unas ramas para atraer a los peces de una hondonada. Los peces no aparecieron. En otra hondonada, la prueba sí dio resultado. Entonces, el joven gusano tiró al agua una flecha y el agua mermó; luego otra y el agua mermó aún más. Así hasta que los peces quedaron saltando en la superficie. La abuela recogió los pescados. Eran muchos y variados. En la casa, la abuela ofreció a sus hijos la comida que había preparado con los pescados. Todos aceptaron menos el tío menor de Xaco, pues era un hombre malo: «¿Cómo he de comer algo de un gusano?».

Una vez, los tíos salieron a pescar. Al día siguiente fueron las tías a recoger el pescado rancio que habían dejado los hombres. El joven Xaco las acompañó. En el camino de retorno, las tías encontraron la fruta de la palmera *shapaja* (que es apreciada por la gente y por los monos negros y los monos *pichicos*). Ellas se entretuvieron en comer esa fruta. El sobrino gusano les pidió reiteradamente que dejaran de comer y de reírse tanto. No obedecieron. El joven Xaco las trocó en monos negros y monos *pichicos*.¹²

Los tíos preguntaron al hijo del gusano por sus esposas. Les respondió que ellas habían partido hacia a la casa antes que él lo hiciese.

El muchacho Xaco se marchó al bosque. En el viaje halló una pluma de un guacamayo. Xaco le preguntó: «¿Quiénes son ustedes que viven acá?». «Los guacamayos vivimos acá». «Bueno, sigan viviendo». Luego encontró una pluma que había caído del ala de un loro: «¿Quiénes son ustedes que viven acá?». «Acá vivimos los loros». «Bueno, sigan viviendo». Así ocurrió otro tanto con las aves *pelejos*. Pasó más allá y encontró un nido de avispas colgado de un árbol: «¿Quiénes son ustedes que viven acá? «Aquí vivimos las avispas». Siempre que

escasean. Entonces, los hombres se deprimen y son los niños los que van a observar si hay un cardumen de peces. Ellos avisan a los adultos, y estos se animan y van a pescar. Las mujeres sonríen, los niños han hecho lo que no podían los hombres. Irving Goldman (1968) describe una situación similar.

¹² Las mujeres son castigadas por glotonas. Las sociedades amazónicas son sobrias en el comer. Los alimentos han de saborearse discretamente. Demostrar voracidad no es propio de gente civilizada y bien educada. Hay monstruos glotonos; las fieras, como los monos, también suelen serlo, no los humanos. De ahí que Xaco las convirtiera en monos, que era como ellas se comportaron cuando comieron una fruta silvestre.

encontraba una pluma, algo propio de un animal, se producía el mismo diálogo con resultados similares.

Los animales seguían así viviendo pero los tíos de Xaco estaban sin mujer pues el sobrino las había convertido en monos. Fueron a buscarlo.¹³ Después de mucho preguntar, por fin dieron con la casa del sobrino.

El sobrino estaba echado en la hamaca. Los engañó diciéndoles que se hallaba enfermo. Por eso hoy padecemos de enfermedades, porque Xaco nos maldijo diciendo que estaba enfermo.

«Tíos, ¿han quedado ustedes sin mujeres?», les preguntó y luego cogió unas calabazas maduras (*secanas*). A cada tío le dio una para que la abrazara. El tío malcriado también abrazó una. Así las repartió. Al amanecer, una calabaza que había sido abrazada dijo: «Tengo frío» y se bajó de la hamaca convertida en mujer;¹⁴ sí, al bajar de la hamaca donde había pasado la noche con el tío se volvió mujer. Así pasó con las otras calabazas. Solo faltaba la del tío malcriado: «¿Qué cosa me ha hecho abrazar mi sobrino? Esto es una cosa fría». Y la arrojó de la hamaca. Al ser arrojada, la calabaza se hizo mujer cuando tocó el piso. Esa mujer quedó de pie allí. El gusano era el hijo del rey inca.¹⁵ Su nombre era Hijo

¹³ En las narraciones anteriores sobre la amante de un gusano, y al comienzo de la historia de Xaco, la mujer o moza se da a un gusano por falta de marido o insatisfacción con este (aunque no todos los relatos son explícitos sobre la razón de tal entrega). Esta falla o falta es la que desencadena la acción o le da un nuevo rumbo: la falta de mujeres va a provocar unas relaciones de dependencia frente a Xaco y una serie de bienes y desgracias para la humanidad.

¹⁴ Es posible que el «abrazo hasta el amanecer» sea un eufemismo para decir que durmieron juntos y tuvieron relaciones sexuales. El que los tíos lo hayan hecho con calabazas para luego tener mujer sugiere que se trata de una actividad masturbatoria. Como en la historia del hijo de la lombriz Cuntan, la masturbación masculina tiene consecuencias positivas: luego del abrazo nocturno con las calabazas, se originan las compañeras de los hombres; en Cuntan, gracias a la «conversación» del joven consigo mismo o con una lombriz nacen un héroe cultural, un tipo de gusano y otro de batracio que hacen prosperar los campos. No conocemos la razón del vínculo entre la calabaza, la masturbación y la mujer. En la versión castellana no aparece el nombre local de ese fruto. En la versión capanahua se la nombra como *xopan*.

¹⁵ El inca es un personaje de varios mitos amazónicos y andinos. Es el héroe de un mundo pasado; por lo mismo, su papel suele ser ambiguo: procuró bienes en los comienzos de la humanidad pero hoy es una amenaza latente contra el orden actual o una esperanza por lo mismo. En un relato pano chipibo (selva central del Perú) recogido y publicado por Pierrette

de Xaco. «¿Te ha botado, hija?» preguntó el Hijo de Xaco. «Me ha botado, papá». «Abandónalo para que se quede para siempre sin mujer. Que se quede soltero». Después de eso, sus tíos ya tenían sus mujeres. Pero el malcriado no recibió ni una. Así fue, el tío quedó soltero y desde entonces, en las generaciones posteriores, siempre hay quienes no consiguen mujer o les cuesta mucho lograr una.

Luego pidieron los tíos: «Nosotros queremos algo con que se pueda sembrar yuca, algo para cavar la tierra después de limpiar el terreno, sobrino. Queremos flechas y balistas, macanas, palancas [palo puntiagudo para sembrar], arpones con hueso de maquisapa, flechas de dos puntas, flechas de cuatro puntas y flechas con lengüeta y otras sin lengüeta. Cosas así queremos, querido». «¿Eso es lo que desean, queridos tíos? Vamos a tumbar una palmera de *pifuayo* que sembré», dijo, y se llevó a sus tíos afuera. Los llevó a una *purma* [un campo baldío, una antigua chacra ahora abandonada]. Al llegar dijo a uno de sus tíos: «Ponte de pie aquí mismo, tío. Sostén con tu cabeza al *pifuayo* cuando caiga». Después de ordenarle que recibiera el tronco con la cabeza, fue a tumbar el *pifuayo*. Lo taló con su hacha de piedra. Cuando el *pifuayo* caía y se venía encima de la cabeza del tío, «Shaaahh», el tronco y las palmas se transformaron en toda clase de herramientas: palancas, flechas de dos puntas emparejadas, balistas, flechas sin lengüeta y flechas con lengüeta, flechas para peces (*huahuasapas*), flechas de cuatro puntas y arpones. Aparecieron toda clase de herramientas por el suelo. Otro tanto ocurrió con los otros tíos. Hasta que le llegó el turno al tío menor, el malcriado. Dijo a ese tío: «Tío ven, ponte de pie, párate acá. No saltes a un lado cuando caiga la palmera hacia ti». Luego fue y metió hacha al *pifuayo*. Cuando el tío vio que se le venía encima, se hizo a un lado desobedeciendo así la orden: «¡Sobrino, esto me puede matar!». Y esquivó la palmera. «¿Por qué la has esquivado, tío? Así te va a pasar siempre. Ven a partirla. Tú mismo tendrás que sembrar y trabajar el *pifuayo*». Por eso las generaciones posteriores tenemos que trabajar así esa palmera.

(Redacción nuestra a partir de la versión en castellano del cuento *El hijo del gusano Xaco*, en Hall Loos, Betty y Loos, Eugene E. *Textos capanahua*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1980, tomo II, pp. 10-33).

Bertrand-Rousseau (1984) se cuenta que había dos incas, uno benefactor y otro lo contrario; los chipibos también contaron a Bertrand que hubo un inca que los tenía dominados hasta que lo mataron.

Presentamos una variante del mito anterior. Como se apreciará, complementa —y también omite— algunos pasajes. La diferencia más notable es la figura del protector del niño gusano: en el primer texto es la abuela materna; en el segundo, un tío.

El hijo del gusano Xaco (segunda versión¹⁶, pano capanahua)

Una mujer tenía relaciones con un gusano *xaco*.

Cuando ella partía al monte siguiendo a su marido humano, recomendaba a su madre que no tocara la tabla de moler.

Cierta vez que la madre barría la casa, no siguió la prohibición de la hija. Descubrió bajo la tabla de moler a un gusano *xaco*. Este, al ser descubierto, dio un brinco y casi pica el ojo de la señora. La madre mató a la lombriz con agua hervida. Se sintió asqueada al darse cuenta con quién se metía su hija.

Al regresar a casa, la hija apartó la tabla del moledor, se sentó sobre el hueco pero no sintió las caricias del gusano.

La mujer parió en el monte gusanos. Entre ellos a un niño, el hijo del gusano Xaco. La mujer abandonó a la criatura.

La abuela fue en busca de su nieto abandonado. Lo hizo por pedido de uno de los tíos de la criatura: «Ve a recogérmelo, mamá. Lo tendré como si fuera mi hijo». La abuela lo encontró. Había crecido muy rápido. Abuela y nieto se reconocieron. Lo entregó al tío. Los demás tíos querían botarlo pero el tío no lo permitió.

El niño crecía rápidamente.¹⁷ El tío vivía con Xaco. Dormían en la misma hamaca; el tío conversaba con el chico.¹⁸

¹⁶ Esta versión corresponde a la cuarta del libro de los Loos (1980).

¹⁷ El hijo de Xaco crece rápidamente. Es un rasgo propio de la infancia de los héroes culturales y de otros personajes fabulosos amazónicos. Por ejemplo, según los mitos jíbaros, el niño Sol alcanza la juventud en unos días. Este desarrollo prodigioso está mencionado en las cinco versiones del mito de *El hijo del gusano Xaco*.

¹⁸ Dado el tono serio de esta parte del relato, no parece que esta *conversación* sea un eufemismo para aludir a las relaciones sexuales, tal como ocurre en el relato Cuntan; este joven «conversaba» consigo mismo porque no tenía mujer. La estrecha convivencia del sobrino con el tío parece ser una alusión a la proximidad que establecen el o los iniciados con su iniciador:

Cuando el hijo de Xaco se convirtió en un joven, su tío le regaló una pequeña balista y le enseñó a manejarla.

Un día, el tío y su sobrino se fueron a pescar. El sobrino resultó ser un extraordinario pescador: a flechazos hizo mermar la poza... Llegaron a casa con los canastos repletos de peces.

Los otros tíos también organizaron una pesca. Al día siguiente, sus mujeres partieron para recoger los pescados rancios que sobraron de la pesca de sus maridos. El tío pidió al niño hijo de Xaco que acompañara a sus tías. En el camino de ida, las tías se entretuvieron comiendo la fruta *shapaja*. Comían la fruta cruda, la madura que cae en torno al pie del árbol. Las tías reían mientras comían. El sobrino les pidió reiteradamente proseguir el camino. Como ellas no le hicieron caso, las convirtió en monos *pichicos* y negros.

De vuelta, los tíos preguntaron al sobrino por sus mujeres; no les respondió. Se quedaron viudos.

El sobrino, hijo de Xaco, dijo a su tío que ya no deseaba vivir con él. Se marchó. En el camino, el joven hijo de Xaco encontró una pluma de perdiz. Dijo: «Aquí viven ustedes, hijos de la perdiz»; y ellos contestaron con su grito característico. Después creó a los hijos de los loros siguiendo el mismo procedimiento. Así fue creando a toda la gente hasta que llegó a un lugar donde hizo su casa y vivió solo. Los tíos se acordaron de su sobrino después de mucho tiempo. «Él nos abandonó», dijeron. Entonces, salieron a buscarlo. En el camino preguntaban por el sobrino y les contestaban por dónde había pasado. Fue de esa manera que llegaron a la última casa, la del sobrino.

El sobrino vivía solo con su mujer a la cual había creado a partir de algo. Los tíos lo saludaron cariñosamente; él dio una hamaca a cada uno y les ofreció cerveza de yuca.

Luego de alojarse mucho tiempo donde el sobrino, le dijeron que deseaban retornar a sus casas. Él les preguntó qué querían llevarse. Ellos respondieron que deseaban tener cada uno su balista y flechas para cazar. El sobrino aceptó el pedido. Los llevó fuera de la casa. Pidió que cada tío se parara en un sitio determinado. Entonces, el sobrino cogió su hacha y taló la palmera de *pifuyo*.

viven durante un largo período en una enramada alejada de la casa principal. Los niños pescan, el iniciador les da de «comer» narcóticos. Tal intimidad propicia el desarrollo de profundos vínculos afectivos.

Cuando esta empezó a caer, se venía sobre el tío; antes de tocarlo, la palmera se partió en numerosos pedazos, que eran flechas, palancas, macanas. El sobrino se las dio a ese tío. Lo mismo ocurrió con los otros tíos. Solo faltaba el último tío, el malcriado. Cuando la palmera se le venía encima, tuvo miedo y esquivó la caída. Entonces, la palmera cayó entera, sin partirse, como ocurre hoy día cuando tumbamos un árbol. Por eso ahora tenemos que hacer nosotros mismos, y con mucho trabajo, nuestras balistas.

Al día siguiente, el sobrino les preguntó si querían criar algo. Los tíos no tenían nada que criar. El sobrino llenó unos canastos con plumas de diferentes animales. Hizo que los tíos pasaran un palo por el asa y entonces los cargaron. Recomendó que no los abrieran hasta llegar a casa. En el camino, el tío malcriado tuvo curiosidad y abrió el canasto. Entonces se escaparon casi todas las aves; esas son las que vemos volar. Si no hubiese sido así, habríamos tenido todos los animales en la casa.¹⁹

(Loos Hall, Betty y Loos, Eugene E. *Textos capanahua*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1980, pp. 70-91).

Como en el relato sobre el hijo del gusano Cuntan, el hijo de Xaco resulta ser un héroe para los humanos. Cuntan hace que los campos de yuca prosperen y se transforma en antepasado de la gente (y, en ese sentido, protector de sus descendientes). La función del héroe Xaco está más marcada y abunda en mayores detalles: gracias a él se tienen las herramientas de labranza, de pesca y de caza. Él hace posible que los hombres consigan mujeres. Hizo que se reprodujeran las aves. En la segunda versión del mis-

¹⁹ El anfitrión pregunta a los huéspedes si quieren llevarse algo o estos se lo piden. Esta cortesía es la misma cuando el chamán «viaja» gracias a un narcótico y visita la casa del dueño o padre de los animales. El chamán o mejor, su espíritu, se sienta humilde y sostiene una conversación formal con el padre de los animales. En el momento de partir, el dueño de casa le pregunta si quiere llevarse algo, o bien el chamán se lo pide. Así, el chamán recibe tal animal: será de aquellos que él o su cliente cazarán al retornar al mundo de los humanos. La relación entre Xaco y los tíos es similar a la del chamán con el dueño de los animales: gracias a la visita y como cortesía, el hombre recibe los dones necesarios para el sustento. Véase una descripción sobre este tipo de visita y de dones en Reichel-Dolmatoff (1978).

mo mito, se cuenta que pidió a los tíos que llenaran sus canastas con aves —de aquellas recién creadas— y que en casa las destaparan. Todos obedecieron, menos «el tío malcriado». Las aves que fueron trasportadas por los tíos obedientes son las que ahora el hombre logra cazar y lleva al hogar; las que vuelan libres, las que se escapan de la caza, son las que el «tío malcriado» dejó desbandarse en el campo. Los dones del héroe se ven disminuidos por la impertinencia del «tío malcriado»: hay animales que logran escapar a la caza; por culpa de ese tío algunos no pueden conseguir mujer y, siempre por culpa de ese tío, la confección de las herramientas de caza y de pesca es laboriosa. A todos los tíos, por su curiosidad, los castiga, a ellos y a las generaciones sucesivas, a sufrir de enfermedades.

Al parecer, Xaco no se transforma en antepasado como Cuntan. No obstante, su estrecha relación con la abuela lo sugiere. En todo caso, aporta bienes y también limitaciones y calamidades a los hombres. Ese carácter ambivalente también lo tienen los antepasados: a veces benefician; otras, no. Si no se tiene una buena disposición con un antepasado y no se cumple con los deberes hacia él, se torna hostil.

La figura del protector del héroe, decíamos, es diferente en cada versión: en una es la abuela materna y en la otra un tío, sin duda, el marido de una hermana de su madre.²⁰ Tal situación coincide con el hecho de que los cahuapana chayahuitas y los pano capanahuas son matrilocales; además, el matrimonio preferido es con la hija del hermano de la madre. Una casa gobernada por una pareja, que tiene bajo su techo a las hijas casadas, a los yernos y a los nietos, es para el niño un mundo social con varios tíos: ellos son los esposos de las tías. La abuela materna y dueña de casa será importante para los pequeños, la mujer más importante después de la madre. Son estos tíos, esposos de las hermanas de la madre y posiblemente hermanos del padre —es decir, segundos padres— quienes inician a los sobrinos, casi

²⁰ En dos de las cinco versiones del mito publicadas por Loos (1980) el tío aparece como una suerte de iniciador. La abuela no es una iniciadora sino más bien una madre sustituta.

hijos, que viven con ellos.²¹ Así ocurrió con el tío de Xaco (segunda versión). La iniciación consistió en una relación afectiva estrecha: el tío dormía con el chico en la misma hamaca y conversaba con él; no se separaban nunca. En la primera variante del mito, la abuela no es precisamente una iniciadora sino, más bien, una sustituta de la madre. Su papel es equiparable al de la abuela de Cuntan; solo que la abuela de Cuntan, como ocurre en los hechos con toda abuela, se convierte en una antepasada de sus descendientes. En cambio, en el relato sobre el hijo de Xaco la abuela es una intermediaria entre los hombres y el futuro héroe. Sin embargo, repetimos, toda abuela llegará a ser una antepasada y todo nieto viene a ser un antepasado en la medida en que es una reencarnación de un ancestro. Esta última idea está implícita en el relato de Cuntan y la encontraremos en el examen de otros mitos en los capítulos 6 y 7.

En los cuentos *La amante de la culebra* (capítulo 1) y *La amante del gusano Nampich*, lo que gana la cultura luego de «un matrimonio con la naturaleza» es una mujer que deja de ser moza. En las historias de Xaco y Cuntan, la pasión por la lombriz tiene consecuencias positivas más vastas para la humanidad. Sin embargo, los bienes que Xaco y Cuntan aportan son limitados:²² Xaco restringe sus dones y origina las enfermedades; Cuntan solo da

²¹ El matrimonio entre primos cruzados —de primera o de segunda generación—, recíproco o no, es frecuente o percibido como ideal en la Amazonia occidental. Un tío paralelo es una suerte de padre de uno. Un tío cruzado es un potencial suegro de uno. (Primo paralelo: el hijo del hermano del padre y el hijo de la hermana de la madre; primo cruzado: el hijo del hermano de la madre y el hijo de la madre del padre de uno. Tío o tía cruzado, el hermano de la madre o la hermana del padre de uno). En un intercambio matrimonial recíproco entre primos cruzados, el marido de una tía materna es un hermano o primo paralelo del padre. El intercambio recíproco consiste en que uno se casa con la hermana de quien se casa con la hermana de uno (dos grupos de hermanos intercambian mujeres). Algunos pueblos, como los pano chipibos, no practican el matrimonio entre primos cruzados.

²² El bien limitado es un tema ligado al de la vida breve en los mitos de la Amazonia (Lévi-Strauss 1964, 1967, 1968, 1971 y 1985). Esta relación también está presente en los andinos, por ejemplo, en las múltiples versiones y variantes del mito *Las aves que engañaron a Dios* (Morote Best 1988).

un bien precioso, la prosperidad de los campos de yuca. Y se convierte en un antepasado, quien no por fuerza es un benefactor de sus descendientes.

Un mito sobre el origen de la larva suri tiene su inicio y los primeros tópicos similares a los relatos de Xaco y Cuntan. Pero a diferencia de estos, es el mismo amante animal el que se convierte en un benefactor de la sociedad:

La larva suri se casó con una señorita (quechua de San Martín)

Un gusano suri²³ se transformó en hombre y se casó con una joven.

El hombre suri se fue a trabajar y dijo a su mujer que le advirtiera cuando llegara con su comida. La joven obedeció.

Un día ella violó la prohibición. Entonces lo descubrió: era un gusano que estaba comiendo hojas. En esa circunstancia lo llamó. El hombre suri le dijo: «Me has perdido».

Entonces, el suri se metió en la planta de plátano.

Desde entonces existen esas larvas.

(Elaborado a partir de Tuanama, Filemón y otros. *Aku parlankuypachi, cuentos folklóricos de los quechuas de San Martín*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1981, p. 4 en la versión quechua y 64-65 en castellano).

Este mito explica el origen de la larva suri. Es un benefactor de la sociedad humana: el gusano suri es comestible y considerado un manjar. También participa en el carácter restringido de los dones de Xaco: es una larva silvestre, no se cría; es el producto de una actividad social marginal, la recolección de frutos. En ese sentido, no es un bien cultural pleno.

Los cuentos sobre el amante de la sirena son populares tanto en la selva como en los Andes centrales. Las sirenas amazónicas suelen trocarse en cu-lebras marinas, boas o anacondas; en cambio, en los Andes las amantes son simplemente sirenas del lago. Las narraciones tratan de un joven que es se-

²³ *Suri* es el nombre quechua, incorporado al español amazónico, de un gusano comestible.

ducido por una sirena o culebra de río. En general, el hombre prefiere quedarse en el mundo acuático de la amada. Por eso muere o bien desaparece para la sociedad humana. Estos cuentos también reproducen el tema del matrimonio con la naturaleza.

El hombre y la boa (arahuaca ashéninca)

Un hombre fue al río. Caminó por la orilla. Encontró un remanso. Quiso cruzarlo sobre unas hojas podridas. Las hojas cedieron a su paso; entonces, se formó un remolino que se tragó al hombre.

Halló una casa cuando estuvo bajo el agua. Ahí estaba la boa padre con su hija. Al verlo, la muchacha hija de la boa dijo a su padre:

—Padre, ese hombre me gusta. Siento que me enamoro de él.

—No debes casarte con ese. Déjalo que retorne a su mundo.

Ella insistió:

—Debo hacerlo porque me gusta mucho.

Después de un tiempo,²⁴ el hombre salió del agua. Subió a la superficie. Miró el fondo del agua por donde había venido y no vio la casa. Regresó muy triste donde los suyos.²⁵

La barriga del hombre empezó a hincharse. Estuvo a punto de morir porque la panza estaba demasiado grande. Él pensó: «¿Qué puedo hacer para salvar mi vida? He regresado a la tierra, pero mi espíritu ha quedado bajo el agua».²⁶ Cuando dijo eso, llamaron al curandero. Él acudió y empezó a chuparlo, pero no pudo salvarlo. El hombre murió.

²⁴ «Después de un tiempo», es decir, el humano convivió con su amante.

²⁵ Así se da a entender que el hombre regresó con pesar al mundo de los vivos pues se había apasionado por la boa.

²⁶ La barriga del hombre empieza a hincharse luego de haber convivido con la boa hembra. Es una curiosa inversión: en las historias de las amantes del gusano, de la culebra, del cóndor y otros bichos es la humana o la hembra animal la que sale embarazada. Esta suerte de embarazo también acarrea una separación de los amantes o un giro en sus relaciones.

Luego, el curandero mascó (o fumó) tabaco. Al quedarse dormido, su espíritu entró bajo las aguas del río. Hizo tomar tabaco a la boa, el padre de la joven, hasta que la boa se embriagó.²⁷ Cuando la boa estaba muy mareada, recriminó a su hija: «Tú tienes la culpa. Por ti me han hecho tomar tabaco, porque estuviste enamorada de un hombre». El curandero, enojado, mató a la boa.

El espíritu del hombre muerto se quedó debajo del agua. El curandero quería sacarlo:

—Debemos regresar. El espíritu dijo:

—No quiero regresar porque estoy acostumbrado a vivir en este lugar.

Entonces, las hojas podridas que había en ese río desaparecieron porque el curandero había matado a la boa.

Así es el cuento del hombre que se quedó debajo del agua y se casó con la hija de la boa.

(Texto elaborado a partir de Anderson W, Ronald Jaime. *Cuentos folklóricos de los ashaninca*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1986, tomo II, pp. 78-81).

En este cuento, la naturaleza gana sobre la humanidad; el novio humano queda en el mundo de la boa, al menos en espíritu.

El que se mate a la boa, el suegro del joven, recuerda la muerte del gusano amante de los relatos anteriores. Sin embargo, su muerte es consecuencia del logro del matrimonio entre los representantes de la cultura y de la naturaleza. Matar —eliminar, «liberar»— al suegro para lograr el matrimonio entre parejas opuestas es un preámbulo o un requisito que se encuentra en algunos relatos andinos.²⁸

²⁷ Nótese que los encuentros del chamán con el padre de la boa y con el espíritu del amante se producen a través del sueño inducido por la droga. Reuniones de este tipo son frecuentes durante el trance alucinatorio.

²⁸ Por ejemplo, véase el mito de Huatayacuri, capítulo 3. La muerte del suegro en manos del futuro yerno suele estar presente en los cuentos de condenados y de Juan Oso (Efraín Morote Best: 1988).

Al final, los acuáticos, los de abajo, se impusieron sobre los de arriba. Una situación análoga pero inversa narra un antiguo mito andino: el héroe Huatyacuri asciende y triunfa sobre el mundo de arriba y el mar es el lugar donde «caen» los vencidos.²⁹

La oposición entre la naturaleza y la cultura se ve reforzada por el contraste entre el mundo acuático y de abajo, y el terrestre y de arriba. Son mundos paralelos y a la vez distintos. Una variante del cuento *El hombre y la boa* resalta ese juego de similitudes y diferencias:

El hombre y la boa (segunda versión, arahuaca ashéninca)

Un hombre se bañaba tranquilamente en el río y la hija de la boa lo vio. Dijo al padre:

—Ese me gusta, quiero casarme con él.

Su padre le respondió:

—Déjalo. No te cases con él. Pero la hija insistió.

Mientras tanto, el hombre no se percató que hablaban bajo las aguas donde se bañaba.

El padre boa, fastidiado, miró hacia arriba y jaló del mentón al hombre hasta la profundidad del remanso. Cuando el hombre llegó abajo, se encontró con las hijas de la boa. Tuvo vergüenza porque estaba desnudo. Ellas le trajeron una csuma pero que en realidad era una piel de boa. El padre boa le pidió que se pusiera ese traje y mandó a su hija que trajera maíz y arroz. La hija fue a cortar caña brava y tierna. Eso era para ellos el maíz. El pasto de la orilla era su arroz.

Cuando el hombre se fatigó de esa vida, salió a tierra. Pero murió al llegar a su casa.

(Texto elaborado a partir de Anderson W., Ronald Jaime. *Cuentos folklóricos de los asháninca*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1986, tomo III, pp. 32-35).

Un mito jíbaro actual también trata del tema del matrimonio con la naturaleza. La amante es una serpiente anaconda. La consecuencia de las acciones es importante: el surgimiento de una nueva generación humana

²⁹ Véase capítulo 3.

luego de un diluvio; en cambio, en el cuento anterior las consecuencias de la pasión entre la boa y el joven solo atañen a los personajes del drama.

La anaconda (jíbaro actual)

Un hombre que pescaba encontró a una anaconda enredada entre unas espinas. La liberó. La anaconda se metió en el río.

Esa noche, cuando ese hombre estaba durmiendo, una bella mujer se le acercó y le dijo: «Mi padre te invita a que vengas donde nosotros». El hombre no aceptó. La mujer insistió: «No temas, nosotros vivimos como ustedes». Entonces el hombre accedió.

Era una sirena. Cuando salía a tierra, se convertía en anaconda. Así vivieron juntos mucho tiempo. Cierta vez, el hombre y su mujer sirena fueron a la casa de los padres del hombre, en la tierra. De noche, ella era mujer y dormían juntos. En el día, como ella se convertía en anaconda, la envolvía en telas y la metía en un canasto. Antes de partir, él advertía a su madre, hermanas y abuela que no tocaran el canasto.

Sin embargo, la madre abrió el canasto y descubrió a la anaconda. Le dio asco que su hijo tuviese como mujer a ese animal. La golpeó. La anaconda pudo deslizarse hasta el río y desaparecer bajo las aguas.

De inmediato, empezaron una lluvia y un viento fuertes. El hombre reprochó a sus familiares: «¿No os había prohibido tocar el canasto? Ahora sufriréis». Las aguas se desbordaron. El sol bajó. La inundación ahogó a la gente. Las anacondas hicieron que de ese modo muriera la gente.

El hombre trepó a la copa de una alta palmera de aguaje. Él sobrevivió porque la que fue su mujer lo salvó.

Las aguas mermaron. El hombre pudo bajar a tierra. No había nadie en su casa pues todo el mundo se había ahogado.

Fue al monte a cazar. Al regresar, encontró una raíz de *sachapapa* raspada y lista. Se la comió. Al día siguiente, ocurrió lo mismo. «¿Dónde habrá gente?» se preguntó. La noche caía cuando escuchó risas de mujer. «Si encuentro a la que ríe, me caso con ella». Fue por donde venían las risas. Halló a tres bellas mujeres: la lora de frente amarilla, la lora *chicuari* y la lora *uchpa*. Quiso coger a la más bella, la de frente amarilla, pero no pudo pues ella escapó volando. Se quedó a vivir con las otras dos. Los descendientes de la lora *uchpa* son la gente alta y de

piel clara; y los que descienden de la lora *chicuari* son aquellos que tienen la piel oscura y son bajos.³⁰

(Resumen nuestro a partir de los originales en Fast Mowitz, Gerhard recopilador. *Cuentos folklóricos de los achual*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1976, pp. 32-39).

La nueva humanidad desciende de ese hombre y de las dos loras. Es una humanidad de belleza limitada, pues la más hermosa de las loras no se casó con el hombre. El bien limitado es una de las consecuencias posibles del tema del matrimonio con la naturaleza. Las adquisiciones son limitadas y hasta negativas para la humanidad. Resumamos los resultados del matrimonio con la naturaleza:

El amante de la anaconda (jíbaro achual). Adquisición: una nueva humanidad. Limitación: no es una humanidad totalmente bella.

El hombre y la boa (arahuaca ashéninca). Primera versión: adquisiciones: el mundo acuático —la naturaleza— gana a un humano. Segunda versión: la sociedad pierde a un miembro (sin que se afirme que la naturaleza gana a un humano).

El hijo del gusano Xaco (pano capanahua). Adquisiciones: los útiles de labranza, caza y pesca. El que los hombres puedan encontrar mujer. La multiplicación de las aves para la caza y otros animales. Limitaciones o adquisiciones negativas: la dureza del trabajo. El origen de las enfermedades. Algunos no logran tener mujer. Hay animales que se escapan del cazador.

El hijo del gusano Cuntan (cahuapana chayahuita). Adquisiciones: la prosperidad de los campos de yuca. Él y su abuela se transforman en antepasados (y en ese sentido en potenciales protectores de los suyos y enemigos de los demás). Limitaciones o adquisiciones negati-

³⁰ Esta parte del texto se refiere a las diferencias de piel y de estatura que tienen los propios indígenas amazónicos; son ellos mismos los que hacen esos distingos.

vas: los antepasados —el sapo y el jaguar— pueden atacar y hacer daño a los suyos.

La amante del gusano Nampich (jíbaro aguaruna). Adquisición: atañe solo al personaje de la mujer (dejó ese amor salvaje). Limitación o adquisición negativa: algunos gusanos *nampich* logran escapar (con lo que se sugiere que problemas como el de la joven amante del gusano se pueden repetir).

La amante del gusano Waga (jíbaro aguaruna). Limitaciones o adquisiciones negativas: el clítoris (en tanto fuente de placer solitario, no social), la plaga de *waga* de los campos de yuca.

La amante de la mosca Shinki (quechua de San Martín). Adquisición negativa: aparición de la mosca *shinki*, cuyos huevos son parásitos de la piel humana.

La amante de la larva Suri (quechua de San Martín). Adquisición: un tipo de larva comestible. Limitación: es un alimento silvestre.

La amante de la culebra (quechua del Cuzco, capítulo 1). Adquisición: la sociedad «gana» a una mujer pues al final ella se casó con un humano.

La amante del cóndor (quechua del Cuzco, capítulo 1). Adquisición: una familia logra tener a su hija convertida en madre y al hijo del cóndor.

En estos relatos, cuando la humanidad gana, el mundo animal pierde y al revés.³¹ Las adquisiciones de aquella son limitadas o imperfectas. Para que ocurra el cambio de lo natural a lo cultural, para que la humanidad gane un bien —siempre limitado— o adquiera un mal, el medio descrito en estos relatos es el matrimonio de un humano con un animal.

³¹ En el caso de la segunda versión de *El hombre y la boa* tal relación no es clara: la sociedad humana pierde a uno de sus miembros, mas no se dice que la naturaleza lo haya ganado.

El contraste entre la humanidad y la naturaleza está reforzado en algunos de los relatos que hemos revisado por la oposición entre los correlatos inversos (o situación inicial y primeros tópicos) y los correlatos puestos (o situación y tópicos finales): los primeros están asociados a lo crudo (moleador de maíz, la montaña, el pastoreo..., también la soledad, la autocomplacencia, la soltería y la juventud) y los segundos a lo cocido y a lo cultural (el maíz fermentado —es decir, «hervido», burbujeante— la chacra de yuca, la agricultura..., también, la compañía humana, el placer compartido, el matrimonio y la madurez de la vida). Asimismo, la comida es un marcador de ese contraste: el amante cóndor come carne podrida; la gente boa se alimenta de productos equivalentes a los humanos pero muy distintos de estos («La hija fue a cortar caña brava y tierna. Eso era para ellos el maíz. El pasto de la orilla era su arroz», *El hombre y la boa*, segunda versión; ashéninca). En esta misma versión se dice que la piel de la anaconda es como el traje de los humanos.

La figura del amante bestial es variada. Si en este capítulo empezamos y continuamos dando ejemplos de amantes lombrices y culebras acuáticas, ha sido para seguir, en los relatos amazónicos, el tema, los personajes y las preocupaciones planteadas en el primer cuento de este libro, *La amante de la culebra*. Las consecuencias también son diferentes según los relatos; no obstante, todos tratan de los amores —más bien pasiones— entre dos individuos, uno humano y otro animal. El tema del matrimonio con la naturaleza o, si se quiere, el tema de la pasión está conectado con los asuntos del bien limitado y de la vida breve.

CAPÍTULO 3

Nace un dios

Un dios nace y otro enferma. La soltería es pobreza. Las luchas por ser reconocido como marido o mujer. El grano de maíz adúltero. Zorros, sapos y culebras. El ascenso y la caída, la riqueza y la pobreza, el matrimonio. El ciclo vital y el ciclo cósmico.

El mito andino de fines del siglo XVI, o inicios del siguiente, sobre Pariacaca pareciera ser muy distinto de los estudiados en los dos primeros capítulos. No trata de las aventuras de una campesina, de la iniciación solitaria de una moza o de la extraña preferencia por una mosca. El mito sobre Pariacaca narra el nacimiento y la decadencia de grandes señores, sus luchas y sus amores. El curso de su ventura cambia el mundo y reemplaza a dioses. El héroe no es el muchacho que «conversaba» consigo mismo sino el hijo de un glaciar de cinco picos cuyas aguas dan vida a valles y a paisajes diferentes. Sin embargo, hay similitudes entre el antiguo mito y los que hemos revisado. El relato andino cuenta que una mujer ofrece maíz a quien, precisamente por eso, se convierte en su amante.¹ También hay una culebra. Este animal no despierta una pasión, es el producto y la prueba de un adulterio con un forastero. Sin embargo, la causa y el efecto pueden trocarse en el mundo de los mitos. El forastero era como cualquiera, un dios o un sirviente; pero fue el causante del desarreglo. Y en la raíz de tal desaguisado está la pasión, la insatisfacción hogareña o el capricho y la curiosidad de una mujer. Los frutos,

¹ En *La amante de la culebra* (capítulo 1) la muchacha alimenta con maíz a su amante.

y no el objeto de tales perturbaciones, son una culebra y un sapo. Animales como esos, la pasión que despiertan y sus secuelas constituyen el núcleo de las narraciones de los capítulos anteriores. En el mito de Pariacaca, el engaño de la mujer es presentado como un hecho específico y ocupa un lugar modesto en la descripción de las acciones. Sin embargo, lo que hizo aquella mujer contribuyó al desarrollo de los acontecimientos.

El mito de Pariacaca trata del paso de la mocedad al matrimonio. Como en los relatos amazónicos que hemos revisado, es un cambio que afecta al mundo. Lo uno es metáfora de lo otro: la humanidad era como esa muchacha; ahora es como esa mujer. El héroe Huatyacuri es mozo y su padre divino surge al amanecer; cuando el muchacho logra tener mujer y ser hombre, su dios padre asciende y se impone.

El texto sobre Pariacaca fue escrito en quechua por el jesuita Francisco de Ávila, un peruano quizá mestizo. Reproduce con fidelidad y elegancia aquello que le contaron los nativos de Huarochirí, en la sierra central de Lima. Su manuscrito recoge este y otros mitos; también los ritos abolidos, que le son descritos por los nuevos cristianos. Compuso así un documento de inestimable valor literario y etnográfico.

Pariacaca (quechua de Lima)

Ya, sí, en los cuatro *capítulos* anteriores, hemos contado la vida del mundo antiguo, pero no sabemos cómo apareció en esos tiempos el hombre, en qué sitio apareció, y cómo luego de aparecido, en esos tiempos, vivieron odiándose, luchando entre ellos. Solo reconocían como a curacas a los ricos y a los poderosos. A ellos, a esos antiguos, los llamamos hombres montaraces, silvestres. En ese tiempo, el denominado Pariacaca nació de cinco huevos en el sitio llamado Condorcoto. Un hombre pobre llamado Huatyacuri, de quien se dice era hijo de Pariacaca, fue el primero que supo, que vio el nacimiento. De cómo supo esta noticia y de lo muy *misterioso* de cuanto hizo vamos a hablar enseguida. En aquel tiempo, el tal llamado Huatyacuri vivía comiendo miserablemente; se alimentaba solo de papas asadas en la tierra calentada («guatia» o «huatia») y

por eso le dieron el nombre (despectivo) de Huatyacuri.² En la misma época vivía un muy poderoso, grande y rico jefe: se llamaba Tamtañamca. En ninguna parte había una casa tan grande, ocupaba un espacio que abarcaba toda la vista; estaba techada con alas de pájaros; las llamas que poseía eran amarillas, rojas, azules; toda clase de llamas tenía. Este hombre, viendo que su vida era regalada, hizo venir gente de los pueblos de todas partes, los enumeró; y entonces, mostrándose como si fuera un sabio, engañando con su poco entendimiento a muchísimos hombres, vivió. Así pudo hacerse considerar como un verdadero sabio, como un *dios*, este llamado Tamtañamca; así fue, hasta que una horrible enfermedad lo atacó. Y como pasaron muchos años y él seguía enfermo, y se creía que era hombre sabio y grande, la gente hablaba: «tiene un mal grave». Y tal como los huiracochas (los españoles) hacen llamar a los sabios (amautas) y a los *doctores*, también él hizo llamar a los que conocían bien de todo, a los *sabios*. Pero ninguno pudo descubrir la causa de su enfermedad.

Entonces ese Huatyacuri, caminando de Uracocha hacia Sienequilla, en el cerro por donde solemos bajar en esa ruta se quedó a dormir. Ese cerro se llama ahora Latauzaco. Mientras allí dormía, vino un zorro de la parte alta y vino también otro zorro de la parte baja; ambos se encontraron. El que vino de abajo preguntó al otro: «¿Cómo están los de arriba?». «Lo que debe estar bien, está bien —contestó el zorro—. Solo un poderoso, que vive en Anchicocha, y que es también un sacro hombre que sabe de la verdad, que hace como si fuera *dios*, está muy enfermo. Todos los amautas han ido a descubrir la causa de la enfermedad, pero ninguno ha podido hacerlo. La causa de la enfermedad es esta: a la parte vergonzosa de la mujer (de Tamtañamca) le entró un grano de maíz mura saltando del tostador. La mujer sacó el grano y se lo dio a comer a un hombre. Como el hombre comió el grano, se hizo culpable; por eso, desde ese tiempo, a los que pecan de ese modo, se les tiene en cuenta, y es por causa de esa

² La *huatia*, también conocida como *pachamanca*, tiene en la actualidad muchas variantes en la costa y la sierra peruanas. Consiste en calentar unas piedras. Luego se retira el fuego, se colocan sobre las piedras carne, maíz tierno, patatas, habas en su vaina... Se cubre todo con yerbas aromáticas y paja húmeda, y por encima tierra. A veces la preparación se hace en un amplio hoyo que luego será cubierto a ras del suelo. Hay dos clases de *huatia* o *pachamanca*. Una es festiva y en principio preparada por hombres. La otra la preparan los desvalidos con las sobras de la cosecha de patatas. Esta *huatia* pobre es a la que, sin duda, se refiere el texto. Huatyacuri camina, es joven y pobre, come *huatia*.

culpa que una serpiente devora las cuerdas de la bellísima casa en que vive, y un sapo de dos cabezas habita bajo la piedra del batán. Que esto es lo que consume al hombre, nadie lo sospecha». Así dijo el zorro de arriba; enseguida preguntó al otro: «¿Y los hombres de la zona de abajo están igual?». Él contó otra historia: «Una mujer, hija de un sacro y poderoso jefe, casi ha muerto por causa de un aborto». ³ [Pero el relato de cómo esa mujer pudo salvarse es largo y lo escribiremos después; ahora volvamos a continuar lo que íbamos contando]. Luego de oír a los dos zorros, Huatyacuri dijo: «Está sufriendo ese tan grande jefe que simula ser dios porque está enfermo; dicen que ese hombre tenía dos hijas, a la mayor la ha unido con un hombre muy rico». Y así, ese miserable Huatyacuri, de quien hablamos, llegó hasta donde estaba el hombre enfermo. Ni bien llegó, empezó a preguntar: «¿No hay en este pueblo alguien que sufre un mal grave?». Entonces, la menor de las hijas (de Tamtañamca): «Mi padre es quien está enfermo», dijo. «Júntate conmigo; por ti sanaré a tu padre», le propuso (Huatyacuri). No sabemos cuál era el nombre de esta mujer, aunque se dice que después la llamaron Chaupiñamca. Ella no esperó y se llevó al desconocido. «Padre mío, aquí hay un pobre miserable que dice que puede sanarte», dijo. Al oír estas palabras, todos los sabios que estaban sentados protestaron; «No lo hemos podido curar nosotros y va a poder ese pobre miserable», dijeron. Pero como el poderoso hombre anhelaba sanar: «Que venga ese hombrecito, cualquiera que sea», ordenó, e hizo llamarlo. Y como fue llamado, este Huatyacuri, entrando, dijo: «Padre, si deseas sanar yo te sanaré, en cambio me convertirás en tu hijo». «Me parece bien», contestó el jefe. Al oír esta respuesta, el marido de la hija mayor se enfureció. «¿Ha de unirla con este pobre miserable, siendo ya nosotros ricos y poderosos?».

Narraremos, luego, las luchas que hubo entre este hombre enfurecido y Huatyacuri; ahora, continuemos con la historia de la curación del enfermo, por el tal Huatyacuri.

³ La traducción de Gerard Taylor de esta frase es: «Hay una mujer —hija de ese gran señor— que, a causa de un pene, casi muere» (Taylor 1987: 92-93). Y la de Francisco de Ávila: «y el respondio diziendo: lo que ay es que una moça muy hermosa hija de un Cacique muy principal está muriendo por tener parte y coito con varón» (tomado de una nota al pie de página del libro de Taylor 1987: 93).

Cuando empezaba a curar al enfermo, le dijo: «Tu mujer es adúltera. Y por ser ella así te ha enfermado; y quienes te hacen padecer son dos serpientes que viven en el techo de tu excelsa casa y un sapo de dos cabezas que habita debajo del batán. Vamos a matarlos y te aliviarás. Una vez que estés sano, adorarás a mi padre, prefiriéndolo a quienquiera: mi padre ha de llegar pasado mañana. Tú no tienes verdadero poder, pues, si lo tuvieras, no te habrías enfermado gravemente». Al oír esto, el enfermo se atemorizó mucho; y dijo «voy a desatar mi hermosa casa», y entristeció.

«En vano este miserable infeliz habla; yo no soy adúltera», dijo la mujer, se puso a gritar. Pero como el hombre ansiaba sanar, ordenó que desataran su casa; y así, encontraron a las dos serpientes, las sacaron y mataron. Luego le dijo a su mujer que ella había hecho comer a cierto hombre un grano de maíz que saltó de la tostadora a su parte vergonzosa. La mujer se vio obligada a contar lo que había ocurrido y a declarar que Huatyacuri decía la verdad. Enseguida hizo levantar el batán. Encontraron debajo de la piedra a un sapo de dos cabezas; el sapo voló hasta la laguna Anchi que había en una quebrada. Dicen que hasta ahora vive allí, en un manantial. Y cuando algún hombre llega hasta sus orillas: «¡Ña!», diciendo, lo hace desaparecer o pronunciando la misma palabra *lo enloquece*. Después que ocurrieron estos sucesos, el hombre sanó; y cuando ya hubo sanado, el tal Huatyacuri fue, en el turno fijado, hasta Condorcoto. Allí estaba el huaca denominado Pariacaca, echado en forma de cinco huevos. Cuando llegó al sitio, el viento empezó a soplar; en los tiempos antiguos no soplaba el viento. Y como el hombre, ya curado, le había dado a su hija menor, Huatyacuri la llevó consigo. En el camino pecaron los dos.

El cuñado de la mujer, de quien hablamos antes, supo que la mujer había pecado; se enfureció, habló: «Voy a afrentarlo, lo dejaré en la mayor vergüenza» diciendo fue a desafiarlo. «Hermano: vamos a competir en lo que quieras» —dijo a Huatyacuri—. «Tú, que eres un miserable, has tomado por mujer a mi cuñada, que es rica y poderosa». «Está bien, acepto», contestó el pobre, y fue adonde su padre a contarle lo que le había ocurrido. Este le dijo: «Está bien cualquiera cosa que te proponga, pero ven a avisarme inmediatamente». Y la competencia se hizo del modo siguiente:

Un día le dijo a Huatyacuri: «Hoy vamos a competir en beber y cantar». Entonces Huatyacuri, el pobre, fue a consultar con su padre. Él le dijo: «Anda a una montaña; allí, finge ser un guanaco muerto y échate al suelo. Por la mañana, temprano, vendrán a verme un zorro y un zorrino con su mujer. Traerán chicha en un porongo (jarra pequeña), y también una tinya

(tamborcillo). Creyendo que eres un guanaco muerto, pondrán en el suelo la tinya y el porongo, luego empezarán a comerte. El zorro, muy aturdido, dejará esas cosas en la tierra y también una antara (flauta de Pan) y comenzará a devorarte; entonces, tú te levantarás, mostrándote como hombre que eres, y gritarás fuerte, como para que duela. Los animales huirán olvidándose de todo. Tú te llevarás el porongo y la tinya e irás a competir».

Tal como lo instruyó su padre hizo las cosas este pobre Huatyacuri. Y, así, ya en el sitio donde debía hacerse la competencia, la empezó el hombre rico. Se puso a cantar y a bailar con las mujeres, y cuando hubo cantado como unas doscientas canciones, concluyó. Entonces entró a cantar el pobre, acompañado únicamente por su mujer; entraron los dos, por la puerta. Y cuando el hombre cantó acompañándose con el tambor del zorrino, el mundo entero se movió.⁴ Y Huatyacuri ganó la competencia. Luego, se inició la de beber. El hombre rico invitó a los hombres que estaban en todos los sitios; bebió con ellos sin descanso. Mientras tanto, el pobre, tal como hoy lo hacen los hombres foráneos que se sientan en las reuniones, algo lejos y a cierta altura, así estuvo esperando. El rico se sentó, luego, tranquilo, sin pena, después de haber invitado a todos los hombres. Entonces, Huatyacuri entró a competir. Comenzó a beber con toda la gente, sirviéndole de su cantarito. Y la gente se reía: «¡Cómo puede creer que ha de satisfacer a tanta gente con ese poronguito!», decían. Pero Huatyacuri invitó a los concurrentes. Empezando desde un extremo, mientras los otros reían, les sirvió con gran rapidez, y todos cayeron embriagados.

Nuevamente vencido, el hombre rico desafió al pobre en otra competencia para el día siguiente. La prueba consistiría en ataviarse con los mejores vestidos. Huatyacuri volvió a acudir donde su padre. Su padre le obsequió un traje hecho de nieve. Con ese traje quemó (deslumbró) los ojos de todos, y ganó la competencia. Después, el hombre rico trajo muchos pumas y desafió, una vez más, a competir a Huatyacuri. El pobre fue donde su padre, y cuando le hubo contado cuál era la nueva competencia que le proponía su rival, el padre hizo aparecer, en la madrugada, un puma rojo del fondo de un manantial. Y con ese puma rojo estuvo Huatyacuri, mientras el otro cantaba; y cuando Huatyacuri

⁴ En la versión de Ávila: «y tocando su tamborín la cual como y luego al primer sonido del empeco (sic) a templar toda la tierra, y baylar como bailando al compás del sonido». Tomado de Taylor (1987: 105).

cantó con el puma rojo, apareció un arco en el cielo, lo que ahora se llama *arco iris*, de colores, mientras cantaba.

El otro hombre lo desafió entonces en construir el muro de una casa y, como tenía tantos hombres a su servicio, en un solo día hizo levantar las paredes de una casa grande. Huatyacuri, en cambio, no pudo sino construir los cimientos y anduvo durante el día con su mujer, sin hacer nada; pero en la noche le auxiliaron los pájaros, las serpientes, todo ser vivo que hay en el mundo. Y cuando su rival vio la obra concluida, se espantó y lo desafió a construir el techo de la casa. Huatyacuri cargó en vicuñas la paja y las cuerdas, todo lo que era necesario para cubrir el techo de la casa; el otro hombre rico cargó en llamas cuanto necesitaba para la obra, y cuando la pira pasaba por un precipicio, pequeños gatos monteses la asustaron por encargo de Huatyacuri, que les había rogado que lo ayudaran. Las cargas fueron *destruidas*, las llamas cayeron al abismo, y venció en la prueba.

Como había vencido en todo, este hombre pobre le dijo a su rival obedeciendo instrucciones de su padre: «Hasta ahora hemos competido en pruebas que tú has propuesto; enseguida lo haremos en otras que yo voy a proponer». «Está bien», le contestó el hombre. Y Huatyacuri propuso: «Vistámonos con huara (pañete que cubría la cintura y piernas) azul y que nuestra cusma (túnica) sea blanca; de ese modo vestidos, cantemos y bailemos». «Está bien», volvió a responder el rico. Y como él había iniciado las competencias, empezó también a cantar, y cuando estaba así, cantando, el tal Huatyacuri lanzó un grito desde afuera; toda su poderosa fuerza se expandió en el grito, y el hombre rico, aterrado, se convirtió en venado y huyó. Entonces su mujer dijo: «Voy a morir con mi esposo querido» y, así diciendo, siguió al venado. Pero el hombre pobre, muy enojado, dijo: «Vete, corre; tú y tu esposo me hicieron padecer, ahora voy a hacerte matar a ti». Y diciendo esto la persiguió, le dio alcance en el camino de la laguna de Anchi. Allí le habló: «Aquí van a venir los hombres de todas partes, los de arriba y los de abajo, en busca de tu parte vergonzosa, y la encontrarán». Y dicho esto, la puso de pie, levantándola de la cabellera. Pero en ese mismo instante la mujer se convirtió en piedra. Y hasta ahora está allí, con sus piernas humanas y su sexo visibles; está sobre el camino, tal como Huatyacuri la puso. Y le ofrendan coca, hoy mismo, sí, por cualquier motivo.

Mientras tanto, el hombre convertido en venado escaló la montaña y desapareció. Luego, se convirtió en devorador de seres humanos, y así fue en la antigüedad. Mucho después, se multiplicaron estos venados; aumentaron tanto hasta que, cierta vez, se reunieron para acordar de qué modo devorarían a los

hombres, entonces, una cría se equivocó y dijo: «¿Cómo nos han de comer los hombres?»; al oír estas palabras, los venados sintieron temor y se dispersaron. Desde entonces se convirtieron en comida humana.^{5,6}

Cuando ya concluyó la historia que hasta aquí hemos narrado, de los cinco huevos que el dicho Pariacaca puso en la montaña, volaron cinco halcones. Esos cinco halcones se convirtieron en hombres y se echaron a andar. Y como escucharon tanto de las cosas que habían hecho los hombres, y como diciendo: «soy *dios*», se hicieron adorar, enfurecidos por esta y otras culpas, se alzaron convertidos en lluvia y arrastraron al mar todas las casas, las llamas, sin permitir que ni un solo pueblo se salvara. Y después de ese tiempo, del cerro Llantapa surgió un árbol llamado Pullao y se trabó en lucha con la otra montaña de nombre Huicho. Pullao era como un arco gigante, y sobre él estaban refugiados los monos, los pájaros, el caquí, todas las aves. Con todos estos animales, la montaña se fue al mar, desapareció. Y cuando todo hubo acabado, Pariacaca, el que está arriba, y al cual llamamos Pariacaca, subió al sitio en donde se encuentra. De cómo subió hasta el sitio en donde ahora se encuentra hablaremos en el siguiente capítulo.

(Ávila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, 1966 [¿1598?], pp. 34-45. Los términos en castellano que se encuentran en el original quechua van resaltados en cursivas. Los paréntesis y corchetes son los de la versión de Arguedas. Las notas a pie de página son nuestras. Hemos reproducido la versión de Arguedas con algunos mínimos cambios de puntuación).

⁵ El texto quechua dice que se reunieron para bailar la cachua. Entonces era una danza propiciatoria de la caza. El pequeño venado se equivoca en el canto mágico y por eso los venados pasaron, de ser devoradores, a ser comida de los hombres. Hoy la cachua es una danza popular en el campo de los valles serranos del Perú, Ecuador y Bolivia; aún tiene algunas trazas de su antiguo valor propiciatorio, no de la caza, que sepamos, sino de la agricultura y la ganadería. En la Amazonia occidental hay todavía danzas y cantos propiciatorios de la caza.

⁶ Este pasaje bien podría ser el esbozo de un mito: de cómo antes los ciervos comían gente y lo que sucedió para que se convirtieran en comida de la gente. Sería un mito sobre el origen de la caza del ciervo.

⁷ Hemos presentado este mito en otras publicaciones. Ahora ensayamos una aproximación diferente; esperamos que complemente las anteriores.

Resumiremos el mito siguiendo estos procedimientos: la determinación del programa narrativo y de las secuencias narrativas, y luego una exploración de la dimensión metafórica y extratextual de algunos de los nombres de los personajes y de los valores involucrados.⁷ Empecemos con unas anotaciones y comentarios sobre las secuencias:

Situación inicial:

Un mundo salvaje y rico.

Un dios nace, emerge de abajo.

Un joven soltero y pobre, hijo de este dios, asiste al nacimiento de su padre.

Un dios de arriba, rico (con dos hijas, una de ellas soltera), enferma.

Comentario de la situación inicial:

La calificación de *salvaje* parece ser una acotación hecha por el narrador sobre el pasado visto desde un presente en el cual Pariacaca llega a ser dios. En otros textos del mismo conjunto de mitos, el narrador se refiere al mundo de Pariacaca y de otros dioses desde la perspectiva de un nuevo presente, el cristiano. Lo mismo parece ocurrir más adelante cuando califica a Tamtañamca de dios falso. Al final el narrador hará un comentario en el mismo sentido sobre Pariacaca. Tamtañamca es falso en relación con su sucesor, Pariacaca; y este lo es con respecto a Cristo. Para el narrador, el mundo rico de Tamtañamca terminó. Fue el reino de un dios que enfermó y cayó. Un dios es derrotado, su obra es destruida por un nuevo dios que lo reemplaza y crea su propio mundo. Este es un esquema frecuente en los mitos andinos.

Pariacaca nace abajo. Su mundo amanece. Su hijo Huatyacuri, también: es joven, pobre y sin mujer. El joven es una réplica humana del nuevo dios.

Tópicos inversos:

El joven Huatyacuri asciende. En el camino descubre la causa de la enfermedad del supuesto dios. Huatyacuri se entera de la situación del mundo de arriba gracias a la conversación entre dos zorros. Así, Huatyacuri adquiere una primera competencia modal.

Huatyacuri se une a la hija soltera del dios enfermo.

El joven sana al casi dios a condición de que lo acepte como yerno. El mal se conjura: la casa se desbarata, se mata a dos culebras, un sapo de dos cabezas vuela a Anchicocha ahora, su croar enloquece a quien lo escucha.

El yerno se ofende por tener como concuñado a un advenedizo. Por eso lo reta a una serie de competiciones. Siempre gana Huatyacuri. El héroe pasa sucesivamente, en cada prueba, de una incompetencia modal inicial a una competencia final. Es el padre quien le da la competencia.⁸

Tópicos puestos:

Huatyacuri reta a su concuñado a lucir cierto tipo de vestido. Gana el joven.

Aterrado por el fracaso de la competición, el cuñado huye como ahora lo hacen los ciervos y, entonces, se convierte en un ciervo. A partir de él, aumentan los ciervos. Estos, de comer gente, pasan a la postre a ser comida de la gente.

Huatyacuri castiga a la cuñada: la transforma en una diosa libidinosa. Pariacaca asciende y va tomando la apariencia sucesiva de huevos, cóndores, gente y lluvia. Destruye el mundo de Tamtañamca.

Situación final:

El nuevo dios, ahora arriba, se ha impuesto.

Su hijo pobre, arriba, está casado (entonces, ahora es rico).

Comentario de la situación final:

La mujer está entre dos mundos: es hija de un dios pasado; al mismo tiempo, es la mujer del hijo del dios del presente.

El nuevo dios y su hijo están *ahora* arriba y son ricos. El hijo está casado. Más tarde y a su turno ¿ese mundo de arriba enfermará, perderá a una hija y caerá? ¿El ciclo puede repetirse con Pariacaca-Huatyacuri? ¿Tal posibilidad acaso no se confirma con la llegada del cristianismo?

⁸ Sobre el análisis semiótico del motivo del desafío en este mito, ver Ballón Aguirre (1991: 75-76).

Unos comentarios sobre el conjunto del texto:

El escenario parece seguir el desarrollo de la acción: un dios y un hombre emergen, están abajo. Un dios rico y su mundo están arriba, pero el dios enferma y va a ser derrotado, va a caer, estará abajo. El joven (luego el nuevo dios) asciende. Es un ascenso en el que encuentra los medios de ganar a una mujer. Cuando el dios y su mundo son derrotados, caen. El abajo está definido geográficamente como la costa y el arriba como la sierra; todo esto en Huarochirí, siguiendo el valle de Lurín, que nace a los pies del nevado de Pariacaca y termina en el mar.

A partir del resumen de las secuencias, definamos los sujetos y los objetos en juego:

Quién es quién:

El sujeto de estado (S1): Pariacaca: es quien nació y obtuvo el poder. También Huatyacuri: era soltero y pobre, y terminó casado y rico.

El sujeto de estado oponente (S2): Tamtañamca: es quien enfermó y perdió el poder.

El sujeto operador (S3): Huatyacuri, pero también Pariacaca (en sus diferentes formas: lluvia, gente... la montaña Huicho).

Qué es qué:

Objeto valor: el poder y su correlato, el matrimonio.

Objetos modales: las condiciones para lograr casarse y tener poder: saber, «juntarse», curar, vencer.

Auxiliares (adyuvantes): Pariacaca, los zorros. Objetos auxiliares: la tinya, el porongo...

Auxiliares simples (coadyuvantes) oponentes: los que ayudan al yerno.

Tanto los sujetos como el objeto valor se desdoblaron o se asocian a otros términos. Estos desdoblamientos o asociaciones se organizan en dos polos opuestos pero complementarios:

El poder está relacionado con el saber, la madurez, la riqueza, la salud, lo alto, el tomar mujer, el matrimonio y la fidelidad conyugal.

La carencia o la pérdida de poder están vinculadas con la ignorancia, el nacimiento, la adolescencia, la pobreza, la enfermedad, lo bajo, la soltería, el ceder mujer, el adulterio.

Un término evoca al otro: el que sube aprende, cura, consigue mujer, se casa; es dios... El que baja enferma, cede a su hija; deja de ser dios...

Los sujetos pertenecen a dos mundos opuestos y que van a trocar entre sí:

Mundo de S1, Pariacaca.

Mundo de S2, Tamtañamca.

El objeto valor va de S2 a S1.

Cuando S1 sube, S2 cae:

Un mundo emerge, el de S1: el dios que nace. Pariacaca también es sujeto operador (o S3): al final, ejecuta una acción-sanción. Asimismo, es un auxiliar pues manipula y da competencia a Huatyacuri. Huatyacuri es sujeto operador, ejecuta la mayor parte de la acción. Padre e hijo son los protagonistas.

Un mundo que declina, el de S2: Tamtañamca es el sujeto paciente y su yerno mayor es antagonista y paciente.

Un término mediador es Chaupiñamca: conecta a ambos mundos; es hija del dios que declina y esposa del hijo del dios emergente.

El programa narrativo del texto tiene una transformación conjuntiva para los protagonistas (S1). Para los antagonistas y pacientes, la transformación es disyuntiva.

La transformación del programa narrativo sería:

$$(S3) \Rightarrow [(S1 \cup O \cap S2) \rightarrow (S1 \cap O \cup S2)]$$

La transformación es la parte más larga del relato. En ella se pueden distinguir cuatro fases:

Manipulación: los zorros cuentan lo que ocurre mientras Huatyacuri duerme.

Competencia: Huatyacuri es instruido por su padre.

Ejecución: Huatyacuri cura, se casa, gana las competiciones.

Sanción: Huatyacuri castiga al que lo retó y a su mujer; Pariacaca hace caer el mundo de Tamtañamca; asume el poder.

También se pueden distinguir más de dos papeles:

S1: Pariacaca: sujeto de estado conjuntivo; da la competencia a Huatyacuri: (entonces, Pariacaca es auxiliar adyuvante); después del desafío lleva a cabo la última parte de la transformación (entonces, también es sujeto operador: S3b).

S3a: Huatyacuri: sujeto operador de transformación conjuntiva. También es sujeto de estado (S1) (no tenía poder, luego lo tuvo).

S2: Tamtañamca: sujeto de transformación disyuntiva.

Definidos los sujetos y el programa narrativo, podemos reformular las secuencias narrativas:

Situación inicial:

Un dios emerge. Dios en potencia.

Un joven emerge. Hombre en potencia.

Un dios rico va a caer.

Un mundo va a caer.

Tópicos:

El joven asciende y adquiere la competencia para casarse e imponerse.

El joven logra ser aceptado por una mujer.

Revela el mal y sana a su suegro.

Vence al conuñado en una serie de competiciones.

Sanción al conuñado: origen de los venados; transformación de los venados en presa de los hombres.

Sanción a la cuñada: origen de una guaca libidinosa.

Situación final:

El dios ha emergido. Es el dios realizado.

El joven ha emergido. Es hombre realizado.

El dios rico ha caído.

Un mundo ha caído. (Otro mundo, el del nuevo dios, ha surgido).

Las situaciones iniciales y finales resaltan las inclusiones y las exclusiones del objeto que define el sujeto:

S1: Pariacaca, dios que emerge, y Huatyacuri, hombre que emerge;
S2: Tamtañamca, dios que enferma; O: realización, actualización, poder.

Situación inicial: $S1 \cup O \cap S2$.

Situación final: $S1 \cup O \cap S2$.

La transformación se realiza teniendo como medio operativo el matrimonio y teniendo como competencia el saber, el tener magia y el ganar las competiciones.

El texto parece organizarse como la descripción del trueque de la orfandad, el nacer, el estar abajo y sin mujer (soltería) por los valores opuestos: el poder, la adultez, el estar arriba, el tener mujer. Esta estructura muestra unas asociaciones o equivalencias: el que nace está en la orfandad, es soltero, no tiene mujer, está abajo. Tales asociaciones están presentes en muchos y diversos aspectos de la vida del campesino andino: el que no tiene mujer es un pobre; se espera que el casado sea rico, el que está arriba ha de caer... Tomar mujer es enriquecerse; ceder mujer, lo opuesto.

Señalaremos algunos de los valores metafóricos de los principales personajes del mito de Pariacaca y de los animales y objetos ligados a estos. Con tal fin, recurriremos al contexto etnográfico.

El héroe del relato es Huatyacuri ('el que come *huatia*'). Según el propio texto, tenía ese nombre porque era tan pobre que comía patatas asadas, la *huatia*. La etnografía andina contemporánea puede aclarar tal relación entre la pobreza y esa preparación culinaria. Como dijimos en la nota 2, la *huatia* es un potaje preparado por los hombres al aire libre. Es popular en todo el Perú, en especial entre los mestizos y la gente de los pueblos grandes. Es comida festiva. La pachamanca prestigiosa tiene una versión humilde y pobre: luego de la cosecha de patatas, terminada la jornada, las ancianas, las viudas y los niños buscan los tubérculos que desdeñaron y no recogieron los jornaleros. Al final de la tarde, las viudas y los niños se preparan, con esas patatas, un pequeño festín al aire libre, una *huatia*. El pastor o el caminante se prepara una *huatia* con aquello que encuentra en el camino. Las dos pachamancas, la festiva y la frugal, tienen en común, aparte de la técnica de

cocción, el hecho de que son de marginales con respecto a la sociedad adulta y casada: el hombre cocina fuera de la rutina y de la cocina del hogar. La cocina de la casa es el espacio propio de la mujer y madre. Toda familia se agrupa en torno al fuego de la cocina y come lo que la esposa y madre prepara en los días ordinarios. En ese sentido, la pachamanca festiva es marginal: por ser masculina y prepararse al aire libre. La otra pachamanca es, asimismo, marginal: es asunto de ancianas, viudas, niños y caminantes, es decir, de gente que no forma parte del centro social, el de los adultos casados y que están en casa. La pobreza y la comida de Huatyacuri tienen una relación estrecha entre sí: el que cocina no es mujer, es un joven —es decir, soltero— y es un caminante. La pobreza de Huatyacuri es definida en términos culinarios y de ubicación social. Es pobre porque es soltero. La vida social plena, ordinaria, la riqueza, empiezan con el matrimonio; y el relato trata de cómo logró casarse Huatyacuri. Fue un largo proceso. El matrimonio y la riqueza se ganan «contra y a pesar» de los demás. En verdad, toda persona, al menos, andina, debe ser como Huatyacuri: empieza pobre y marginal; luego, consigue pareja y lucha por afianzar su matrimonio y su nueva familia. En la medida en que lo logra, es rico. Toda persona es como Tamtañamca: cuando llega a ser rico «como un dios», ha ceder a sus hijas y ser «vencido» (o «curado») por un intruso, un «pobre», su yerno. La riqueza consiste en tener una posición social y de parentesco adecuada para el hombre y la mujer adultos. La riqueza material apoya, muestra el poder de la posición familiar y social. El mito parece seguir, y también comentar, este patrón del ciclo humano.

El nombre Tamtañamca tiene un significado oscuro. Si la partícula *tamta* fuese quechua —no sabemos si lo es— podría significar ‘andrajos’ o ‘pan’. Tamtañamca es rico y casi dios por lo mismo que Huatyacuri es pobre. Es un falso dios porque su poder está por terminar. El primer síntoma de su fin es la enfermedad que padece. Ese mal es consecuencia del adulterio cometido por su mujer. El zorro de arriba es el que revela la causa de ese mal. El zorro de abajo cuenta que, en los bajíos, la hija de un señor poderoso «casi muere» (¿de deseo?) por un falo. En ambos casos, el mal se debe al apetito sexual de una mujer de un poderoso: la esposa y su deseo indebido; o la hija, cuyo deseo podría ser legítimo, pues, aparentemente, es soltera. En todo caso, la decadencia de un hombre casado y con hijas —entonces, rico

como un dios— empieza cuando uno de los miembros femeninos de su familia está muriendo de apetito carnal o entabla una relación marital con un extraño. El divino Tamtañamca también parece seguir —a la vez que ser un comentario— este aspecto del ciclo vital: la declinación del marido y padre que comienza con la pérdida de la hija y de la mujer.

El adulterio en el mundo de arriba, y en el de abajo los deseos insatisfechos de una moza, preceden el matrimonio del pobre Huatyacuri. En los cuentos del tipo *La amante de la culebra*, el apetito carnal de la muchacha, la satisfacción de este de una manera no social, anteceden al matrimonio, incluso son un requisito para que este se produzca. O bien, esas relaciones no sociales son la manifestación de un descuido del marido (es el caso de los cuentos del tipo *La amante del gusano Waga*). Como vimos en los capítulos anteriores, estas narraciones parecieran ilustrar una etapa de la vida del individuo, el período de los amores salvajes que preceden al matrimonio. Cuando falla el matrimonio, los amores salvajes pueden retornar; al menos, así lo sugieren algunos de los relatos sobre el amante gusano. Los amores salvajes —los juveniles y también los adúlteros— terminan justo antes del matrimonio, o recomienzan cuando falla la satisfacción entre los esposos. Si una joven tiene novio socialmente admitido —o siquiera tolerado—, si tiene esposo solícito, humano, ya no es necesaria la bestia. La joven no necesita más de la bestia o del forastero cuando aprende a pasar de la pasión furtiva al amor reconocido por la sociedad.

La medicina de Huatyacuri es la verdad. Al enterarse cuál es la causa del mal del futuro suegro adquiere el poder de curarlo. La curación consiste en decir la verdad. Esta es una metáfora común y universal: el saber y la palabra abren las puertas del poder.

En el primer capítulo vimos los valores metafóricos de la patata en oposición al maíz. La patata es masculina y el maíz femenino. En el mito de Huatyacuri, la patata está relacionada con la pobreza y la soltería masculinas; en cambio, el maíz lo está con los deseos sexuales indebidos de la mujer. La mujer es adúltera porque da maíz a otro hombre que no es su marido. El joven soltero es tan pobre que come patata asada; la mujer casada es tan rica que da de comer maíz tostado a otro. Le ofrece un tipo de maíz de aquel

que hasta hoy se llama *muro*. Son los granos que tienen vetas de varios colores. Los campesinos lo consideran salvaje, endemoniado, y lo asocian con la palabra castellana *moro* en sus acepciones negativas. La mujer no tiene relaciones con un animal pero da de comer a su amante un maíz moro y el «pecado» produce una o dos culebras, más un sapo de dos cabezas.

El joven que se va a casar sube; el rico que pierde a su hija baja. El dios que nace asciende; el que es derrotado desciende. El subir y el bajar son metáforas del ciclo vital y cósmico.

Los zorros (y los zorrinos). Ellos saben pero están fuera del juego. Son marginales: revelan el gran cambio. Ven lo que nadie ve. Esa doble cualidad de los zorros recuerda a un marginal de la sociedad andina, el *opa* (quechua: 'sordo', 'sordomudo', 'tonto'): es un marginal, un disminuido, pero ve lo que nadie alcanza a ver.⁹

El sapo y las culebras son las manifestaciones y las consecuencias del deseo indebido de la mujer. La gente atribuye al sapo múltiples cualidades. Su cuerpo absorbe las enfermedades. Su presencia en un campo de cultivo augura la prosperidad de este. Se cree que su cópula dura varios días. Quien lo ve apareándose, puede enloquecer. Si se lo halla en un lugar indebido como es la casa, es portador de rencillas en el hogar. En aimara y quechua el sapo se llama *hamp'atu*. Con esa voz se componen palabras relacionadas con el sortilegio, la brujería y la curación. *Cchichicaña* (aimara) es el sapillo que sale en la época de lluvias. Está asociado a lo cálido, a lo precioso y a lo que arrebató. Por ejemplo: *cchicchi* es el pescado que se come con una salsa muy picante. Es la pepita de oro. En el relato sobre Pariacaca, el sapo de dos cabezas arrebató a las personas que escuchan su croar.¹⁰

En el primer capítulo vimos los valores que evocan las serpientes. En *La amante de la culebra*, la culebra, o *machajwa* en el texto quechua, es la marca de

⁹ En varias de las obras literarias de José María Arguedas aparece el personaje de un *opa*. En el cuento largo *Diamantes y pedernales* tiene un papel central (Arguedas 1954).

¹⁰ Dos sapos copulan uno encima de otro, cabeza sobre cabeza y trasero sobre trasero. Hemos escuchado decir en Puno que dos sapos copulando son como un solo sapo de dos cabezas.

un mal: la soltería. También es el medio para curarse de ese estado: se tiene al amante culebra y luego se lo mata. En el mito de Pariacaca y Huatyacuri, las culebras son la consecuencia del adulterio y la cura a este mal consiste también en matar a las culebras.

El porongo, la *tinya* (un tamborcillo), la antara, la bebida que embriaga y la música que encanta, todo eso constituye la magia y el saber del joven. El soltero, por ser tal, es pobre pero tiene el poder que encanta. Con esa magia logra tener pareja y afianza su matrimonio. Tal situación, contada en el mito, ilustra lo que ocurre en la vida social. Hasta hoy, el soltero ha de luchar por conquistar a su amada. Como es pobre por definición, sus armas son las del encanto: convoca a la amada tañendo su quena, le muestra su valentía en la batalla ritual entre las parcialidades y se luce para ella en la fiesta; por su buen carácter y espíritu cooperador los padres terminarán por consentir que su hija conviva con él; y por esta misma razón será aceptado por los cuñados. Al final, será el triunfo: su familia de sangre y sus parientes políticos le construirán la casa de su nuevo hogar. La muchacha y después mujer estará a su lado, lo asistirá cuando él luche en la batalla ritual, cuando se enfrente a los desafíos, a las competiciones de la vida. Ella ganará la voluntad de los padres del muchacho durante el período de convivencia. Y ella será el nexo entre dos mundos: el de los parientes del marido y los suyos.

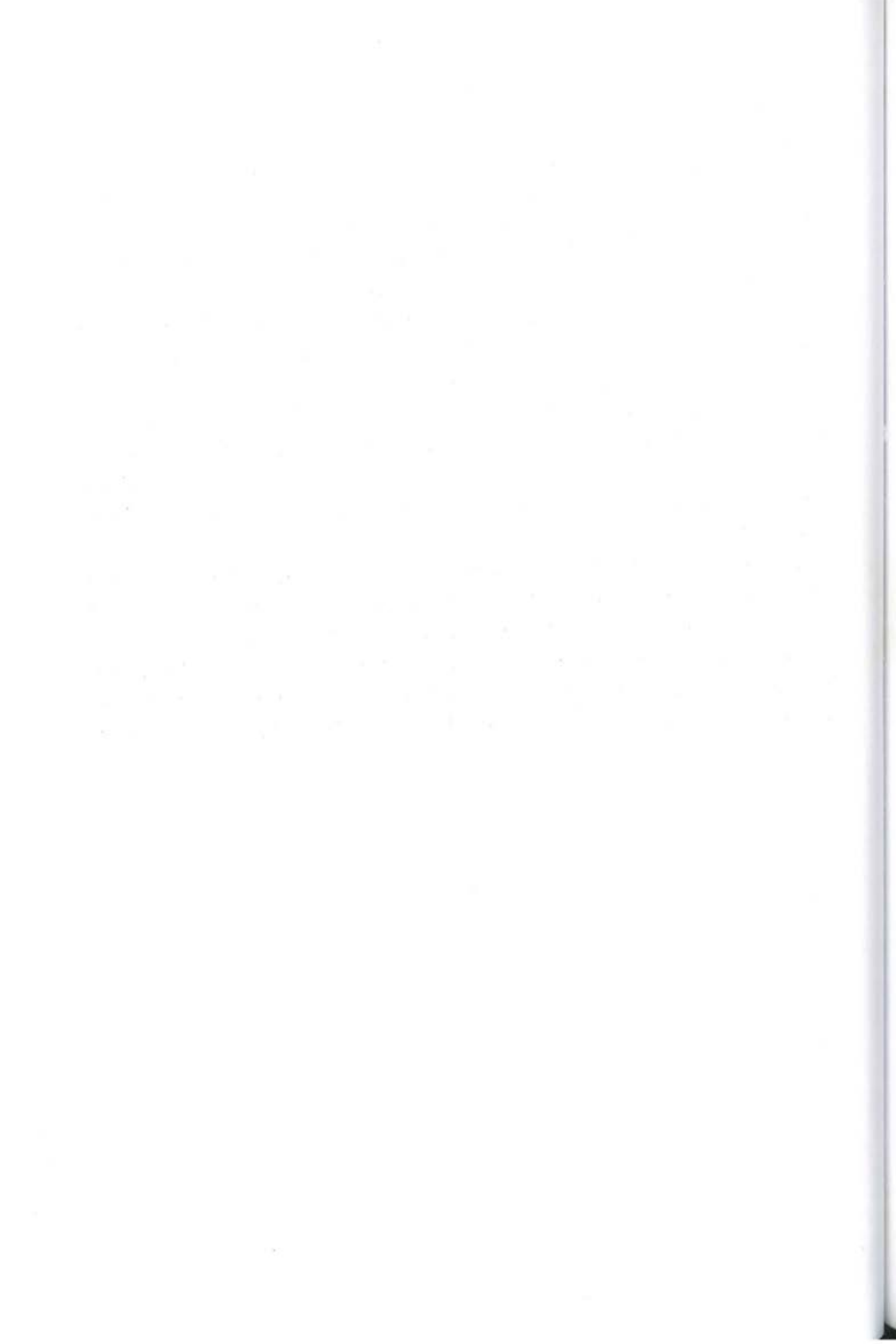
En la vida social, el período que va del cortejo a la instalación del nuevo hogar está marcado por la competencia. En el mito, y tal vez antiguamente, la competencia es ritual. Lo único que queda de ritual ahora es la ceremonia del techado de la casa de los nuevos esposos. En esa faena, los parientes de ambas partes miden sus capacidades. En general, toda la dinámica social es percibida por los andinos como un juego de competiciones.

El relato de Huatyacuri tiene dos registros. Uno habla de parentesco, de su renovación por el matrimonio; el otro trata del cosmos, de la renovación de los dioses y sus respectivos mundos. El que ambos registros sean equiparables se entiende mejor si se tiene en cuenta que el núcleo del sistema de parentesco andino es la alianza matrimonial y no la filiación, como es el caso de Europa. El matrimonio significa la revolución más importante para el individuo y para sus redes de parentesco.

Desde el punto de vista del parentesco, esta historia presenta la soltería masculina como sinónimo de pobreza; y el matrimonio y afianzamiento para el marido como fuente de riqueza y poder. El adulterio de la mujer es presentado como equivalente a la soltería de la moza: el adulterio es una enfermedad para el marido como la soltería lo es para los padres. El matrimonio de la hija es salud para el padre pero también el inicio de su declive. Desde el punto de vista cósmico, el mito cuenta el relevo del poder de los dioses y sus respectivos mundos.

La estructura del mito, más el juego de metáforas, sugieren una concepción del destino humano: el hombre nace pobre, emerge, aprende y, con magia, consigue a una mujer, conquista, sana y derrota a sus familiares políticos; luego empieza su declive y reemplazo. Y así como ocurre con los hombres, ocurre con los dioses.

Los dioses, los hombres, los animales y las cosas son entidades fluidas. Unas equivalen a otras; unas también son las otras. El sapo es el deseo indebido de la mujer, también el de los hombres. Los dioses se suceden como las generaciones humanas. Un dios es padre, es hijo, es cinco huevos, cinco halcones, cinco personas, o es una cosa: es lluvia, es trueno. Los dioses pasan por un ciclo vital como el de los hombres. Uno no siempre es el mismo.



CAPÍTULO 4

La amante del jaguar

Los felinos y el jaguar. Varias clases de otro. Un buen cazador. La mujer raptada por el tigre. El otro fascinante. El amor y la comida. Cuando la naturaleza tiene, la sociedad carece.

Los felinos en general, y en particular el jaguar, aparecen con frecuencia en el contexto del chamanismo y en los relatos amazónicos. Los antepasados, ciertos espíritus, el guerrero que quiere vengarse y los enemigos pueden convertirse en jaguares, pumas u ocelotes... El chamán y quienes saben beber los narcóticos también pueden transformarse en felinos. El personaje más frecuente en estas creencias y relatos es el jaguar, además del chamán. Dicen los amazónicos que el jaguar es el felino de mayor porte y fiereza. Lo consideran un competidor natural del hombre: también es cazador y sus presas son las mismas que las del hombre. A veces, otros animales asumen el papel del jaguar.¹

En principio, los jaguares no cazan a los hombres. Antes lo hacían. Sin embargo, es posible que un rival se transforme en tigre para «comerse» a uno de nosotros, que somos auténticamente humanos, o para convivir con una verdadera persona. Hoy día se mata a un tigre agresivo como se hace con el adversario que acecha.²

¹ Sobre la relación entre el jaguar y el chamán, véase Reichel-Dolmatoff (1978).

² El otro es un potencial pariente político o es un enemigo. Fuera del círculo de los parientes de sangre y de alianza están los otros: si un individuo establece una relación amistosa con

No todo jaguar es un enemigo. Un antepasado puede presentarse en forma de ese u otro felino. El joven que se inicia realiza un rito para que este se le aparezca. Entonces, el ancestro toma la forma de un jaguar y le pide que lo ataque hasta matarlo; es para que aprenda a matar a la fiera, al enemigo. También se le presenta para darle consejos y revelarle secretos.

Los relatos recogen y comentan estas ideas sobre los jaguares. Es el caso de los que veremos en este capítulo. Hemos preferido conservar la impropiedad del habla local que dice «tigre» por jaguar u otro felino grande; las versiones castellanas de los cuentos hablan de tigres sin especificar de qué tipo de gran felino se trata. Esto se debe a la impropiedad del español local y al hecho de que los nativos evitan mencionar el nombre específico de un felino peligroso; si así lo hicieren, el animal nombrado directamente y con propiedad podría enojarse y tomar venganza contra el hablador. Esta evitación se refleja en los textos, en los que emplean nombres genéricos o eufemismos. Por ejemplo, en jíbaro aguaruna el jaguar se llama *puagtat* o *puwáqkat*; sin embargo, en las narraciones no se emplea esa palabra u otra que designe a un gran felino determinado sino que es nombrado con un eufemismo como «perro» (*yawá* o *ñawá*) o «perro de monte» (*ikam ñawá*). Veremos dos de las muchas narraciones que describen al «tigre» como un enemigo extraño al grupo social de uno, y por lo tanto como un ser entre humano y medio bestia. La mujer suele establecer los nexos entre el enemigo y el hombre. Son historias de seducción, de venganza y de muerte. Al final suele ganar el auténtico humano.

uno de esos, puede convertirlo en pariente político. Esto ocurre si uno toma a la hermana o le cede la propia, esto es, por vía de la alianza matrimonial; también es posible la adopción y la hermandad ceremonial. Si no se establecen lazos de parentesco con el otro, es un enemigo. No hay una actitud distante o de indiferencia frente al otro no pariente. Los con uno de esos, puede convertirlo en pariente político. Esto ocurre si uno toma a la hermana o le cede la propia, esto es, por vía de la alian; también es posible la adopción y la hermandad ceremonial. Si no se establecen lazos de parentesco con el otro, es un enemigo. No hay una actitud distante o de indiferencia frente al otro no pariente. Los integrantes del círculo de uno son los cabalmente humanos; no son así los otros, los no emparentados con uno.

Un buen cazador (jíbaro shuar)

Antiguamente, el tigre comía gente.³ Huyendo del tigre, unas personas abandonaron a una niña llena de llagas.⁴

El tigre encontró a la muchacha enferma. La sanó y la hizo su mujer.

La mujer tenía abundante comida de animales. El tigre comía presas humanas.

La muchacha se puso hermosa y el felino la quiso más que nunca.

Cuando, después de comer, él descansaba, ella tenía que limpiarle los colmillos y extraerle las garrapatas. Debía hacerlo con esmero pues él decía que si ella lo despertaba bruscamente, se podía confundir y, entonces, la devoraría tomándola por otra persona.

Cuando estuvo preñada del tigre, temió que, al nacer su hijo, él se la comiera. Dijo al tigre que extrañaba a sus familiares. Él respondió que los invitara. Ella obedeció. Les habló de la vida que pasaba con el tigre y de su temor de que, cuando fuese madre, se la comiera (o bien temía que el día en que cazara a un familiar le fuese a gustar esa carne y, entonces, querría devorarla a ella, cuya carne sabía igual). Les informó sobre la rutina del tigre. Ellos la instruyeron para que mate a su compañero tigre.

De retorno, la fiera sintió el olor a gente. «Si son tus parientes, me los manduco. También puedo hacer lo mismo contigo», le dijo. Pero ella le respondió que habían ido a visitarla y se habían marchado.

Como de costumbre, cenaron el uno al lado del otro. Luego descansaron y él abrió el hocico para que ella le limpiara los colmillos hasta que se quedara dormido. Cuando se estaba durmiendo, el tigre notó que entre las brasas había algo que parecía una piedra. Ella le explicó: «Es un camote que mis parientes me trajeron. Estoy asando uno». «Detesto los camotes», comentó su marido.

Lo que estaba calentando no era un camote sino una piedra. Cuando estuvo roja, el tigre dormía; roncaba como de costumbre, con el hocico abierto, confiado en su compañera. Ella debía estar acurrucada bajo la cama, pues a él solo le temía. Tal como le instruyeron los parientes, la mujer agarró una horqueta que

³ El texto jíbaro emplea *yawá* o *ñanwá*, la versión castellana los traduce como 'tigre'. Literalmente, quiere decir 'perro'. Se lo emplea como un eufemismo para evitar pronunciar el nombre específico del animal.

⁴ En otras versiones se dice que la chica estaba llena de llagas provocadas por un parásito que en el español local se conoce como *pique*.

había preparado, sacó la piedra con esa herramienta y la introdujo en las fauces de la fiera.

En lugar de esconderse bajo la cama, tal como hacía siempre para que el tigre no se la comiera si despertaba bruscamente con algún mal sueño, se refugió en el altillo. El tigre despertó desesperado. La buscó bajo la cama para darle un zarpazo; no la halló. Trató de saltar al altillo, pero la piedra le abrasaba las entrañas, el corazón; por eso solo alcanzó a clavar sus colmillos en el tirante. Así quedó colgado, retorciéndose de dolor; su piel brillaba por el esfuerzo. Poco a poco, su cuerpo se fue soltando. Orinó, defecó. Su mujer lo palpó: el cuerpo estaba flojo, meciéndose apenas.

Entonces, como estaba acordado, ella tocó el caracol para llamar a sus parientes. Descolgaron el cuerpo de la fiera. Con un hacha de piedra, le hicieron un tajo en el pecho y lo abrieron. «¡Qué grande había sido este animal! Este tu marido no era hombre, era tigre».

La mujer del tigre parió a un niño. Como era el hijo del tigre, lo mataron a machetazos. Cada gota de sangre que caía al suelo se transformaba en un tipo diferente de felino. Mataban a los que podían. Otros lograron escapar. De esa sangre, de esos felinos, provienen todos los que hay ahora. Y desde entonces los podemos matar. Antes, el tigre nos cazaba.

(Texto elaborado a partir de Pellizzaro, Siro. *El modelo del hombre shuar*. Quito: Mundo Shuar, 1982, pp. 176-189).

El texto puede ser resumido en unas secuencias narrativas. Agregaremos a estas algunos comentarios:

1. **Inicial:** antes, los tigres comían gente. Un tigre convierte a una chica abandonada en su mujer:

- a. La chica está abandonada (entonces, sin alimento ni marido).
- b. El tigre sana a la muchacha y la convierte en su mujer.
- c. El tigre con alimento de carne, entonces, con poder de seducción.

Comentario: el inicio del relato plantea unas metáforas básicas: comer→amar-pasión→cazar. Quien caza, seduce, come; quien es cazado es seducido y es comido. El contenido del inicio supone una idea expresada en mitos y en la práctica social: el extranjero es, o puede ser, una bestia, una fiera con apariencia humana a la que se

puede cazar, seducir, «comer», o bien ella puede hacer lo mismo con los humanos cabales.

2. Contenido tópico (inverso): la convivencia con el felino. No hay hambre: ella come animales, él gente. Ella está satisfecha, al menos oralmente. Matrimonio salvaje.

3. Contenido tópico (puesto)

a. Preñez. La mujer teme al tigre: si dejara de «comerla» debido a la preñez y a la maternidad, se la comería de verdad.

b. A pedido de la mujer, sus parientes humanos llegan y la instruyen para matar al tigre.

Comentario: La preñez implica un cambio, una ruptura entre la humana y su fiera. La bestia sirve para dar de comer a la mujer y preñarla. Una vez preñada la mujer, el animal no sirve; es más, se convierte en un peligro. En varios de los relatos revisados en los capítulos anteriores, la preñez marca el inicio de la ruptura o del fin del amante animal; es el caso de *La amante de la culebra* y de las amantes de los gusanos.

Muerte del tigre. Ella lo mata (siguiendo las instrucciones dadas por sus parientes).

La mujer pare un niño-tigre. Lo matan. De su sangre se originan los felinos actuales.

Comentario: En *La amante de la culebra* la moza preñada se opone a la muerte de la culebra. En los relatos sobre los gusanos, las amantes de los gusanos quieren evitar la muerte de sus parejas y se lamentan por su fin. En cambio, en la historia de la amante del tigre ella es el instrumento voluntario de la muerte de su fiera.

El aborto o parto siempre antecede o es una consecuencia de la muerte del amante animal. En *La amante de la culebra*, la mujer abortó culebritas que luego mataron. Igual ocurre con los relatos sobre las amantes del gusano. Sin embargo, en los relatos de Cuntan y de Xaco, el hijo o un hijo del gusano amante se convierte en un héroe cultural, y en Cuntan, también en un antepasado de los humanos auténticos. En *La amante*

del cóndor el parto, el nacimiento del niño, antecede a la muerte del amante.

Los jíbaros piensan que el camote espanta a los felinos.

El amante tigre es el padre de todos los felinos: de la sangre derramada de su hijo nacieron los felinos actuales, que la gente puede cazar.

4. Final. Ahora, los hombres cazan, «comen» felinos:

a. (La mujer y el hombre tienen carne, alimento de gente); los humanos «comedores» de felinos.

b. El felino sin «carne» (sin mujer); ahora puede ser «comida» de la gente.

Se puede hacer un resumen más esquemático de las secuencias narrativas:

Una niña insatisfecha oral (y sexualmente) → Como el tigre comía gente, la toma como mujer y le da comida y de «comer» hasta que queda preñada → Al estar embarazada, el tigre puede dejar de darle de comer y comérsela de verdad → la mujer pide socorro a sus parientes → que la inducen a matar al tigre → Entonces, nacen los felinos, a los cuales el hombre puede cazar. (Es de suponer que, luego, la chica quedó satisfecha oral y sexualmente; es decir, que tuvo un marido humano y buen cazador).

Las amantes de la culebra, del gusano y del tigre:

Si comparamos las secuencias narrativas de este relato con las que tienen la amante de la culebra y la amante del gusano, se puede obtener un cuadro común de secuencias reteniendo solo los puntos compartidos:

Inicial. Carencia: Gente comida (por la naturaleza) o bien moza o la niña «no comida» (por la sociedad):

La sociedad no tiene a la moza o la chica no tiene marido.

Contenido tópico inverso. Una pasión por la bestia que come gente o por el que «come» muchacha (un «matrimonio» con el animal) → el embarazo → el temor por la bestia o una disminución de la pasión; la bestia, algo domesticada.

Contenido tópico puesto. Fin de la bestia. Cocinada (quemada, asada o hervida) o tasajeadada por intervención de la sociedad. La muchacha aborta o pare.

Final. Adquisición: la gente come (y «come») bestias (naturaleza); la mujer es «comida» de la sociedad.

Este cuadro de secuencias se puede simplificar en una fórmula de tipo código:

*La gente sin pareja es a la naturaleza, que come gente, como o del mismo modo que la gente que tiene mujer es a la naturaleza comida por la sociedad.*⁵

Dicho de otro modo:

*La carencia social : la potencia natural :: la potencia social : la carencia natural.*⁶

O también: la situación de carencia social entraña la potencia natural; e inversamente, la potencia social implica carencia natural.

Esta relación nos permite plantear un cuadro de secuencias más simple y válido también para los relatos de los capítulos 1 y 2:

Situación inicial: la sociedad en carencia sexual (la moza no está disponible) o la sociedad es paciente oral (es comida de la naturaleza).

Estado inverso: la naturaleza es agente sexual, oral.

Estado puesto: la naturaleza muere como agente sexual y oral.

Situación final: la sociedad es agente sexual, oral.

Estas fórmulas sugieren que cuando la sociedad carece, la naturaleza posee, y al revés. La naturaleza y la sociedad al parecer son percibidas como antagónicas y como amantes de un amor no viable que, sin embargo, es

⁵ Se puede graficar así: *la gente sin pareja : la naturaleza que come gente :: la gente que tiene pareja : la naturaleza comida por la sociedad*. Este tipo de fórmula fue desarrollado por Claude Lévi-Strauss.

⁶ Se lee: «La carencia social es a la potencia natural como la potencia social es a la carencia natural».

condición necesaria para la satisfacción plena y adulta humana. Para que la sociedad *gane* a la naturaleza, debe primero someterse a ella, ser su amante; luego deberá derrotarla. Y vencéndola, la moza se hace mujer. En el mito jíbaro *Un buen cazador*, la muchacha ejecuta al animal. Esto significa que ya no necesita de la bestia, pues, se supone, ahora podrá tener un marido y cazador humano. Ella mata a la bestia siguiendo las instrucciones del grupo. E, implícitamente, el grupo se hace adulto y pleno porque sus instrucciones se cumplieron con éxito y acabaron con la bestia. Veamos otros relatos similares y que se ajustan a estos esquemas y valores.

Según una narración sobre la amante del felino, el héroe es un joven que se inicia exitosamente como hombre porque logra cazar a la fiera que poseía a una mujer:

La mujer raptada por el tigre (pano cashinagua)

Una mujer tenía un buen marido pero era un pésimo cazador. La gente se burlaba de ella: «Tú nunca comes carne. Tu marido te tiene a pura yuca».⁷

Cierta vez, el marido trataba de cazar y su mujer lo acompañaba. Escucharon un ruido lejano. «Debe de ser de monos. Quédate aquí. Voy a intentar cazar algo».

La mujer se quedó sola en medio del bosque.⁸ En eso, se le apareció un hombre fornido, bien pintado, el rostro encendido, los ojos rasgados, tenía algunas manchas de sangre en los brazos: todo el aspecto de un buen cazador.

«¿Qué haces ahí sola? ¿Acaso no tienes marido?». Ella le contó lo que pasaba. «¡Ah, ese tu marido te abandona en medio del bosque para que te coma el tigre! No te trae carne. Si me sigues, te daré carne. Nada te faltará». Como el aspecto del cazador era decidido y fiero, ella aceptó.

El hombre tigre le traía buena carne ahumada. Nada le faltaba. Estaba satisfecha. Él comía gente. Cazaba paisanos, nacionales, de todo; los devoraba crudos.

⁷ El cultivo, en este caso de la yuca, es una labor femenina. Como el marido no cazaba ni, al parecer, pescaba, el hogar se alimentaba de la fuente básica de carbohidratos, la yuca.

⁸ El marido no solo era mal cazador sino que descuidó a su mujer. Un hombre cuya mujer lo acompaña a cazar, evita dejarla sola en medio del bosque. Es un lugar peligroso: puede

Uno al lado del otro, ella a sus pies, pegada a sus pantorrillas, cada cual comiendo lo suyo: ella, animales; él, gente.

Cierta vez, los parientes del marido que perdió a su mujer organizaron una cacería.

El más joven de ellos era un hermano menor de la raptada. Se puso a buscar alguna golosina para su madre. Así halló las huellas de un felino que se entrecruzaban con las de una mujer.

Los jóvenes fabricaron una trampa para el tigre. Cuando cayó en ella, lo flecharon hasta matarlo y rescataron a la mujer.

(Resumen elaborado a partir de D'Ans, Marcel. *La verdadera Biblia de los cashinabua*. Lima: Mosca Azul, 1975, pp. 189-195; el libro contiene solo la versión en castellano).

Las secuencias narrativas de este relato son:

Inicial. Un mal cazador, entonces, un marido a medias y, por tanto, una esposa también a medias. (Y un hermano que aún no caza, que aún no es hombre).

Comentario: una sociedad en carencia; lo que equivale a: sociedad $<$ naturaleza.

Tópico 1. La «mujer» con el tigre y buen cazador.

Comentario: individuo \cap naturaleza.

Tópico 2. Muerte del tigre por el hermano de la mujer y los suyos.

Comentario: sociedad \cup naturaleza.

Final: (Ahora, se supone, la mujer lo es cabalmente, y el hermano y los suyos son cazadores).

Comentario: fin de la carencia humana; lo que equivale a: sociedad $>$ naturaleza.

aparecer el enemigo, y las fieras y los espíritus transitan por ahí. Cualquiera de ellos podría seducir o raptar a una mujer «abandonada» en tal lugar. Dejarla sola es casi como para «que se la coma el tigre».

Antes de ser cazador, el muchacho recogía golosinas para su madre. Es decir, era un niño que realizaba una actividad propia de su edad, la recolección de frutas silvestres e insectos comestibles para «mamá». Cuando junto con sus amigos reconoció las huellas del enemigo que había raptado a su hermana y lo mataron, probaron que ya eran cazadores. La hermana no era una mujer cabal pues el marido no sabía cazar. Un marido que no sabe cazar no es un hombre completo; por lo tanto, su mujer no está plenamente casada y, en consecuencia, no es plenamente mujer. Esta situación equivale a la carencia inicial que se presenta en los relatos anteriores. En la historia que acabamos de leer, el hermano menor se inicia como individuo y con él un grupo de jóvenes, quienes alcanzan el dominio sobre la naturaleza. El marido a medias —pues no es buen cazador— y el chico que recoge golosinas silvestres ilustran esa etapa de carencia, de falta de plenitud masculina.

Como en *La amante de la culebra*, estas historias de gusanos y de fieras amazónicas parecen comentar algunos aspectos de la iniciación a la vida adulta. Sin embargo, en el cuento serrano *La amante de la culebra*, la iniciada es la muchacha. En el relato amazónico sobre el tigre, es el grupo el que se inicia con la «muchacha»; el período salvaje lo pasa una muchacha o una «mujer» que no lo es cabalmente. La función del mediocre marido parece consistir en marcar la carencia social propia de una situación anterior a la iniciación. La muchacha o mujer a medias pasa por un período de pasión salvaje para llegar a ser plenamente mujer; el muchacho tiene que ser cazador para lograr la hombría. La una es, primero, «comida» de la naturaleza; el otro está en situación de carencia (entonces, es también potencial «comida» de la naturaleza). Luego el muchacho se transforma en el que «come» la naturaleza (que en la vida corriente consiste en cazar animales y enemigos, o raptar a la hija del enemigo, quien en ese contexto es un ser salvaje). Ambas iniciaciones, o aspectos de estas, se complementan en *Una mujer raptada por el tigre*: gracias a la aventura de la hermana, el joven puede matar al enemigo; sin esa «debilidad» femenina y su pasión por la bestia, el muchacho y su grupo no se transformarían en guerreros. El conjunto de la sociedad gana con el rito de iniciación de uno de los suyos: es un paso *contra* la naturaleza, una *venganza* contra el enemigo. El enemigo no puede ser sino un bruto porque los humanos plenos son los consanguíneos, los parientes políticos y

los afines o potenciales parientes políticos, aunque estos últimos pueden tener algo de bestia.

La iniciación individual afecta al grupo. La iniciación individual equivale a la del grupo o la ilustra. Tal entramado concuerda con una visión de individuo dependiente de su sociedad. Uno llega a ser hombre o mujer para la colectividad. También, uno *es* los suyos. Cuando el individuo no es cazador, la sociedad entera parece sufrir esa carencia; y la sociedad gana cuando uno de los suyos logra ser un cazador y, entonces, un buen marido.

Los mitos estudiados tratan de la iniciación individual a la vida adulta, plena satisfactoria, con carne y pareja humana, con campos de yuca. Algunos de estos mitos equiparan o reemplazan esta iniciación individual por su equivalente, la sociedad que logra dominar o superar la naturaleza. Ambas iniciaciones y logros se realizan pasando por una pasión con un animal que personifica la fuerza y la seducción que la naturaleza ejerce sobre los que aún no alcanzan la adultez o la cultura plena.

Algunos relatos sostienen que en uno de los cielos habita el Padre de Todos los Felinos. Es una «gran estrella», Impoquiroma, en ashéninca. Antiguamente, la humanidad era diezmada por ese tigre estelar:⁹

El tigre del cielo (arauaca ashéninca)

Antiguamente, había un felino llamado Estrella Tigre. Comía a mucha gente cuando venía del cielo. Era grande como una casa y blanco como el algodón. Si un curandero malvado lo convocaba, también venía.

Una vez un curandero estaba en agonías. Por despecho, llamó a la pareja de esa estrella. De rencor los llamó.

La gente comentaba que pronto llegaría la fiera gigante y comería a muchos. Un hombre propuso que reforzaran sus casas como se hace para defenderse en tiempos de guerra.

Río arriba, Estrella Tigre estaba matando a la gente. Decidieron afilar sus hachas para matarlo si llegaba donde ellos. Así lo hicieron. También prepararon las

⁹ *Impoquiroma* (arauaca ashéninca): 'gran estrella'. Es la estrella «padre» de todos los tigres y, en ese sentido, también es un jaguar.

lanzas de bambú. Escucharon sus pasos. Un curandero les dio coraje: «¡No teman!».

Cuando miraron al cielo, vieron que se aproximaba un tigre grande. Llegó sobre la casa y con su peso destruyó la mitad de esta. Todos lo flecharon pero no lo herían. Hasta que uno logró que su flecha entrara en su cuello. Le flecharon los ojos. Otro lo remató con su machete. Lo desollaron, bajo la piel blanca había otras cinco pieles. Por eso fue difícil matarlo.

Luego quemaron al tigre para evitar que de sus restos se formaran otros felinos. Después repararon la casa.

Luego esperaron que llegara la pareja del animal, pues el que habían matado era el macho. La hembra saltó sobre la casa y también destruyó la mitad de esta. Al principio, no podían herirla. Entonces, todas las mujeres y hombres la atacaron hasta matarla.

Después, a los pocos días, una mujer encontró a un felino y lo mató.

Esta es la historia de Impoquiroma, que bajaba del cielo para matar a la gente y que nosotros, la gente, matamos.

(Resumen nuestro a partir de la traducción al castellano de ese mito, tomado de Anderson W, Ronald Jaime. *Cuentos folklóricos de los ashéninka*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1986, pp. 132-137).

Este relato trata del paso de una naturaleza dominante y una humanidad sometida a una situación inversa. No emplea como metáfora o equivalencia la iniciación individual para sugerir la de la sociedad en su conjunto. En consecuencia, no hay un «romance» entre una persona carente y una fiera dominante. Se trata de una guerra. Los hombres lograron vencer a la fiera del cielo empleando, quién sabe si por primera vez (aunque el texto no lo explicita), las armas de guerra. Es la invención o el uso del arte de la guerra lo que habría dado el triunfo a los hombres. Antes, la fiera era la que los mataba; ahora, incluso una mujer puede hacerlo.

Un relato jíbaro aguaruna combina la historia de la lucha contra el tigre del cielo con una narración del tipo *La amante del tigre*.

El tigre que bajó del cielo como un cachorro¹⁰ (jíbaro aguaruna)

Un niño soplaba un mate fuera de casa. Los ancianos le pidieron que cesara de hacerlo porque eso podría atraer al tigre, que bajaría en forma de un gato pequeño. El niño no tomó en cuenta la advertencia. En eso cayó del cielo un lindo cachorro, como un gato doméstico. El niño regresó contento con el gatito diciendo que lo había encontrado en el suelo. Lo crió.

El supuesto gato crecía. Comía los excrementos de los niños, limpiaba sus nalgas sucias. Era muy útil.

Cierta día, el cachorro, que ahora parecía un tigrillo, estaba solo con su pequeño amo. El niño dormía. Se orinó y defecó. Entonces, el tigrillo le lamió las nalgas; de repente le gustaron y le provocó comérselas, y devoró al niño. A los gritos de este, su madre regresó corriendo y vio el espectáculo sangriento. Empezó a golpear al felino pero con cada golpe crecía más.

La mujer regresó a casa y contó lo sucedido. La gente tuvo mucho miedo: «A lo mejor nos va a exterminar».

El tigre llegó esa noche. Mató a todos los que estaban fuera de casa. No dejaba salir a nadie. La gente se quedó encerrada. Aun así, los mataba. Algunos lograron escapar y marcharse a un lugar lejano.

Una de las familias que huyó dejó a su hija porque estaba cubierta de insectos. Lo hicieron «para que se la comiera el tigre».

Cuando llegó el tigre, la encontró. La chica dijo que la habían abandonado para que se la comiera el tigre pues ella estaba enferma. Le preguntó adónde habían escapado sus parientes pero ello no lo sabía. El tigre no se la comió. Lamió los insectos hasta que la curó. Luego, la hizo su mujer.

[El resto de la historia es similar a *Un buen cazador*, que hemos leído al principio de este capítulo. Sin embargo, hay una diferencia al final: los felinos surgen de la sangre del aborto de la mujer y no del hijo del felino muerto por la gente, como es el caso de *Un buen cazador*].

(Resumen elaborado a partir de la traducción al castellano del relato *El tigre que bajó del cielo como un cachorrito*, en Akuts Nugkai, Timías y Jeanne Grover,

¹⁰ La palabra con que designa el texto jíbaro aguaruna al 'tigre que bajó del cielo' es *kajakam*. Ese término no designa a un animal concreto. *Kajakam* es el nombre de un felino fabuloso: 'Especie de tigre muy feroz, pantera (mito)' (Wipio Deicat 1996: 74). La palabra *kajakam* está emparentada con el término *kaja* 'sueño', 'visión'. Es un ser que aparece en sueños o en el trance provocado por un alucinógeno.

recopiladores. *Historia aguaruna. Primera etapa*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano y Ministerio de Educación, 1977, pp. 162-181).

El matrimonio entre el devorador de gente y una humana plantea problemas complejos. El tigre trata de no comer a sus parientes políticos. La mujer teme que sí lo haga. Entre los restos de comida de su marido, la mujer encuentra unos huesos de sus parientes. Estos le dan el poder de los antepasados para que se vengue. Este asunto lo desarrolla un mito que, por lo demás, viene a ser una variante del relato anterior y de *Un buen cazador* (jíbaro shuar):

La mujer y las alimañas del monte (jíbaro aguaruna)

Unos niños daban de silbatos con un mate. No debían hacerlo porque ese sonido podría ser interpretado como un llamado al dueño de los tigres. Como continuaron, cayó un cachorro de tigre.¹¹

El cachorro fue criado por una de las madres de los chicos. El cachorro limpiaba al niño de la señora. Le lamía los excrementos. Así lo hacía hasta que cierta vez, en vez de lamerlo, se lo comió.

Al encontrar a su hijo muerto, la madre golpeó al cachorro. A cada golpe, la fiera crecía. Así, hasta convertirse en el jefe de todos los tigres. Entonces, fue un devorador de hombres.

En su huida, la gente abandonó a una chica enferma. Dejaron la puerta con una tranca.

El tigre tocó la puerta:

—¿Quién eres? —preguntó la niña.

—Abre la puerta —respondió el tigre.

—¿Por qué tengo que abrirte? Mi mamá me ha dicho que no lo haga para que no me coma el tigre.

—¿Cómo va a comerte el tigre si yo estoy acá? El tigre no está; déjame entrar. La chica aceptó y sacó la tranca. El tigre entró:

—¿Dónde están tus padres?

¹¹ El narrador comenta que el tigre de la historia era *kajakam*, es decir, el padre de los felinos. Los personajes del relato no lo nombran así sino con el eufemismo *yawá* 'perro' y también como *yawá muúnta* 'el dueño de los perros'.

La chica respondió que se habían marchado lejos, que estaba sola. El tigre se sentó al lado de ella. La adormeció y luego le lamió el cuerpo hasta curarla. Cuando la niña despertó, vio a su lado al tigre: «Te llevo conmigo para que seas mía. Quédate conmigo. El tigre no te va a comer».

El tigre se iba de caza. Decía a su mujer que cazaba como un humano; pero no era así, mataba como una fiera. Gracias a los cuidados y a las atenciones de su tigre y marido, la chica creció hasta ponerse hermosa.

El jefe de todos los tigres se iba a cazar lejos. La mujer lo esperaba, oteaba el camino por donde él regresaba. El jefe traía a muchas víctimas. Cazaba a todo tipo de gente, también a cristianos.

El marido trataba de no matar a los parientes de su mujer. Le pedía que no fueran por donde él iría de caza. La mujer revisaba los restos humanos y temía encontrar a un pariente. Cierta vez, halló entre los restos los huesos de un pariente, un hermano suyo. La víctima le dio poder para que se vengara.

Cuando el tigre regresaba, le mostraba los restos:

—¿Estos son tus parientes? —Preguntó el tigre a pesar de que sabía que se había comido a unos familiares de ella. Disimuló, pues temió la venganza de su mujer.

—No lo son.

—Dime, no quiero comer a un pariente tuyo porque si no también te comería.

—Esos son cuerpos de mis enemigos, no son de mis hermanos.

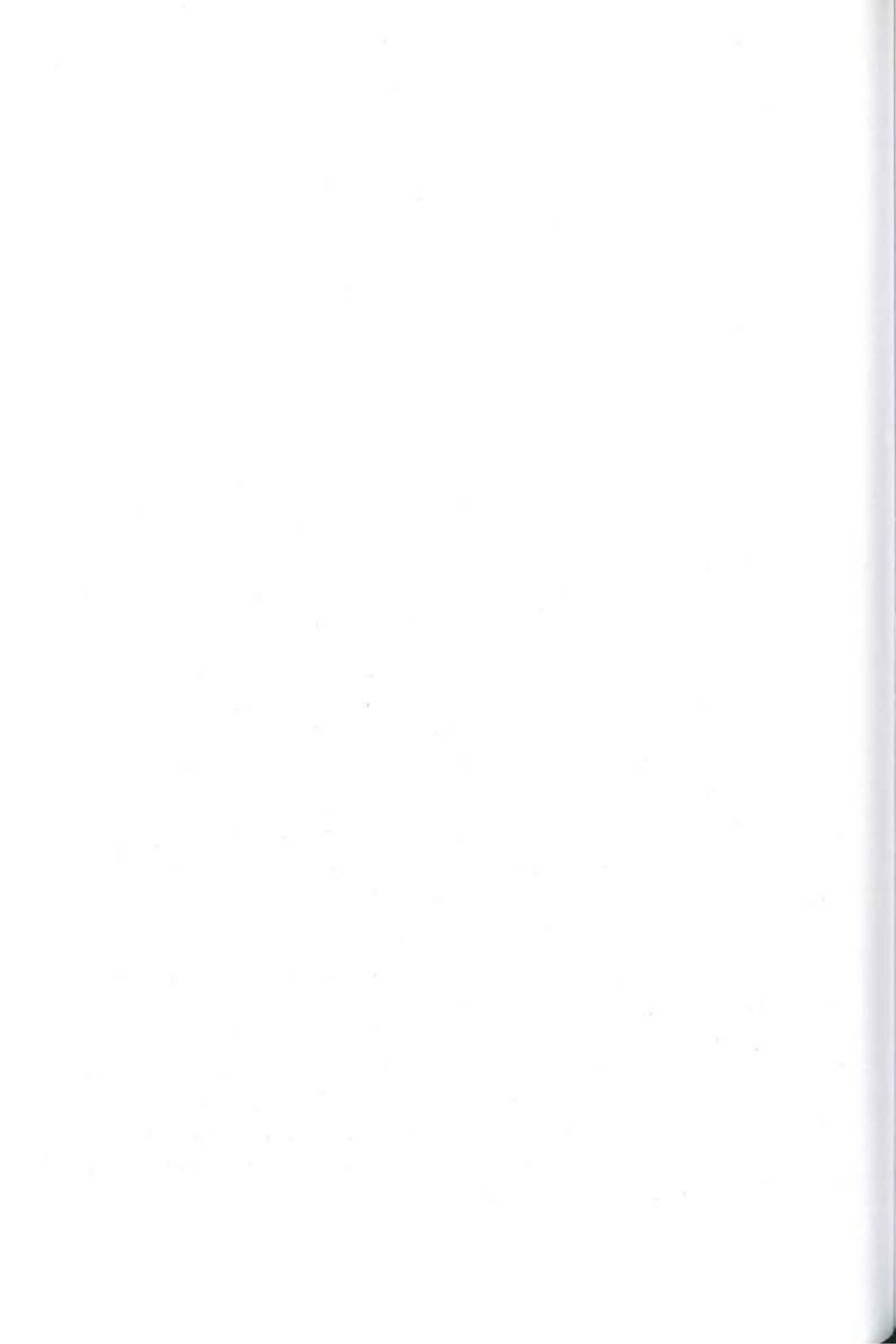
[El resto de la historia es similar a *Un buen cazador*].

Con el poder de los antepasados, ella y sus hermanos pudieron matar al tigre de todos los tigres.

(Resumen nuestro a partir de García-Rendueles, Manuel. «Duik múnn...». *Universo mítico de los aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979, tomo I, pp. 416-441).

Estos dos relatos —*El tigre que bajó del cielo como un cachorro* y *La mujer y las alimañas de monte*— hablan del origen del padre de los felinos actuales. Ambos desarrollan el tema de la amante del animal.

Continuaremos con estas historias de pasión entre un humano y una bestia en el capítulo siguiente. Son muchas y variadas. Tratan de distintos aspectos de la relación entre la naturaleza y la sociedad. En algunos de estos relatos, la naturaleza termina ganando en detrimento de la sociedad y de la condición humana. O la iniciación se prolonga hasta poner en peligro el triunfo final de la adultez y de la cultura.



CAPÍTULO 5

Algunas los prefieren bestias

Las dificultades y las fallas de la iniciación. Cuando gana la naturaleza. El otro es un cuñado, un suegro o un enemigo.

Los relatos anteriores sobre la amante de un animal tratan de una iniciación o del triunfo de la cultura. Sin embargo, algunos de ellos terminan con resultados adversos o ambivalentes para el individuo y la sociedad. Es el caso de la historia del gusano Waga y de *La amante de la mosca Shinki*. En este capítulo vamos a examinar esos fracasos y las dificultades de la iniciación. Empezaremos con la historia de una muchacha que gustaba de las bestias y no de los hombres.

Una mujer entre las fieras (pano cashinagua)

Una hermosa muchacha no gustaba de los hombres. Se entregaba a un gusano. Ella lo tomaba como si fuese un joven delgado. Se juntaban en secreto. Así pasó el tiempo hasta que todos notaron que estaba embarazada. La madre de la muchacha descubrió al amante escondido en un hueco y lo eliminó con agua hirviendo.

Cuando supo que habían matado a su amante, de rabia y pena, se marchó al bosque «para que la coma el tigre».

Pero el tigre no se la comió. Se le apareció el tigre rojo o puma:¹ «¿Qué haces?». «Estoy aquí para que me coma el tigre». «Yo soy el tigre». Entonces, ella le contó que en su pueblo la habían repudiado.

¹ Es probable que el recopilador haya pedido al narrador y logrado que precise a qué felinos se refería. Si se contó directamente en español, también es posible que el narrador se haya

El puma la curó lavándole el sexo de las larvas que le había dejado su finado amante. Luego, le hizo el amor y se quisieron siempre.

Ella se estableció en la casa de las fieras. La madre de los felinos quiso comérsela, mas el puma lo impidió.

El hermano mayor del puma, el jaguar, le exigió que se la diese como esposa. El puma se vio obligado a aceptar.

El jaguar era un mal cazador y un celoso. Su mujer humana continuó teniendo relaciones con el puma, nunca dejaron de ser amantes.

El jaguar los pilló; los dos hermanos discutieron. El puma se marchó solo. Ahora no tenían buena carne de caza. Todos extrañaban al puma: su madre, la amante y el hermano mayor.

El jaguar buscó al puma. Y después de mucho rogarle, el puma aceptó retornar. Las dos mujeres lo recibieron alborozadas. Pero los celos, las infidelidades, las amenazas de partir, todo se repitió varias veces hasta que el puma se marchó para siempre.

Constantemente, la suegra tenía ganas de comerse a su nuera humana. Y se comía a los hijos que el jaguar tenía con la humana.

El jaguar terminó por quemar viva a su madre para que no se comiera más a los hijos que tenía con su mujer. La propia madre instruyó a su hijo jaguar sobre cómo había que acabar con ella misma.

Luego de quemarla tuvo que huir, temiendo que los demás felinos tomaran venganza contra él, pues ella era la madre de todos los animales. [Con esta fuga y persecución empieza una larga aventura en torno a la dispersión y la diferenciación entre los animales. El jaguar y la humana continuaron juntos].

(Este es un resumen del relato «El romance del tigre». En D'Ans, Marcel. *La verdadera Biblia de los cashinahua*. Lima: Mosca Azul, 1975, pp. 47-73. El libro solo contiene la versión castellana de los relatos).

Una mujer entre las fieras es una narración larga y compleja. Plantea asuntos que no vamos a abordar. También es posible que el autor del texto haya juntado en uno varios relatos orales. Las historias de la amante de la culebra

sentido con la suficiente confianza como para nombrar a este y a otros peligrosos animales con sus nombres propios.

y de la lombriz sirven en este mito de introducción a la situación inicial. Una mujer que no quería tener marido, luego de entregarse a una lombriz que termina hervida, se marcha con un puma a vivir entre felinos. Estas relaciones con las fieras tienen un desarrollo y unas consecuencias diferentes de las del capítulo anterior.

El objeto valor de esta narración podría ser la satisfacción conyugal de la mujer. Tuvo una relación frustrada con un gusano y termina con un jaguar. Fue amante de un buen puma pero finalmente se quedó con el jaguar. Sin duda, este jaguar llegó a ser un buen marido cuando se vio forzado a cazar por la ausencia de su hermano y cuando rompió el vínculo con su madre. La búsqueda de la satisfacción de la mujer en este mito podría ser equivalente a la planteada en *La mujer raptada por el tigre* (capítulo 4):

Una mujer entre las fieras: 1. Relación frustrada con un gusano. 2. Se convierte en amante de un puma y buen cazador. 3. Luego, se casa con un jaguar (que aprende a ser buen marido).²

La mujer raptada por el tigre: 1. Una mujer tiene un marido que es mal cazador (insatisfacción). 2. Se convierte en mujer de un amante y buen cazador animal. 3. (Luego, podrá casarse con un buen hombre).

Definido así el objeto de valor, la búsqueda de la satisfacción de la mujer pasaría por tres etapas: insatisfacción, pasión, matrimonio.

El examen de las secuencias narrativas permite abordar otros temas subyacentes al relato. El resumen que hemos hecho está en función de la comparación con los textos de los capítulos 1, 2 y 4:

Las secuencias narrativas de *Una mujer entre las fieras*:

Inicial. Una muchacha no quiere ser mujer (plenamente humana).

Comentario: Entonces, una sociedad carente (de esa muchacha) y una naturaleza atrayente.

² Van entre paréntesis las partes que no son explícitas en los relatos.

A manera de introducción y explicación de la situación inicial:

La muchacha toma como amante a un gusano.

La madre, o «suegra» humana, mata al «yerno» animal con agua hirviente.

La hija, disgustada, se interna en el bosque y se entrega a un puma.

Comentario: la moza que no quiere ser mujer de hombre se entrega al puma luego de su fracaso con la lombriz. Esta reincidencia anuncia que la maduración de la muchacha y su acceso a la sociedad adulta y plena será difícil o no podrá lograrse.

El mundo social y adulto «gana» a la naturaleza pero no recupera a la muchacha; sigue, entonces, carente.

En los relatos que hemos revisado sobre la culebra, los gusanos y el jaguar, la muchacha o la mujer insatisfecha se cura, o se supone que así ocurre, luego de su primera y única aventura amorosa con el animal. No ocurre así con esta historia. No obstante su primer fracaso, la muchacha persiste; al parecer, ella los prefiere bestias.

Tópico inverso 1. La mujer, amante del puma.

Comentario: fracasan como «esposos» pero siguen como amantes.

Tópico inverso 2. La mujer convive con el jaguar.

Comentarios: en esta parte del relato se describen unas relaciones conflictivas y ambiguas provocadas por la presencia de la muchacha en el seno de una familia de fieras: la suegra con la nuera, el hermano con el hermano, el esposo con el amante, la mujer entre su amante y su esposo felinos y la abuela con sus nietos. Esta situación se plantea en el primer tópico inverso y se desarrolla en el segundo.

La sociedad animal es descrita como inversa a la sociedad humana ideal: las relaciones entre los afines y los consanguíneos son conflictivas. El amante, el no casado o ex esposo es, sin embargo, buen cazador. En cambio, el casado —entonces, el «hombre»— es mal cazador. Al final de la historia, estas relaciones conflictivas desaparecen pero, al parecer, son reemplazadas por una persecución a un «hombre» casado, el jaguar.

Tópico puesto. Fin de las relaciones conflictivas:

El jaguar quema a su madre (que es la madre de todos los animales).

La pareja entre la humana y el jaguar parece afianzarse.

Final. El jaguar y su pareja son perseguidos por los animales. Es una persecución que trae consigo la diversificación y multiplicación de los animales silvestres.

Comentarios:

Este resultado sugiere una situación inicial: pocos animales, y una final: muchos animales.

La naturaleza está plena: ¿sociedad < naturaleza?

La sociedad humana pierde a una mujer.

La sociedad humana y la animal «ganan» una mutua relación de parentesco por la alianza matrimonial.

La muchacha triunfa sobre los suyos. No quería entregarse a un humano; logra quedarse con una bestia.

Como veremos luego, esta situación final adversa para la sociedad humana no es total.

A diferencia de la mayoría de los relatos de los capítulos 1, 2 y 4, la naturaleza gana sobre la sociedad humana adulta. No obstante, en algunos el triunfo es relativo; así, en *La amante del gusano Cuntan*, las adquisiciones culturales y sociales son limitadas. En *Una mujer entre las fieras*, la sociedad adulta no pierde por completo ni tampoco la animal gana totalmente: la sociedad humana pierde a una mujer pero, por lo mismo, logra una posición de parentesco superior frente a la naturaleza: se ha convertido en dadora de mujer —es común que el grupo dador de mujer tienda a ser considerado superior con respecto al receptor—. ³

³ La mejor posición social de los dadores sobre los tomadores de mujer se puede apreciar más claramente en las sociedades cuyos matrimonios empiezan siendo matrilocales, como es el caso de los pueblos jíbaros, de donde proviene buena parte de los textos que hemos revisado.

Unos comentarios al mito *Una mujer entre las fieras*

Al comienzo, la mujer busca a un animal. No hay una alianza de parentesco entre la sociedad humana y la natural: el matrimonio de la mujer con el gusano no se logra y con el puma recién empieza. En los tópicos inversos se entablan unas relaciones conflictivas entre la humana y las fieras, y entre las fieras. En el tópico puesto se resuelve el conflicto. Al final, la mujer se queda con la fiera. Esto implica que se establece una relación de parentesco entre la naturaleza y la sociedad humana. Ninguna gana plenamente. La sociedad animal gana en variedad, en número y por una adquisición más, la mujer, que se queda con las fieras. La sociedad humana pierde a uno de sus miembros. Pero ambas, la sociedad humana y la animal, ganan un parentesco por alianza, se puede decir que se convierten en «cuñadas»: la sociedad animal deviene en tomadora de mujer y la humana en dadora. Grafiquemos estas relaciones:

La situación inicial: una mujer en busca de fiera. Sociedad humana
 ∪ sociedad animal.

Tópico inverso: relaciones conflictivas entre la humana y las fieras.

El tópico puesto: superación de las relaciones conflictivas.

El joven marido vive en casa de su suegro y de los hermanos de su esposa. Es considerado por estos un aliado que mejora la fuerza y el prestigio de la casa, pero también es tratado como un advenedizo. Este procurará ganarse la buena voluntad de sus parientes políticos y dueños de casa con una actitud no sumisa pero sí llana y colaboradora. Cuando el matrimonio es patrilocal, como son los tucanos, la posición superior de los dadores de mujer puede ser observada en las reuniones entre parientes de distintas localidades. Así, en las grandes ceremonias para beber la cerveza de yuca, los tucanos tienden a dar un trato amical, un tanto condescendiente, a sus cuñados a quienes han cedido a una de las suyas. En cambio, a los cuñados cuyas hermanas son ahora sus esposas se los trata más bien con una mayor formalidad. Entre los andinos, que son bilaterales y cuyas familias tienen residencia indistinta, también hemos observado una tendencia a un trato y a un distingo entre los dos tipos de cuñados similar al que establecen los tucanos. Los tucanos habitan entre los ríos Vaupés, en Colombia, y el Maraón y sus afluentes, en el Perú y Colombia.

Situación final: una mujer con fiera. Sociedad humana \cap sociedad animal.

El ceder y tomar mujer entraña una alianza, un parentesco político entre la sociedad humana y la animal. Es un intercambio de valores. Uno pierde a una mujer, el otro la gana. Sin embargo, el que cede a una mujer gana una relación de parentesco en la cual está en una mejor posición que el que ha tomado a la mujer. Es un trueque de mujer por una posición favorable de parentesco por alianza. El que la naturaleza haya ganado a una mujer implica, pues, una contraparte: tiene una posición desventajosa frente al dador, la sociedad humana.

El mundo animal es percibido por los amazónicos como paralelo, inverso, también antagónico al humano. Las mujeres suelen tender los puentes entre los bandos. Mas las relaciones no son equitativas y equilibradas: cuando uno gana, el otro pierde. Porque el animal es un enemigo: se lo mata, se lo conquista, o bien él es el que seduce y gana. O bien ambas esferas son presentadas como interdependientes, tal como ocurre con dos grupos unidos por un parentesco por alianza. Entre ellos, a la par de la colaboración mutua, siempre está latente la desconfianza y la competencia.

Hervir y quemar, tales parecen ser las armas respectivas de la cultura y de la naturaleza. Una madre, que también es «suegra» humana, hierva a su «yerno» gusano.⁴ Una madre y suegra animal es quemada por su hijo jaguar, acontecimiento que desencadena la dispersión de los animales. La naturaleza es rechazada con el hervor y la naturaleza aumenta mediante el sacrificio del fuego. Estos motivos siguen una amplia tradición amazónica: el hervor suele estar asociado a unas artes culturales por excelencia, la cocción de los alimentos, el hervor de los alucinógenos, la fermentación de las bebidas. Y el felino, el jaguar en especial, fue el dueño del fuego. El jaguar también está asociado al trueno y al rayo.

⁴ Sobre los amantes que terminan hervidos por sus padres políticos, véase en los dos primeros capítulos los cuentos *La amante del cóndor* y aquellos que tratan de la amante de un gusano.

La muchacha y mujer —en tanto sujeto sexual— es quien establece los nexos entre propios y extraños, humanos y animales. Sin embargo, la mujer —en su papel de madre y de suegra— es la separadora: la humana acaba con su bestia cuando está embarazada —al menos en varios de los relatos que hemos revisado—.⁵ La «suegra» del gusano y madre de la muchacha es quien mata con agua caliente al amante animal. En *Una mujer entre las fieras*, el embarazo no provoca la muerte del jaguar, pues ella cambia definitivamente de bando, termina siendo parte de los animales; es la suegra la que debe ser quemada.

El relato *Una mujer entre las fieras* no describe, entonces, un rito de iniciación a la vida adulta y el consecuente fortalecimiento de la sociedad humana. Más bien, cuenta que la sociedad animal se benefició gracias a la convivencia previa de una fiera con una persona. Es decir, sería un comentario de un rito de iniciación a la plenitud animal exitosa y de un rito de pasaje a la vida adulta humana que falla. Porque cuando uno pierde, el otro gana. Sin embargo, es posible un compromiso entre ambas suertes: el final del relato entraña una alianza, producto del matrimonio entre dos bandos opuestos, la humanidad y la naturaleza. En este sentido, ambos se benefician mutuamente, como ocurre cuando dos grupos familiares se convierten en parientes políticos: se pierde mujer pero se gana prestigio y viceversa. El intercambio beneficia a los dos: el uno se convierte en aliado del otro.

La iniciación masculina es larga y difícil. Las narraciones comentan esas peripecias juveniles. Algunas cuentan que el joven se inicia con una hembra bestia que, por lo demás, suele ser encantadora. Los amazónicos indígenas, los del campo e incluso los de la ciudad, dan por sentado que las mujeres son más apasionadas que los hombres. Si así son las humanas, cómo serán las fieras. El contraste, las dificultades y los riesgos serán mayores cuando se trata de una pasión entre un muchacho y un animal hembra. Al menos así ocurre en los relatos que examinamos:⁶

⁵ Es el caso en *La amante de la culebra*, *La amante de la lombriz* y *El tigre y los hombres*. En *Una mujer entre las fieras*, por lo contrario, el embarazo de la mujer provoca no el fin de su jaguar sino el de su suegra.

⁶ También fue el caso de los hombres amantes de las anacondas y de las sirenas: ellos sucumbieron ante sus encantos.

El yerno del jaguar⁷ (jíbaro aguaruna)

Un hombre soñó que era comido por un jaguar. Al día siguiente, marchó al monte, donde fue atacado por un jaguar. Lucharon, descansaron y volvieron a luchar. Así continuaron hasta que el jaguar venció: le quebró la nuca y le arrancó la cabeza; luego lo devoró, evitando que la sangre le salpicara —si el matador se mancha, queda con el olor a sangre y eso espanta a sus nuevas potenciales víctimas—.⁸

Esa noche el hombre no retornó. Su hermano fue con los suyos a buscarlo. Hallaron sus restos. Era evidente que había sido atacado y devorado por una fiera; había sido vencido después de un duro enfrentamiento.

Tendieron una trampa. Ahí colocaron los despojos del hermano para que así cayera el asesino. Pero el jaguar no regresó por más carne de su víctima. Entonces, se llevaron los restos e hicieron los funerales.

El hermano siempre se internaba en el bosque buscando al jaguar asesino, pues quería vengarse. En esas estaba cuando, cierto día, se encontró en pleno bosque con un hombre corpulento, de barba blanca, todo pintado de rojo (con *huito*⁹), como para ir a la guerra o a la caza. Ese extraño estaba acompañado de una niña. Se saludaron. «Hola, tío». «Hola, sobrino.¹⁰ ¿Qué buscas?». «Al jaguar que mató a mi hermano. Quiero vengarme con él o con cualquier otro jaguar». «¡Ah, ese era tu hermano! A él lo devoró un jaguar pero de río abajo, vive lejos. Nunca lo hallarás». El hombre se puso a llorar. «No te preocupes. Si quieres me acompañas y te enseñaré a vengarte. Yo sé dónde está ese tu enemigo jaguar».

Ese señor y su hija se transformaban en jaguares. «Sobrino, no te preocupes. En realidad somos gente. Solo cuando vamos de caza nos convertimos en jaguares, para así atrapar a la presa». Luego hizo que el hombre que buscaba vengarse bebiera *piripiri*,¹¹ se pusiera un chaleco y diera dos saltos; entonces, el joven también se transformó en jaguar.

⁷ La versión aguaruna emplea el eufemismo *yawa* 'perro' para designar a un gran felino; por el relato se desprende que se trata del jaguar. Por eso hemos preferido emplear *jaguar* en vez de *tigre*.

⁸ Los sueños premonitorios son frecuentes entre los amazónicos y los andinos.

⁹ *Huito* es una semilla de la cual se extrae una tintura roja.

¹⁰ Los actores emplean estos términos de parentesco por cortesía.

¹¹ *Piripiri* es cualquiera de un amplio y heterogéneo conjunto de plantas que tienen múltiples usos medicinales y mágicos.

El tío le enseñó a cazar fieramente, como caza un jaguar. Poco a poco fue aprendiendo, hasta que llegó a ser un cazador. Supo cazar y la hija del tío dejó de ser niña. Fue entonces que el tío le entregó a su hija. El hombre que quería vengarse se casó con ella.

Cierta vez, el suegro propuso a su yerno ir de expedición donde los jíbaros. «Allá hay bastante cerdo. Vamos a cazar unos cuantos». Entonces, ambos observaron la casa de los jíbaros. Entraron en un corral y mataron a varios cerdos. Los llevaron y se los comieron. Por entonces, el jaguar hembra estaba embarazado. «¡Ah, se me antoja una cerda preñada!». Padre y marido fueron y le llevaron una hembra preñada, tanto que parecía estar cebada para la ocasión. Al día siguiente, la mujer dijo: «¡Quiero otra cerda preñada!». El marido le respondió: «Pero ahora los jíbaros deben de estar alertas. Si vamos de nuevo, pueden sorprendernos y matarnos. Te quedarías sin marido y sin padre». «Yo tengo ese antojo. Si ustedes temen, yo no. Iré». Y se dirigió al pueblo de los jíbaros. Entró al corral, primero mató y comió un lechón. Luego atacó a una hembra preñada.¹² En eso se vio rodeada de lanzas que la apuntaban. Eran los jíbaros. Ella pidió socorro a su marido y a su padre: «¡Vengan, me quieren matar! Aún no me han hecho nada. Todavía es tiempo. Estoy enterita». Para los jíbaros, esos no eran pedidos de auxilio sino rugidos de fiera acorralada. La empezaron a lancear. Ella gritaba a los suyos: «¡Vengan, me están hiriendo!». Pero su padre y el marido no podían ayudarla porque si no también los hubiesen matado (solo se puede y se debe atacar por sorpresa). Lloraron desesperados sin poder asistirle. De esa manera acabó la hembra jaguar, la amante del joven.

Cuando los jíbaros se retiraron, fueron a verla. La habían despedazado, cortado la cabeza, las patas. Trataron de juntar sus partes para revivirla. Pero cuando ella se puso de pie, le faltaba una pata que ellos no encontraron, además de otras partes del cuerpo que tampoco hallaron. Por eso no pudieron resucitarla.¹³ Se marcharon entre llantos y lamentos. El más dolido era el esposo pues había sido feliz con ella y la quería intensamente.

¹² Este pasaje ilustra el carácter obstinado y voluptuoso que los amazónicos atribuyen a las mujeres y a las fieras hembras.

¹³ Un buen chamán puede resucitar a un muerto si todas las partes del cadáver están completas. Al menos, así ocurría antiguamente. Esta es una creencia de los nativos de la selva norte del Perú.

Yerno y suegro siguieron solos. Cazaban y vivían juntos. El viejo le enseñaba el arte de la guerra, el cómo atacar al enemigo. El joven aprendía, hasta que cierta vez el suegro le dijo: «Ahora sí puedes enfrentar a tu enemigo. Vamos a su encuentro». Y allá fueron.

Cuando estaban cerca del enemigo, el suegro decidió ir solo a explorar el lugar en el que este se encontraba. De regreso, le contó que el asesino de su hermano era el jefe de una manada de feroces jaguares. Lo mandó a espiar.

El hombre que quería vengarse divisó a lo lejos al jefe de los jaguares; se sobrecogió: era alto, de reluciente fortaleza. «¡Ese es mi enemigo, el matador de mi hermano! ¡Pero si apenas le llego a los hombros! ¿Cómo, entonces, podré enfrentarlo?». Su suegro le respondió que eso no era grave: le puso un chaleco más grande que el acostumbrado y ahí mismo se convirtió en un hombre jaguar tan fuerte como su rival. «Mañana lo atacas y lo matas». Y le dijo cuál era su plan.

Durante toda la noche el suegro hizo que su yerno se ejercitara para el ataque. En la madrugada fueron al encuentro del hombre jaguar. Los guerreros jaguar iban en fila por un angosto sendero. El jefe encabezaba la fila. El viejo fue donde los guerreros a conversar con ellos y entretenerlos para que se rezagaran de su jefe. [Entretanto, el yerno alcanzó por atrás al líder. Lo atacó por la espalda. Quiso ceñirle la cintura; el otro intentó lo mismo. Forcejaron. Con las piernas y los hombros, uno trataba de tumbar al otro. Cayó sentado el hombre pero ahí mismo tomó de la cintura al jefe y lo atrajo hacía sí haciéndolo caer de rodillas. Entonces, el hombre se incorporó de un salto y le clavó los colmillos en la cabeza; se la zarandó. El otro trataba de liberarse cogiendo con ambas manos la cabeza del que lo hería; el guerrero se agitaba, era un hombre jaguar poderoso pero fue perdiendo vigor. Hasta que, de tanto zarandearlo, le quebró la nuca. El hombre pisó el vientre del vencido, lo taconeó hasta que le saltaron las tripas].¹⁴

¹⁴ La descripción de esta lucha va entre corchetes. Es una extrapolación; es parte de un relato similar que nos contaron dos jóvenes jíbaros actuales en 1976. El pasaje abunda en pormenores mientras que el texto que presentamos es escueto al respecto: «Lucharon hasta que el hombre mató al jefe de los jaguares».

Cuando los otros guerreros escucharon los rugidos de la pelea, exclamaron: «¿Pero por qué ese hombre ataca a nuestro jefe! ¿Qué le ha hecho para que hiera al mejor de nosotros?». El viejo les respondió que se trataba de una venganza, les contó todo, trató de calmarlos: «Ese hombre ataca únicamente a nuestro jefe. No se metan, porque con ustedes también acabará». Los guerreros, confundidos, se retiraron a su pueblo.

El viejo fue al pueblo de los jaguares a pedir que no tomaran venganza contra su yerno. Pero siempre, una y otra vez, trataban de vengarse: «Era nuestro campeón. Todos lo respetábamos. Tenemos que matar a ese asesino».

Con esas amenazas y hasta intentos de ataque pasó un tiempo. Un día, el viejo dijo a su yerno: «En cualquier momento esos jaguares terminarán por matarte, porque ellos también quieren vengarse. Mejor es que vuelvas a tu pueblo de gente. No tengas pena por mí: cada vez que quieras verme o cazar, bebe *piripiri* y te vuelves jaguar. Así cazarás bien y podrás reunirte conmigo. Para que esos jaguares enemigos no ataquen tu pueblo, siembra camote alrededor del poblado». Y así fue. Retornó con los suyos. Sus hijos lo recibieron contentos y su mujer también. Se había vuelto un buen cazador porque cada vez que estaba en el monte se tornaba en jaguar, imitaba a las presas y se encontraba con su suegro. No decía nada de esto a su mujer pues temía que ella lo reprendiera o que comentara con los vecinos el porqué era un buen cazador.

Cierta vez que estaba cazando, imitaba al tucán; lo hacía silbando con la lengua afuera. En eso, un paisano, al escuchar el canto del tucán, lanzó en esa dirección un virote sin veneno. El virote atravesó la lengua del jaguar. Entonces, el paisano vio al jaguar. Asustado, corrió al pueblo y contó lo que había sucedido. En la tarde, regresó el marido. Su mujer notó que él tenía la lengua atravesada, herida. Es así como se enteraron que ese hombre, cuando cazaba, se convertía en jaguar. Le dieron de comer bastante camote y desde entonces dejó de transformarse en fiera y no pudo ver más al suegro que lo ayudó a vengarse.

(Versión nuestra a partir de Akuts Nugkai, Timías y otros. *Historia aguaruna. Primera etapa*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1979, pp. 35-71).

Secuencias narrativas

Inicial. El escenario es el pueblo y el bosque.

Desencadenante de la acción: uno que sueña ser comido por el jaguar. Va al bosque y el sueño se cumple.

Comentario: entre el sueño y la vigilia hay relaciones estrechas. En sueños, los espíritus, los animales, los muertos y los enemigos se presentan y hablan al dormido. Es muy posible que lo que se dice o se hace en sueños ocurra en la vigilia.

Tópico inverso 1. Escenario: el pueblo y el bosque.

El hermano del muerto se propone vengarse.

Tentativa fallida de venganza por parte del hermano (con los suyos pone una trampa al jaguar, pero este no cae).

Comentarios:

El hermano y los suyos aún no eran hombres completos, es decir, no sabían vengarse ni cazar. Por eso su trampa no es eficaz, no tienen la magia necesaria para atraer a la presa. Un buen cazador, un buen vengador, sabe encantar sus propias armas y a la víctima. Un individuo es el grupo, en especial los hermanos del mismo sexo y rango de edad. Si el joven no sabe vengarse es porque no sabe cazar; entonces, puede ser comido, y a través de él, la sociedad está en carencia.

Naturaleza > sociedad

Tópico inverso 2. Escenario: alejamiento del pueblo e internamiento en el bosque.

El encuentro con el hombre y la niña jaguares.

El aprendizaje de cazador (transformación en jaguar-cazador y trucos mágicos para tal fin, se recurre a la magia: *piripiri*, chaleco y saltos).

Comentarios:

El motivo —el objeto modal— para la iniciación a la vida adulta y plena es la venganza (para lo cual también hay que saber cazar). El objeto valor es la vida adulta y plena: poder cazar, vengarse, tener mujer e hijos. El sujeto, el joven que se inicia, no tiene el objeto valor pero ahora está con la naturaleza. Esta, en la medida que le brinde la competencia y el medio para lograr su meta, puede ser tomada como auxiliar del héroe.

La sociedad carece de plenitud adulta en el sentido en que uno de los suyos no la tiene. La naturaleza posee ese objeto valor, solo que para ella, la plenitud no se alcanza en la sociedad humana sino en la capacidad para cazar y matar al enemigo; lo cual, por lo demás, es también una condición necesaria para ser adulto social pleno, se trate de un individuo o de su grupo social. Estas relaciones entre la sociedad, la naturaleza y la capacidad de ser adulto pleno —es decir, cazador y guerrero— se pueden graficar:

$$S1 \text{ (la sociedad)} \cup O \text{ (cazar, guerrear)} \cap S2 \text{ (la naturaleza)}.$$

Tópico inverso 3. Escenario: el bosque.

El joven aprende a cazar y se vuelve marido de la jaguar hembra y yerno de la fiera.

La jaguar preñada.

Comentarios:

El individuo tiene una relación de alianza matrimonial con la naturaleza: individuo \cap naturaleza.

El comienzo del fin de esa relación con la naturaleza está marcado por el embarazo. En otros relatos, el embarazo también anuncia el fin de la iniciación y el inicio del ingreso a la vida adulta del protagonista.

Tópico puesto 1. Escenario: el bosque.

Pérdida de la mujer jaguar. La causa, un antojo de preñada.

Termina el aprendizaje.

El héroe mata al guerrero jaguar y cumple así con la venganza.

Comentario:

El protagonista logra la competencia plena para ser hombre: ha sido «marido», caza y sabe vengarse. Todo eso gracias a su alianza con la naturaleza.

La venganza contra un representante de la naturaleza, en cuanto agresora, equivale al punto culminante de la iniciación.

Tópico puesto 2. Escenario: camino al pueblo.

Separación temporal entre el yerno humano y el suegro jaguar.

Paulatina y difícil reincorporación al pueblo y a la vida cotidiana, a la sociedad conformada por hombres adultos, casados, con hijos, que cazan sin necesidad de transformarse en fieras.

Comentarios:

No es fácil dejar la naturaleza, su saber y afecto.

Al retornar al pueblo, el ahora hombre adulto tiene mujer e hijos.

En la vida corriente se cree que un hombre se convierte ocasionalmente en jaguar; lo hace para atacar al enemigo, no para cazar animales.

Los camotes son antijaguas, antinaturaleza.

Final. Escenario: el pueblo.

Reincorporación plena a la humanidad y al pueblo.

Ahora es marido, padre, buen cazador, guerrero y vengador.

Comentarios:

El individuo está con la sociedad. Ha roto con la alianza de parentesco por matrimonio que lo unía a la naturaleza.

Se puede deducir del relato que la naturaleza ya no caza ni guerrea contra la sociedad y que esta sí puede hacerlo. En ese sentido, la sociedad ha ganado sobre la naturaleza (sociedad > naturaleza).

Es la situación inversa al inicio de la narración, cuando el jaguar guerreo y devoró a un hermano, mostrando así su preeminencia sobre la sociedad. Se puede graficar la situación final:

$S1$ (la sociedad) \cap O (cazar, guerrear) \cup $S2$ (la naturaleza)

Sin embargo, el individuo adulto no rompe por completo con la naturaleza. En tanto adulto, el héroe ahora tiene un conocimiento íntimo de los secretos del bosque, los que le permiten sacar provecho de sus bondades y defenderse de sus peligros. Al final de la historia, el héroe forma parte de la sociedad, es la sociedad de los humanos auténticos. Con él, la humanidad ha ganado.

El camino fue largo. La relación con el animal fue más entrañable y prolongada que en las narraciones en las que se describe la iniciación femenina. Los vínculos nunca se rompen por completo. En ese sentido, el hombre está más cerca de la naturaleza que la mujer, al menos en la historia que acabamos de revisar. Así, este relato ilustra una realidad social: el hombre, para ser un buen cazador, guerrero y vengador, debe tener un conocimiento estrecho, de amante y de enemigo, de la naturaleza. La mujer es horticultora, ceramista... es más del pueblo que el hombre. El hombre siempre puede convertirse en fiera mediante el alucinógeno. Entonces podrá seducir o matar a los parecidos al hombre y cazar de manera extraordinaria. Las incursiones en el bosque siempre implican cierto retorno a la vida salvaje. Para cazar hay que seducir; para robar a una mujer también. Para encontrarse con el enemigo y con los espíritus a veces será necesario tornarse en jaguar. En cambio la mujer, si su marido le da satisfacción, hijos y carne, no añorará su primitivo encuentro con la bestia.

Una muchacha que no quiere hombre y un joven que ha de vengarse son los desencadenantes de la acción en *Una mujer entre las fieras* y en *El yerno del jaguar*, respectivamente. Son condiciones equiparables. El primer rechazo femenino a los hombres es como la necesidad de venganza de estos para los fines de la iniciación. La insatisfacción de la mujer puede, también, provocar que ella vuelva a apasionarse por un animal. La iniciación o insatisfacción femenina, la iniciación y aprendizaje de la caza, de la guerra y del amor entre humanos adultos, todos esos cambios o estados requieren un aprendizaje que consiste en un acercamiento, seguido de una ruptura con la naturaleza. Si falla el procedimiento, la naturaleza gana; tal es el caso de *Una mujer entre las fieras*.

El mundo natural, el de las fieras rivales de los hombres, incluye a los que tienen aspecto humano o animal, a los enemigos. En esa visión, el otro lejano sirve como presa de caza, como objeto de venganza. O bien es el otro que seduce y caza a la gente. Ambas esferas, la humana y la bestial, son paralelas, similares aunque antitéticas, se atraen y se temen.

Cada especie es todo un universo. Además de los animales y de los enemigos, están los pueblos de los muertos, los monstruos del bosque y de la noche, las sirenas de los ríos y los numerosos mundos superiores e inferiores.

Entre los miembros de tan variados círculos se establecen intercambios complejos: hay deseos, requiebros, engaños, pasiones y matrimonios, cooperación y venganza.

El hombre —la mujer— lucha con todas sus armas para procurarse aquello que necesita: busca a una bestia para iniciarse en el amor, para suplir un amor frustrado o para comer; quiere que un espíritu ancestral lo proteja; visita al Padre de los saínos para que le deje cazar a una de esas sabrosas criaturas. Sus armas son el ingenio, la voluntad y la fortaleza, así como la capacidad de seducir y de negociar; también las artes aprendidas del chamán, de los animales y de los espíritus.

Una mujer entre las fieras describe un fracaso parcial de la iniciación humana; entonces, cierto triunfo del mundo animal. *El yerno del jaguar* trata de las dificultades y del tiempo que toma llegar a ser hombre.

Un cuento arahuaca piro describe una situación inicial y final similar al de *Una mujer entre las fieras*. La trama es equiparable pero más simple y no acarrea modificaciones del orden cósmico o de la condición humana. En este cuento la mujer prefiere a las bestias porque le brindan lo que todo buen marido: carne, satisfacción e hijos. Los jóvenes humanos se inician matando al raptor pero ella regresa para siempre a la naturaleza, porque algunas los prefieren bestias:

El otorongo¹⁵ (arahuaca piro)

Una mujer se internó en el bosque para recoger leña. En casa dejó a su pequeño al cuidado de su marido.

Se encontró en el monte con el tigre *otorongo*. El *otorongo*, con aspecto de gente, le dijo: «Esposa, vamos más lejos, allá, donde hay buena leña».

Ella lo confundió con su marido y lo siguió. Llegaron a la casa del *otorongo*. Entonces, él le reveló su verdadero ser: «Soy tigre. Vive conmigo. Si escapas, te devoro». Así se convirtió en mujer del tigre *otorongo*.

Cierta vez, el marido humano notó unas huellas de tigre que se entrecruzaban con las de una mujer. «Será un tigre que tiene raptada a una mujer». Se puso a comer fruta, cuando en eso vio que una mujer iba a comer fruta; era la suya, que había desaparecido.

¹⁵ *Otorongo*: así se llama a una especie de jaguar en el castellano amazónico peruano.

El hombre le propuso que regresase con él. Pero ella lo rechazó: ya tenía tres hijos y no podía abandonar a su nueva familia. El hombre le respondió: «Entonces, ve a buscar a ese tu marido bestia, que quiero hablar con él».

La mujer fue donde el tigre para contarle lo sucedido.

El *otorongo* acudió al encuentro porque a nadie temía. Su mujer lo siguió; pisaba las huellas que su fiera dejaba. Mas el piro no fue solo al encuentro; llegó acompañado de cinco hermanos suyos. Antes de discutir nada con la fiera, la flecharon. El hombre tuvo que llevarse a la fuerza a su mujer. Pero a ella ya no le gustaban los hombres, prefería a los tigres. A la primera ocasión, se escapó para siempre donde ellos.

(Esta es una versión libre nuestra a partir de un relato piro publicado solo en castellano por Álvarez, Ricardo. *Los piros*. Lima: IETPA, 1960, pp. 178-179).

Si bien el marido humano termina matando al enemigo, al inicio del relato es presentado realizando una tarea femenina: cuida al nene mientras la mujer va al bosque a buscar leña. El cuento sugiere, así, que ese marido no lo era cabalmente. Supo vengarse a la postre, pero no satisfizo a su mujer al punto que ella se quedara para siempre con los humanos verdaderos. Estamos, entonces, en un cuento del tipo en que el amor con el animal no es para iniciarse sino para compensar una necesidad insatisfecha por el marido, tal como ocurre, por ejemplo, con el relato del gusano Waga (capítulo 2).

No toda deserción es percibida como un fracaso. Hay alejamientos que son tolerados y también los hay que son considerados necesarios. En una sociedad como la jíbara o la pano, no es la hija sino el muchacho quien deja su hogar materno. Este cambio de localidad dentro de las reglas ideales no es percibido como una deserción sino como un intercambio y como un alejamiento de alguien querido. Esto último es notable cuando la sociedad es patrilocal —por ejemplo, los tucano secoyas—, porque la partida de una joven suele despertar mayores sentimientos de pesar. Los relatos que hemos presentado en este capítulo describen, salvo en el caso de *El yerno del jaguar*, una deserción radical: una persona que prefiere a aquellos que son extremadamente distintos, y los enemigos lo son. A los de otros pueblos se les atribuyen cualidades o poderes animales, de animales nocivos, repugnantes o competidores del hombre como es el jaguar. Sin embargo, hasta la unión

con una bestia —es decir, con un salvaje, un enemigo— en ciertas circunstancias es aceptada e incluso bien vista por la gente. Es el caso narrado en el mito *El amante del gusano Cuntan*. Si bien en esta historia el gusano amante es matado, el hijo llega a ser tolerado pues se convierte en benefactor y en un antepasado de la gente verdadera. A veces, es mejor convertir a una fiera enemiga en cuñado, aunque sea un hermano político peligroso. Porque más vale un cuñado difícil que un enemigo en acecho.

El matrimonio preferencial, el recomendado y más frecuente en la Amazonia occidental, suele ser con la prima cruzada o con alguien del mismo grupo lingüístico. Es decir, se espera que el cónyuge sea gente auténtica.¹⁶ Sin embargo los otros, los medio bestias, por la guerra o el amor pueden formar hogares mixtos con una persona. Por falta o insatisfacción, porque el corazón del individuo lo manda, una persona puede formar pareja con alguien que no es verdaderamente gente o que es fiera. Ilustremos a través de una narración las dificultades que acarrear tales gustos particulares:

Un hombre y sus dos mujeres (arahuaca piro)

Un hombre se fue al monte a cazar. Se encontró con unos tigres. En lugar de matarlo, le mostraron su aspecto humano y le enseñaron a transformarse en tigre o en gente, al beber *piripiri*.

Cierta vez, los felinos fueron a casa de su amigo, el humano. Cada cual comió lo que le correspondía: los felinos, presas ahumadas de humanos y de animales y patatas silvestres; y la gente, lo que siempre come. Las visitas se renovaron y los de la casa tenían miedo.

El hombre se casó con una tigresa. Se fueron a vivir a la casa del felino. Llegaron a tener cinco hijos.

El hombre y sus parientes fieras visitaban a la gente y a la esposa humana del hombre. Por eso la gente estaba atemorizada; por lo que, un buen día, envenenaron al hombre.

Sus dos viudas — la humana y la fiera— lo enterraron en la casa de la gente. A los pies del muerto colocaron a un hijo, a la cabecera a otro, y por encima,

¹⁶ Hay notables excepciones a esta regla. Por ejemplo, los pano chipibos prohíben el matrimonio con las primas de cualquier grado o tipo que se pueda determinar.

ambas mujeres se echaron cubriendo el cuerpo de su marido. Lloraban sin consuelo, siempre, día y noche.¹⁷

Como de costumbre, llegaron los felinos emparentados con el hombre. Ellos también sintieron gran pesar. Cuando se cumplió una luna, los tigres se marcharon; la tigresa se fue con ellos y sus hijos.

La viuda verdaderamente humana se quedó con la gente y luego se casó con una persona.

(Resumen de un relato publicado por Álvarez, Ricardo. *Los puros*. Lima: IETPA, 1960, pp. 172-174).

No es fácil para los consanguíneos tener unos aliados demasiado diferentes o lejanos: atemorizan, no se pueden compartir los mismos alimentos.¹⁸ Si la convivencia entre parientes políticos distintos se hace intolerable, se puede matar a la bestia o al hombre amigo y marido de la fiera. En este relato las fieras pierden a un cuñado y los humanos a uno de los suyos. El fin de la alianza no beneficia realmente a ninguno de los dos bandos. Lo único positivo para los humanos es que eliminaron la causa de su temor, nada en comparación con las ventajas de una alianza matrimonial que convierte al enemigo en pariente, al menos en principio.

El otro —el parecido a la gente, la fiera, la presa de caza— es un pariente o un enemigo; una tercera posibilidad es excluida en principio. Es un antepasado o un enemigo transformado con *piripiri*. Seduce o mata. El individuo humano, sea por necesidad o con el fin de iniciarse, tendrá que convivir con otro, peligroso y seductor pero, también, sustituto de una carencia o capaz de enseñar lo que el seducido no sabe. Si se trata de una iniciación, al final se mata al amante animal y el humano se reincorpora como persona

¹⁷ Esta disposición del cadáver y su acompañamiento tiene cierta semejanza con algunos entierros de la antigua cultura mochica (costa norte peruana). Por ejemplo, es el caso de la tumba del Señor de Sipán.

¹⁸Sobre la comida de los otros y sus significados, ver France-Marie Renard-Casevitz (1991).

plena y satisfecha. Si la persona que convive con el animal prefiere definitivamente a las bestias o muere, será una iniciación o sustitución no lograda, una derrota para el bando de los humanos verdaderos.

El matrimonio preferencial con la prima cruzada, el intercambio entre grupos emparentados, no acarrea los riesgos de los matrimonios con los otros muy distintos de uno. Sin embargo, la partida de uno de los novios al pueblo o a la casa de sus nuevos parientes políticos no suele transcurrir sin dificultades. La amistad entre dos muchachos —en especial si son primos cruzados— puede ser la antesala de un matrimonio y de una relación positiva entre cuñados y suegros. Pero aun este tipo de alianza, que suele ser considerada ideal, entraña penas y dificultades. Así lo ilustra este relato:

Las penas de un joven marido (jíbaro aguaruna)

Un muchacho quería a uno como si fuese su hermano. Por eso le dijo: «Wepiu, amigo, te ofrezco a mi hermana; ven a vivir con nosotros». En lugar de alegrarse, Wepiu se puso triste: «¿Por qué te pones así, amigo?». «¡No!, ¿por qué habría de darme pena lo que me propones?», mintió Wepiu.

Cuando llegaron a casa del amigo, este lo presentó a su padre: «He traído a mi amigo, a quien quiero como si fuese mi propio hermano, a Wepiu, para que sea el marido de mi hermana, tu hija; para que sea tu yerno y mi cuñado». El padre aceptó complacido.

Cuando los otros cuñados se enteraron de que habían entregado a la muchacha a ese jovencuelo, sonrieron con desprecio: «¡Es un efebo, y su rostro, delicado como el de una mujer!». Pero Wepiu no hizo caso de las burlas.

Wepiu era delgado y de cabellos largos. Cuando se instaló en la casa de su suegro, recortó un poco sus cabellos para ponerlos de adorno en su cintura, porque ese ornamento es varonil.

Llegó el día en que los hombres se dispusieron a ir de caza: prepararon las saetas y el veneno. Hacían bromas a Wepiu: «¿Cómo piensas cazar? ¿Qué le darás a tu esposa? Si quieres, te regalamos las tripas de los monos que cazaremos, para que comas con ella. O si quieres, puedes vivir como mujer, sin cazar».

Eso le decían mientras él estaba tumbado en su cama mirando a lo lejos a su esposa, que trabajaba en el huerto. Entonces, ella se tropezó con una cerbatana que, por estar estropeada e inservible, había sido tirada por ahí. La mujer la llevó y se la mostró a su joven marido: «Mira lo que han botado en el huerto». Wepiu la examinó y la reparó como pudo. Viendo eso, los demás hombres

rieron: «Oye Wepiu, eso no es una cerbatana, es un carrizo viejo». Wepiu le dijo a su mujer: «Se burlan de mí. Si yo estuviese en casa de mis padres, no pasaría estas vergüenzas». Pero tuvo que conformarse con la cerbatana que ahora había arreglado. Su mujer preparó cerveza y yuca asada para el camino. Al día siguiente, partieron. Los hombres abrían el camino. Atrás, al último, iba Wepiu seguido de su mujer y acompañado por su cuñado y su suegro; ellos no se burlaban de él. En el camino, los cazadores seguían mofándose: «Wepiu va tras nosotros, como las mujeres».

Hasta que encontraron a unos cotomonos. Estaban en la copa de los árboles más altos. No podrían cazarlos, por eso continuaron su camino. Pero Wepiu se quedó. Estudió el terreno, apartó las ramas. Su cuñado y amigo le advirtió: «Es inútil, Wepiu, esos monos están demasiado arriba, ¿para qué vas a disparar?». Su suegro agregó: «No vale la pena». Wepiu siguió observando hasta que disparó y dio en plena garganta a un cotomono. Luego disparó y cayó otro. Así mataba como si tuviese escopeta y no una vieja cerbatana. Fueron tantos los monos que su mujer, su suegro y su cuñado amigo tuvieron que ayudarlo a cargar las piezas. Cuando llegaron al punto de encuentro para dormir, hallaron que los demás hombres no habían cazado nada. Fue grande su sorpresa cuando el suegro les dijo que era su yerno quien había cazado todo. Como los demás no habían cazado nada, Wepiu les regaló las tripas para que pudiesen comer algo. Y es que Wepiu conocía los cantos para atraer a las presas y cantos para que otros no encontraran nada. Al día siguiente, cazó saínos y regaló uno a cada uno. Entonces, todos lo apreciaron y fueron amigos de él. Wepiu fue un hombre respetado.

(Esta es una versión realizada a partir de García-Rendueles, Manuel. «*Dwik Múnn...*». *Universo mítico de los aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979, tomo II, pp. 703-704).

Los jíbaros son matrilocales. El joven marido tendrá una dura tarea para ser bien aceptado por los integrantes de la casa de su mujer. Este relato describe algunas de esas peripecias. El proceso de aceptación está en relación directa con el de madurez del novio, que de adolescente deviene en hombre (empieza con aprehensión, con un aspecto femenino; luego se recorta el cabello y se pone adornos viriles en la cintura; finalmente, demuestra ser generoso en el reparto de las presas). Frente a todas las burlas, se muestra paciente y resignado. Solo devuelve la burla cuando, al comienzo, les reparte las tripas de los monos que ha cazado.

Normalmente, la casa jíbara está compuesta por un jefe con una o dos mujeres, sus hijas y sus maridos, además de los niños y de los jóvenes solteros. Es común que un novio recién llegado deba ganarse la buena voluntad del suegro y de sus concuñados. El suegro tenderá a ser comprensivo y tratará de atenuar las tensiones entre concuñados, y entre estos y un recién llegado. La caza y la guerra favorecen las buenas relaciones entre concuñados.

En el relato, el amigo es quien toma la iniciativa para el matrimonio. Que dos amigos intercambien hermanas facilita la unión: el novio verá en ese cuñado a un aliado, sobre todo en los difíciles primeros tiempos conyugales. El suegro tiene buena disposición con Wepiu. En la práctica social, esto suele ocurrir. Si el suegro no tiene buena voluntad hacia un yerno, este partirá con su mujer. En la historia de Wepiu, el novio tiene suerte: su mejor amigo lo convierte en cuñado, su suegro es como un segundo padre y su novia lo apoya. Esta es la situación ideal en la práctica social: dos buenos amigos intercambian hermanas (que pueden ser reales o primas paralelas, es decir, las hijas de la tía materna); así, uno vivirá en la casa del otro, cuidará a su hermana y a sus tías, y cooperará con el padre de su mejor amigo. Un suegro ha de mantener la concordia en su hogar. Es una tarea que requiere tacto y paciencia: los concuñados no siempre son primos paralelos o hermanos entre sí; suelen provenir de lugares diferentes y las rivalidades pueden surgir entre ellos. En la medida en que el suegro pierda a sus yernos, que ellos se marchen con sus esposas, su hogar se debilitará y se hará vulnerable a los ataques de los enemigos. El suegro tiene, pues, sumo interés en entenderse con sus yernos y en promover que entre ellos exista mutua tolerancia. Mas al final, en la práctica, todo hogar se dispersa: el suegro muere o los yernos se van marchando a fundar su propia casa. En este sistema de parentesco, los lazos de alianza son esenciales, tanto o más que los de filiación. Y un punto crítico es la convivencia entre concuñados, la integración del novio en ese grupo. La historia de Wepiu es un comentario sobre el asunto.

Entre este relato jíbaro y uno andino, el del capítulo 2, encontramos una coincidencia con respecto a las tensiones entre un recién llegado, pobre por definición (en el caso andino) o afeminado por no haber probado ser cazador (en el relato amazónico): Huatyacuri es un joven, y como tal, pobre. Al ser aceptado como yerno y marido, su concuñado mayor lo rechaza y el relato

se explaya describiendo la manera en que Huatyacuri logra vencerlo. No obstante tal similitud, el parentesco andino es muy diferente del amazónico. Solo que Huatyacuri, como Wepiu, empezaron su vida matrimonial con una difícil matrilocalidad. En ambos relatos los protagonistas ganan gracias a su saber y magia.

En los capítulos sobre los amantes de felinos, de gusanos y de otras alimañas, el mensaje es que así como cambia el individuo de adolescente a adulto, de carente a poseedor, así también ocurre con la especie humana, al menos la cabal, aquella que cuenta la historia. Los problemas hogareños —la falta de cónyuge, la insatisfacción sexual— se reflejan en la sociedad y hasta en el estado de los campos de cultivo. La aventura bestial puede acarrear cambios definitivos en la condición humana, desde la aparición del clítoris hasta el origen de ciertos parásitos. La familia humana, el hogar, son, pues, más que metáforas del mundo: muestran el estado del mundo. Con tal filosofía, se comprenderá que los cónyuges pongan gran esmero y cuidado para que sus relaciones mutuas sean lo más armoniosas posibles. En cierto sentido, de ellos dependen la sociedad y el mundo. Las parejas amazónicas tienen un estilo visiblemente más afectivo que las andinas. La violencia entre sus miembros es excepcional. En general, surge por un acceso de celos, repentino y muchas veces brutal y asesino, pero que suele pasar con la misma rapidez con que apareció. Es verdad que las mujeres amazónicas, según parece, tienen formas más sutiles de atacar o retener a sus maridos: les pueden dar pócimas para que sean fieles, para que las dejen o para que no tengan estallidos de celos ni depresiones. Pero ni los celos ni los bebedizos suelen motivar rupturas definitivas. Y esto a pesar de que las pócimas son comunes en muchas comunidades y que las infidelidades no son raras. Por lo demás, entre los amazónicos es de mal gusto demostrar mal humor, peor aún si es entre los cónyuges. El acento de la relación entre esposos está en la complementación, lo cual es comprensible si se tiene en cuenta la marcada división del trabajo al interior de la familia. Si un hombre pierde a su mujer, pierde la mitad de lo que produce un hogar para su diario sustento; se convierte en un minusválido. Lo mismo ocurre con la mujer.

Los andinos actuales no creen que haya vínculos tan directos entre el estado de sus hogares y el de la naturaleza. Por cierto, un hijo incestuoso

puede arruinar los campos de cultivo de la familia y aun los de toda la comarca. Pero unos esposos hermanos pueden ser como un raro talismán que trae buena suerte al pueblo que los cobija. Una mala cosecha puede haber sido provocada por una impiedad o una falta religiosa de los esposos. El buen humor y la concordia son también bien vistos y alentados, pero son observados con menos escrúpulo que entre los nativos amazónicos. El acento de la relación conyugal es la cooperación pero también, o tanto más, la competencia. La economía rural andina es compleja: una variedad de tierras produce distintos frutos, hay ganadería tradicional y moderna, y el comercio es una práctica ancestral. Al interior del hogar suele haber una economía coordinada que convive con economías más o menos autónomas de la principal: el marido vende ganado y la mujer tiene una tienda; él tiene unas tierras que son suyas por herencia y la mujer otras; en principio e idealmente, los hijos adolescentes trabajan para sí y contribuyen de modo voluntario a la economía central hogareña. Por otro lado, los cónyuges o uno de ellos pueden también formar parte de una red económica con algunos de sus parientes. Estas condiciones entrañan una mayor autonomía entre los miembros de un hogar y se avienen con un estilo de cooperación competitiva: ¿cuál de los esposos trae más bienes a la casa?, ¿cuál de sus respectivos negocios marcha mejor? Los cónyuges a veces se placen tratándose con aspereza e ironía ante terceros; entonces, discuten medio en broma. Cuando el hombre se emborracha con sus amigos, llega a quejarse de su esposa. La mujer lo hace cuando cocina con sus vecinas. Normalmente, nada de esto es serio ni grave. Pero tenemos la impresión de que las discusiones y la violencia física entre los esposos tienden a ser más frecuentes y prolongadas que entre sus pares amazónicos. El hombre golpea mientras la mujer hace lo propio si encuentra al marido muy ebrio; la mujer agrega demasiada sal o picante al plato del marido, hasta le puede echar algo de tierra o alguna inmundicia. Un amazónico cambia de mujer, o una mujer de marido, sin que su sustento corra peligro. Un cambio de cónyuge entre los andinos puede acarrear un descalabro en el complejo edificio económico familiar.

Los nexos entre el estado de la familia y el cosmos debieron ser percibidos por los antiguos andinos como más estrechos que en la actualidad. Al menos,

así lo ilustran los mitos de Huatyacuri y de Cuniraya.¹⁹ Un joven se inicia y, con él, un nuevo dios empieza. Una infidelidad de la mujer arruina a su divino marido y a su mundo (mito de Huatyacuri, capítulo 3); un padre cuya mujer no quiere reconocerlo como marido trastoca el orden cósmico (mito de Cuniraya).

¹⁹ Cuniraya es un mito de la colección de Ávila, Francisco de (1966 [¿1598?]).

CAPÍTULO 6

Cuando los zorros eran gente enemiga

La amante del zorro. La infidelidad, la resurrección y la venganza. El otro, un mal necesario.

Los primeros cuentos y mitos revisados en este libro tratan de la iniciación individual. La vinculación de este cambio individual con la sociedad estaba implícita. En los siguientes textos, tal relación es tratada con mayor precisión y riqueza. En el mito de Huatyacuri (capítulo 3), la transformación del muchacho en hombre es parte de la iniciación del mundo. Para que un orden empiece, otro ha de acabar. El ascenso del nuevo dios y del nuevo hombre entrañan contienda. Los que están «arriba» se resisten a ceder ante los que «suben». Es una competición, entre fiesta y guerra. En este capítulo, el otro es un enemigo seductor al que hay que matar. Es la historia de una infidelidad conyugal que sanciona el ciclo de la vida y la muerte, de la resurrección y de la venganza, que cambia las relaciones entre el cielo y la Tierra.

El zorro no es un animal simpático para los andinos ni para los amazónicos. Es el burlador burlado, el ingenuo ambicioso en las fábulas andinas y amazónicas del tipo o de la tradición de Esopo. En los mitos andinos, es un personaje que está entre dos mundos, que anuncia los males del orden que acaba y la gestación del venidero. Tal es el papel de los zorros en el mito de Huatyacuri. En el mito de Cuniraya, el nuevo dios maldice al zorro por haberle dado una noticia desalentadora cuando buscaba a su mujer.¹ Los

¹Luego [Cuniraya] se encontró con un zorro, y el zorro le dijo: "Ella ya está muy lejos; no la

jíbaros consideran que los zorros actuales son los descendientes de unos antiguos enemigos, la gente zorro. Los zorros robaban a las mujeres de los jíbaros y por eso ambos guerreaban constantemente.² Entre ser raptada y seguir de buena gana al ladrón, la diferencia es notable en principio mas no siempre en los hechos, porque las mujeres son volubles. Al menos, así piensan los nativos amazónicos. El mito que vamos a revisar a continuación versa acerca de estos conflictos y de sus consecuencias para la humanidad.

Quando los zorros eran gente enemiga (jíbaro shuar)

[A manera de introducción]:

1. El enemigo era zorro. Entonces, los zorros eran hombres.
2. Cuando vencían a uno de nosotros, le cortaban la cabeza y la reducían para que no reviviera. Porque en ese tiempo nuestros abuelos sabían resucitar.
3. Ellos aprendieron lo de las cabezas y nosotros olvidamos resucitar pero aprendimos la venganza.

[Los acontecimientos]:

Una mujer escucha un rumor: va al huerto y ve a un enemigo que está agazapado.

1. (Sus miradas se cruzan por un instante. ¿Ella lo va a denunciar?, ¿va a gritar su presencia? El guerrero no se mueve; su torso brilla bajo la luz de la luna, su lanza apunta en dirección de la casa. «Este zorro será un enemigo, pero es todo un hombre»):

—Fiero enemigo, si quieres, matas a mi marido y yo te seguiré.

encontrarás”. Cuniraya le contestó: “A ti, aun cuando camines lejos de los hombres, que han de odiarte, te perseguirán; dirán: ‘Ese zorro infeliz’, y no se conformarán con matarte; para su placer, pisarán tu cuero, lo maltratarán”. Ávila, Francisco de (1966 [¿1598?]).

² En la vida corriente, el que roba con violencia a una mujer o muchacha de otro grupo jíbaro es considerado, junto con su familia, un zorro. Si la raptada no intercede por su raptor, o si no tiene éxito en su mediación, los familiares ofendidos emprenderán una guerra para matar al ladrón y a los suyos. Estas costumbres violentas —el rapto de mujer casada y la venganza consecuente— no son alentadas por los líderes letrados jíbaros y son penadas por las leyes nacionales.

—Bueno. Sé mía. Me escondes, y cuando regrese tu marido, lo mato. Y serás mi mujer. Nada te faltará conmigo porque soy el peor enemigo.

—Seré de ti, zorro.

2. El zorro lanceó al hombre.
3. Luego de matar, y antes de tomar a la mujer, tuvo que partir para hacer la cura respectiva.³ Se marchó llevando la cabeza del vencido.
4. La mujer, de nuevo sola, contempló el hermoso cuerpo sin vida del que fuera su marido. Se recostó a su lado, lo abrazó por atrás con ternura y se lamentó.
5. Ayumpum, el rayo, que es el dueño de la vida y de la muerte y protector de los verdaderos hombres, los shuar, lanzó rayos sobre el cuerpo. Quería resucitarlo, mas era difícil pues no tenía cabeza. Pero lanzó tantos rayos sobre el decapitado que empezó a brotarle una cabeza nueva. Entonces, él le habló a su mujer: «Gimes y me abrazas. Es que me quieres.⁴ Pero no acaricies mi cabeza nueva porque duele».⁵
6. Siguieron cayendo los rayos y el cuerpo se fue incorporando. Subió al Cielo con la mujer a él ceñida.
7. Cuando llegaron arriba, ella cayó al suelo del Cielo, justo sobre unos cultivos de frijoles.
8. Las mujeres del Cielo se enojaron pues su caída había dañado el sembrío. Por eso no la recibieron en sus casas. La dejaron llorando.

³ «Luego de matar, y antes de tomar a la mujer, tuvo que partir para hacer la cura respectiva». Se refiere al rito que debe seguir quien ha dado muerte a un enemigo. El rito comprende aislamiento y continencia. El hombre zorro ha matado pero aún no puede disfrutar de la mujer de su víctima.

⁴ «Gimes y me abrazas. Es que me quieres». No es tanto una muestra de ingenuidad o un exceso de credulidad del esposo traicionado; simplemente, *en ese momento* ella quiere a su marido muerto. La víctima actúa como si no tuviese memoria. Esta actitud se aviene con la tendencia de los andinos, y sobre todo de los amazónicos, de supervalorar el presente. Por cierto, hay sentimientos y propósitos que persisten en el tiempo, que no se olvidan; uno de ellos es la venganza.

⁵ Normalmente, solo se podía resucitar si el cuerpo estaba completo. Así, la esposa jaguar del hombre que quería vengarse no pudo ser resucitada pues le faltaban algunas partes del cuerpo (véase cuento *El yerno del jaguar*, capítulo 5).

9. Se desencadenó una tormenta con rayos y truenos. «Eso es porque nuestros enemigos nos van a atacar», comentaron las mujeres del Cielo.
 10. Por la mañana llegaron los enemigos de las mujeres del Cielo: eran hormigas voladoras, de esas que en la Tierra comemos.
 11. Las hormigas guerreras mataban a las mujeres celestes. Por eso quedaban pocas.⁶
 12. La mujer shuar prendió una fogata. Las hormigas, atraídas por el fuego, se chamuscaban y caían; entonces, ella se las comía.
«¡Esa shuar come a nuestros enemigos!», exclamaron admiradas.
«Vuestros enemigos son hormigas sabrosas. Así se hace en la Tierra».⁷
- Desde entonces, las mujeres del Cielo la trataron bien.
13. Una noche llegó un ser afeminado. «Se llama Ayumpum», le dijeron. Ayumpum tomó un cántaro y lo llevó a la fuente donde se engendran las personas.
 14. La mujer shuar lo espío y vio cómo sumergía el cántaro (o bien, una olla) y en su interior hubo un zumbido como de moscardón. Y sacó a un niño del cántaro.⁸
 15. Ayumpum lo acarició y besó. La shuar se puso a llorar «¿Cómo me gustaría tener a ese pequeño! Pero ese lo quiere solo para sí». Las mujeres del Cielo la consolaron: «No te preocupes. Pronto se aburrirá y el bebe será tuyo».
 16. Al día siguiente, el niño era un adolescente. Andaba siempre con Ayumpum, jugando, abrazándose en graciosos pugilatos. Viendo eso, la shuar se puso a llorar: «Ese chico me gusta. Pero Ayumpum no se separa de él ni para dejarlo orinar».

⁶ En el Cielo, los enemigos no son los zorros sino unas hormigas voladoras que en la Tierra son comestibles. El que mataran a las mujeres celestes puede ser una metáfora para decir que se las robaban con el fin de hacerlas sus esposas: la que se va con el enemigo muere para su círculo social. Entonces, solo queda la venganza. La derrota del enemigo abre las posibilidades de la recuperación, de la «resurrección» de la raptada o de la infiel a los suyos.

⁷ Entre mundos diferentes, hay contrastes e inversiones. Esta es una típica: en la Tierra, los hombres comen a unas hormigas voladoras; en el Cielo, esos insectos son feroces enemigos de la gente que allá habita.

⁸ Como se verá más adelante, este niño es en realidad el marido asesinado que ha sido resucitado.

17. Al día siguiente, el muchacho fue un joven vigoroso que alcanzaba la plenitud de la vida. La shuar lloró desconsolada: «Quiero a ese mozo para mí pero Ayumpum no se separa de él ni cuando duermen». Las del cielo la consolaron: «Así es siempre; al final, Ayumpum se aburre, y cuando llegan a ser hombres, los abandona.⁹ Entonces, nosotras nos casamos con ellos».
18. Esa tarde, cuando el mozo fue a orinar, Ayumpum no lo acompañó pretextando estar ocupado; en la noche, como de costumbre, el mozo fue a acostarse con Ayumpum, pero este lo echó de la cama.
19. El mozo se retiró triste. En eso observó que la shuar orinaba. Él hizo lo mismo. Se miraron y se gustaron. Así, se convirtieron en marido y mujer.¹⁰
20. Tuvieron hijos. Ellos nacían abajo, en la Tierra. Sufrían de hambre. Entonces, el marido la mandó a la Tierra para que cuide de los hijos. «Cuando toques el tambor,¹¹ yo bajaré. Y ocuparé el lugar que me corresponde».

⁹ Estas relaciones entre Ayumpum y el niño —y luego adolescente— recuerdan los juegos y las actitudes equívocas que suelen tener los niños. Estas relaciones ambiguas también se dan en los ritos de iniciación, durante la fase de aislamiento y vida en común entre los muchachos y el adulto que hace de iniciador. Este adulto vela por los chicos reclusos como lo harían un padre y una madre. Los amazónicos no dan mayor importancia a estos juegos de niños y de iniciación. Lo único que les interesa es que el joven se case.

¹⁰ Los nativos amazónicos son muy recatados para orinar y defecar. Si alguien mira a una persona que está orinando o se deja ver por otra en esas circunstancias, o está violando la intimidad del otro o se trata de una invitación amorosa.

¹¹ En lugar de 'tambor' el texto shuar dice *tuntui*; es el nombre jíbaro para designar «un gran tambor de tronco hueco, en cuya cara superior posee, en fila, cuatro grandes orificios [...] Los cuatro orificios están unidos mediante una ranura [...] Los dos centrales, que están algo más separados que los otros, se unen con un corte curvo, formándose dos lengüetas, una de borde cóncavo (más chica) y otra de borde convexo (más grande). La cara interna de la lengüeta mayor, por la forma en que se ha hecho la excavación en el tronco, tiene un aspecto cónico. El vértice de este cono, que recibe el nombre de "kati", casi toca a otro cono que le enfrenta y que surge de la pared inferior [...] Para tañerlo, el instrumento es colgado de un extremo y se apoya el otro, quedando ligeramente inclinado. Este tambor único, que produce dos sonidos, se usa para transmitir mensajes a distancia, golpeándosele mediante un mazo. Existen los siguientes toques de comunicación: para anunciar la muerte de alguien, para convocar a fiestas y para llamar a las armas» (Instituto Nacional de Cultura 1978: 379-380). Otros pueblos amazónicos emplean instrumentos similares. Se los conoce en el castellano regional como *manguaré*. En *La amante del zorro*, ella debe tocar el manguaré para anunciar el retorno de su marido resucitado, quien ha regresado para vengarse. El zorro toca el gran

21. Ella, obediente, bajó del cielo.
22. Mientras tanto, en la Tierra no habían pasado muchos días y estaban haciendo la fiesta de la cabeza de su difunto marido.
23. El héroe de la fiesta, el zorro más vigoroso, el que mató a su esposo, danzaba con los huesos del ave *tuyo* que adornaban su pecho: «Bailo con gracia, los huesos resuenan, soy perfumado y muy deseado». ¹² La mujer que había traicionado a su primer marido y luego bajado del cielo, lo admiraba: «¡Ah, es como mi esposo!». Y participó en la fiesta. Tomó de la mano al zorro y danzó con el resto de la cadena. El zorro la distinguió. Luego, se amaron y vivieron unidos: «Ante mis ojos, este enemigo no es zorro y es fuerte como mi difunto marido».
24. (Pero la felicidad no es eterna).
25. El resucitado del cielo descendió cuando escuchó que tocaban el tambor. «Seguro que mi esposa me llama. Es hora de volver. Es el momento de la venganza».
26. Cuando bajó, el padre halló a sus hijos. Estaban sucios y hambrientos. «¿Dónde está vuestra madre?». «Ha salido acompañando al hombre que ella dice que es nuestro padre. Cuando retornan de cazar con la cerbatana, él toca el gran tambor y mamá le sirve de beber chicha».
27. (El hombre del cielo los fue a espiar. El zorro había dejado de tocar por un momento y ella de cocinar, estaban abrazados, se hacían el amor. El vengativo aprovechó los afanes en que estaban para poner a una serpiente coral dentro del tambor, y en una olla, a un alacrán venenoso).
28. (En cuanto la shuar y el enemigo terminaron, se separaron queriéndose más que nunca. Satisfecho, él retornó al tambor. Tocó una música que encantó a la mujer. Ella se fue a cocinar arrullada por el ritmo del tambor). Entonces, mientras el zorro hacía retumbar el tambor, fue picado. Gritó y se desplomó retorciéndose. Para socorrerlo, la mujer depositó la olla, de la cual saltó el alacrán y la picó. De esa manera, ambos murieron. Así

tambor para convocar a la fiesta que organiza por la reducción de la cabeza del enemigo y ex marido de su amante, pero ese mismo llamado anuncia su propia muerte. El manguaré es el instrumento adecuado para convocar a tales actividades vinculadas entre sí: el triunfo, la venganza o la guerra y la muerte del enemigo.

¹² En general, los hombres amazónicos nativos son más dados a adornarse y a perfumarse que las mujeres.

aprendimos lo que es la venganza. Porque nosotros no necesitamos decapitar ni tampoco reducir las cabezas de nuestros enemigos. Los matamos y no pueden resucitar, pues no son amigos del Ayumpum.

29. [Terminado este drama, el relato continúa pero desarrollando otros temas: la breve resurrección de la madre; el origen de cuatro tipos de águila —tres relacionados con la guerra y uno con la ociosidad—; por último, explica el cese de la comunicación fluida entre el Cielo y la Tierra. Estos cambios se deben a los lamentos de la mujer resucitada al enterarse de la muerte de su zorro, y también a la desobediencia de los hijos del hombre vengador, como se verá más adelante].
30. [Al final del texto hay una breve narración que explica lo que le ocurrió al esposo asesinado cuando llegó al Cielo: se transformó en una clase de moscardón que chupa las flores de los frijoles. El rayo le dio un golpe y lo metió en una olla. Pellizzaro relaciona la olla donde zumba el moscardón con el hervor o gestación de un nuevo ser. En cierto sentido, para renacer hay que ser previamente «cocinado» (como para ser comido) por el Rayo].

(Versión elaborada a partir de la traducción al castellano del texto shuar de Pellizzaro, Siro. *La reducción de las cabezas cortadas*. Quito: Mundo Shuar, 1980, pp. 108-150. Las anotaciones entre corchetes, los subtítulos y la numeración son nuestros. Algunos pasajes, que van entre paréntesis, son textos nuestros elaborados a partir de lo sugerido por la versión en lengua nativa y por el sentido general del relato).

Hemos reducido este texto a unas secuencias narrativas; excluimos de ellas los dos desarrollos complementarios, los puntos 31 y 32:

Inicial:

Los auténticos hombres resucitábamos pero no sabíamos vengarnos. Cuando nuestros enemigos nos vencían, reducían nuestras cabezas para que no resucitáramos.¹³

(El Cielo y la Tierra estaban en estrecha y fluida relación).

¹³ Hemos preferido hablar de *nosotros* cuando se trata del pueblo narrador, los humanos cabales, en este caso los jíbaros shuar, y de *ellos* y los *otros* para referirnos a los enemigos, a los hombres zorro. Por lo demás, el texto original en jíbaro shuar hace tal distinción.

Tópico inverso 1:

Escenario: la Tierra.

La traición de la mujer (que a la postre traerá muerte y venganza).

Muere el humano, gana el zorro.

$$\Delta \neq O = \nabla^{14}$$

Tópico inverso 2:

Escenario: la Tierra.

Inicio del rito del vencedor.

La segunda traición de la mujer.

$$\Delta = O = (\nabla)^{15}$$

Comentario: la mujer está entre el marido muerto y el amante ausente. Para realizar el rito del vencedor, el zorro y nuevo marido debe alejarse de la mujer. Entonces, ella abraza a su difunto esposo, lo cual viene a ser una nueva traición, esta vez contra su nuevo marido, el zorro.

Tópico puesto 1:

El hombre es resucitado por el rayo.

Ascenso al Cielo.

$$\Delta = O$$

Comentario: por entonces, el rayo resucitaba a los verdaderos hombres, los shuar. La mujer está con su primer marido y con él asciende al Cielo. El otro, el zorro enemigo, queda en la Tierra, deja a su nueva mujer para someterse a los ritos de matador y preparar la ceremonia de su triunfo.

¹⁴ Ponemos el triángulo inverso para indicar que no se trata de un hombre cabal sino de un zorro humano.

¹⁵ Ponemos entre paréntesis el triángulo invertido porque lo que representa, el zorro, aunque sigue siendo el segundo y nuevo marido de la mujer, está ausente pues se ha marchado para realizar los ritos correspondientes a su condición de matador.

Tópico puesto 2:

Escenario: el Cielo.

Caída al Cielo. ($\Delta =$) O

El daño de los frijoles.

La reparación: la mujer mata y come a los enemigos de la gente del Cielo, las «hormigas voladoras».

Comentario: este tópico solo trata de la mujer. Al final del relato, en el punto 32 se dice lo que entretanto le ocurrió al marido shuar. Más adelante trataremos del incidente del campo de frijoles. Las hormigas del Cielo son como los zorros de la Tierra, enemigos.

Tópico puesto 3:

Escenario: el Cielo.

El rayo $\Delta O (=)\Delta$: el rayo es padre, madre, amigo y amante del niño, del joven.

Cuando el niño se vuelve hombre, se acaba la relación ambigua: $\Delta O \neq \Delta$
 La olla (¿el útero?), el moscardón (¿semilla paterna o feto?): gestación.
 Nacimiento y crecimiento del hombre.

Comentario: ¿El padre —el rayo— es también la madre? Llena la olla de vida y cría al que viene a ser, en cierto sentido, su hijo. ¿El ser amante medio masculino equivale a una iniciación? El nacimiento es también una resurrección.

Tópico puesto 4:En el Cielo. $\Delta = O$

Orinan: Al mirarse los genitales, se reconocen diferentes y deciden complementarse.

Comentario: Este matrimonio es una reiteración del anterior y también es un nuevo matrimonio. Al parecer, la mujer ha olvidado a su marido zorro.

Tópico puesto 5:

Hacia la Tierra.

 $\Delta = O$

Sus hijos nacen en la Tierra. Ellos están en carencia (no tienen verdadero padre; la ausencia de la madre no está señalada).

El hombre sugiere que se vengará.

La madre baja a la Tierra.

Tópico puesto 6:

En la Tierra.

Fin del rito de la cabeza trofeo.

$\nabla = O$

Comentario: la duración, el tiempo, no es el mismo en la Tierra que en el Cielo: arriba, el tiempo pasa mucho más rápido que en la Tierra. Luego del rito del vencedor, la mujer vuelve con el zorro.

Tópico puesto 7:

En la Tierra.

$\nabla = O$

Los hijos en carencia informan su situación al padre shuar.

Preparación de la venganza.

Comentario: en el Cielo, ella es mujer del shuar; en la Tierra, del enemigo zorro. En cierto sentido es comprensible: cambia el escenario, cambia el amante; después de todo, son mundos contrapuestos, las cosas son inversas en cada uno de esos espacios. Al menos, tal pareciera ser el predicamento de la mujer.

Tópico puesto 8:

En la Tierra.

Venganza: muerte de la traidora y del enemigo.

Tópico puesto 9:

En la Tierra.

La madre es resucitada porque los hijos la reclaman.

El marido la vuelve a matar porque ella se lamenta por el asesinato del zorro.

(Punto 31: Separación del padre y de los hijos).

Comentario: el padre venido del Cielo se ha vengado, pero no logra unir a su familia en la Tierra: la mujer muere y los hijos no le obedecen. Rotos estos lazos familiares, se romperán los que unían fluidamente la Tierra y el Cielo.

Fin:

1. (Según el desarrollo del punto 31): Disyunción entre el Cielo y la Tierra.
2. (Según el desarrollo del punto 31): Nacimiento de ciertas aves de la guerra y de la pereza. ¿Estas adquisiciones están relacionadas con la adquisición o no de la competencia para vengarse?
3. Ahora, no resucitamos.

Este resumen permite formular un esquema que resalta y a la vez precisa algunos detalles del texto. También facilita la comprensión del objeto valor

Estado inicial	Los acontecimientos					Estado final		
No sabíamos vengarnos pero resucitábamos	1. La traición (desencadena los hechos)	2. Ascenso al Cielo	3. Hechos paralelos			4. Sanción: la venganza	5. Ascenso al Cielo	Aprendimos a vengarnos pero no resucitamos
(Relaciones fluidas entre el Cielo y la Tierra)			En el Cielo:	En la Tierra:	Entre el Cielo y la Tierra	1. Muerte del enemigo y de la traidora		Fin de las relaciones fluidas entre el Cielo y la Tierra
			1. Gestación, nacimiento (que es también una resurrección)	1. Ritos del vencedor	Los hijos son engendrados en el Cielo pero nacen en la Tierra	2. Resurrección breve de la traidora		
			2. Iniciación («matrimonio») con la naturaleza: el rayo	2. Matrimonio con la naturaleza: el zorro		3. Castigo a los hijos desobedientes		
			3. Matrimonio con humana (que viene a ser un «rematrimonio»)					

La situación inicial y la final muestran el objeto valor del mito. Es la venganza. Esta se adquiere mediante un trueque de valores, la venganza en vez de la resurrección. Los jíbaros, entre otros pueblos amazónicos, distinguen dos posibilidades de resurrección: una, que solo puede hacer un gran chamán,

consiste en juntar las partes dispersas del muerto y así reanimarlo.¹⁶ La otra es que el muerto sube al cielo y luego baja a la Tierra renovado o encarnado en un nuevo niño. Ambas posibilidades son hoy día difíciles. El mito explica la causa.

El intercambio no es total, venganza por resurrección. Los verdaderos hombres han aprendido la venganza pero la resurrección no ha sido abolida por completo. En cambio, los enemigos siguen reduciendo cabezas, es decir, practican la guerra pero no pueden resucitar en el Cielo y probablemente tampoco en la Tierra.

Al final del relato —el punto 30 del texto— hay un desarrollo en el cual se cuentan algunos aspectos y secuelas de la adquisición del objeto valor: la venganza y su acción, la guerra. Esta suerte de coda narrativa puede ser resumida como un texto autónomo:

Al principio, la comunicación entre el Cielo y la Tierra era fluida, y con ella, la relación entre los vivos y los muertos. Tal situación cambió cuando el resucitado decide subir al Cielo por una cuerda y dispone que sus cuatro hijos lo sigan, uno por uno y precediéndolo. Les pide que no miren abajo, donde hay una suerte de mujeres tentadoras, las *úrship*. Cada vez que sube uno de los hijos, la tentadora lo tienta y el hijo mira hacia abajo. Al hacerlo, el primer hijo se convierte en *ikiachim* (un tipo de cernícalo), el segundo en *úship* (otra clase de cernícalo), el tercero en *chiji* (un ave de tipo no precisado por el texto) y el cuarto en el cernícalo *ukukui*. El padre maldice sucesivamente a los hijos convertidos en aves. Los condena a que cada una de las tres variedades de águila presagie con su presencia o su canto diferentes situaciones y consecuencias bélicas. Y a la otra ave, *chiji*, a transformar a quien la mire en un ser como ella, perezoso. Por esa desobediencia, el resucitado castiga a la humanidad proclamando el fin de la relación fluida entre el Cielo y la Tierra, entre los vivos y los muertos.

Este anexo del relato principal explica que la resurrección —el retorno de los muertos reencarnados o remozados— será difícil por la misma razón

¹⁶ Sobre la posibilidad de resurrección en la Tierra véase nota 13 del capítulo 5.

que también lo será la comunicación entre el Cielo y la Tierra. Esa dificultad está vinculada con la seducción de una *suerte* de mujer, con la guerra y la pereza. La relación nos parece extraña. Sin embargo, como veremos, no es arbitraria desde el punto de vista jíbaro y de los relatos expuestos en los capítulos anteriores.

Los hijos del resucitado son seducidos por una rara especie de mujeres. No se trata de auténticas mujeres, de las propias, de las cabalmente humanas. Desear a la mujer de un extraño, a una medio bestia, puede acarrear la guerra.

El hombre perezoso desatiende a su mujer. Quien no caza, pesca y tala como es debido, quien descuida las relaciones maritales, se expone a que otro —un enemigo, un animal— rapte a su mujer y haga con ella lo que no hace el marido. Y si eso ocurre, la guerra es muy posible.

Entre los pueblos amazónico occidentales hay varias posibilidades de conseguir pareja, que van desde la sobrina o la hija de la hermana, la prima cruzada bilateral o matrilateral, la hija de la hija o hijo de los primos cruzados hasta las mujeres afines —la cuñada, la hermana de un amigo convertido en pariente gracias a una ceremonia, una de un pueblo que habla el mismo idioma— y, por último, las uniones interétnicas. Es decir, va de una extrema endogamia hasta una marcada apertura. El matrimonio preferido e ideal entre muchos pueblos suele ser el de los primos cruzados. La unión más radicalmente exogámica consiste en conseguir a la mujer del enemigo: matarlo para robársela, seducirla para raptarla o darle lo que no le dan los suyos. Esta posibilidad, claro, entraña peligros y puede causar la guerra, pero excita la imaginación y los sentidos. Cosa similar ocurre con la unión contraria, la demasiado endogámica, en especial, aquella que viola las reglas y la tolerancia, por ejemplo, una relación continuada con una prima paralela o de una abuela con su nieto. La historia del zorro es un comentario sobre la fascinación y el castigo que despierta y acarrea el prendarse de un enemigo.

Hay una metáfora recurrente en la Amazonia: los animales son hombres y aquellos lo fueron o lo serán. Algunos lo siguen siendo a pesar de su apariencia humana. Es más que una metáfora: los unos se pueden transformar o tomar el aspecto de los otros. Cazar a un animal es como matar al enemigo.

No obstante, cazar —espíar, engañar, atacar, atravesar con la saeta a la presa— es como amar. El cazador es como el que persigue y posee a la persona deseada. Así, la caza, la guerra y el amor van parejos. Como la guerra, cazar tiene sus riesgos: uno puede enamorarse de su víctima, convertirse en uno de su especie. Más precisamente que amor, se trata de pasión: unas relaciones peligrosas y reprobadas por la sociedad.

El enemigo es de otra especie. Los verdaderos, los cabales humanos son los del pueblo de uno. Amar al enemigo es apasionarse por un animal. Como aquella que prefirió al zorro, enemigo de la gente.

La pasión, esa atracción fatal, tiene varios aspectos: la debilidad y la voluptuosidad propias de las mujeres, la fascinación y la traición; también la confusión y la ambigüedad, la frustración y su corolario, la muerte y la venganza. Las historias con tales ingredientes son populares en la Amazonia occidental; la del zorro es un ejemplo.

La mujer humana es la que desencadena la acción. Por ella ocurre el drama. Cerca del hogar encuentra agazapado a un enemigo, el zorro. En lugar de dar la voz de alarma, contempla al viril guerrero. En ese instante, prendada de él, le propone un trueque oprobioso: que mate a su marido y se convierta en su amante. Ni en la traición ella es fiel. No bien el zorro se marcha para realizar los ritos de vencedor, ella se vuelve hacia el cuerpo sin cabeza de su marido y, conmovida por su belleza, se recuesta junto a él y lo estrecha entre sus brazos. En aquellos tiempos, el Rayo, dueño de la vida y de la muerte, resucitaba a sus amigos, los verdaderos hombres, los shuar. Como el traicionado estaba decapitado, tuvo cierta dificultad para resucitarlo. Al fin logró que le brotara una nueva cabeza y así pudo revivirlo. Entonces, el decapitado, provisto de una nueva cabeza, ascendió al mundo del cielo... con la mujer ceñida a la cintura. La conducta de este personaje femenino concuerda con una convicción que tienen los amazónicos occidentales: consideran que las mujeres tienen deseos imperiosos que acarrearían riñas y venganzas.

En el Cielo, el marido chupa las flores de los frijoles. Al final del relato se dice que cuando el asesinado llegó al cielo se transformó en un tipo de moscardón que chupa las flores de los frijoles. El rayo golpeó el insecto y lo metió en la olla, donde el shuar se gestó nuevamente. Tal vez el enfado de las

mujeres del Cielo se debió a que la mujer estropeó un lugar en el que los moscardones y futuros humanos chupan las flores. Un informante amazónico de la ciudad nos dijo que esos moscardones que chupan las flores de los frijoles son las almas de los muertos. El dato es interesante pues concuerda con el mito que estamos tratando, pero no es confiable porque se trata de un solo informante; además, no era indígena sino simplemente natural de la selva amazónica.

La secuencia que va desde que el moscardón chupa las flores de los frijoles, es metido en la olla que zumba y concluye en que el Rayo rechaza al hombre nuevo, describe la concepción, el nacimiento —que también es un renacimiento: de mosca que chupa flores a la olla de gestación— y el crecimiento hasta alcanzar la edad viril.

El relato parece complacerse con la imprecisión. El marido traicionado y resucitado es un nuevo ser, un niño deseado por la madre shuar, un adolescente apetecido por la mujer terrestre, y luego, es el mismo marido engañado y resucitado.

El rayo es ambiguo. Es un afeminado que engendra al llenar la olla, y que gesta y pare a un nene a quien cría. Cuando el chico se transforma en un adolescente, juega con él al amor. Cuando llega a la mocedad, lo rechaza.

Estas transformaciones del asesinado en un nuevo ser, de concebido y gestado a ser el mismo de antes, sugieren una concepción del origen de la nueva vida. Así, el que nace sería uno que reemplaza o que antes fue eliminado por los enemigos (toda muerte es sospechosa de ser un homicidio). En cierto sentido, una nueva vida es una venganza contra los enemigos. Y se es hombre en la medida en que se dejan los juegos equívocos y se toma mujer. Entonces, hay que materializar la venganza. La vida es un desquite y un acto de justicia.

El rayo reúne esos valores. Es el dueño de la vida, de la resurrección, de la venganza y de la muerte. Cuando truena, anuncia la guerra. Y la guerra es para robar mujeres y enfrentar las represalias que siguen.

Cuando el nuevo hombre y resucitado se junta con su antigua y nueva mujer, tienen hijos que nacen en el mundo de la Tierra. Entonces, la manda para que descienda y cuide a los hijos. Le pide que toque el gran tambor para anunciarle que puede descender y hacer justicia.

Ella baja. En la Tierra se está desarrollando la fiesta del zorro campeón. Celebran su victoria y la reducción de la cabeza del marido: el zorro canta loas en su propio honor que sin duda los demás corean. Es un zorro irresistiblemente atractivo. La mujer, una vez más seducida, se une a la ronda tomando la mano del guerrero. Él la distingue. Se aman, son esposos.

Cierta vez, o el día mismo en que se produce aquella fiesta, el resucitado o nuevo hombre escucha el tambor: «Ella me llama. Es la señal». Pero en la Tierra, él encuentra a sus hijos solos y descuidados. La madre y el padrastro han salido juntos. Los espía y los mata.

Estas secuencias, desde que el nuevo hombre o resucitado toma mujer hasta la venganza, muestran una suerte de relativismo temporal (similar al de los espacios paralelos del Cielo y de la Tierra). Dos acciones transcurren paralelas, al mismo tiempo pero en ritmos temporales diferentes: abajo es el rito del vencedor y la fiesta; arriba es el ascenso del cuerpo del muerto, su resurrección y maduración. Mientras en el tiempo celeste se suceden tantos acontecimientos, en la Tierra el tiempo ha transcurrido más lentamente, apenas sí están celebrando la reducción de la cabeza cuando ya el decapitado ha renacido, crecido, ha tenido hijos y se apresta a vengarse. La mujer ha cambiado nuevamente de bando, convive con el zorro. Entretanto, el esposo escucha el tambor del llamado de la venganza, o el de la fiesta de su cabeza o el del amor de los traidores. Son uno o muchos días, celestes y terrestres. Así, el desarrollo de la narración juega con distintas figuraciones del tiempo y del espacio. Entre sí son paralelos, simultáneos, a la vez que tienen ritmos diferentes. Los amazónicos occidentales son aficionados a tratar estas paradojas en sus narraciones y en sus ritos; la cosmovisión y su actitud frente al mundo las supone.

Los shuar también son jíbaros pero subrayan que no reducen cabezas, «solo se vengan». En el relato, el otro está representado por un grupo jíbaro que practica la reducción de cabezas. Sin embargo, la historia parece desarrollarse en un pasado, cuando ese otro era animal, gente zorra.

Al parecer, los zorros y los humanos verdaderos intercambiaban mujeres. No se trataba del matrimonio ponderado, ideal, sino de uno extremo, con un otro muy distinto y alejado (en el tiempo y en el espacio social). Ese otro

jíbaro parece gente pero no lo es del todo. Tal ambigüedad es sugerida por la mujer cuando contempla al zorro: «Pero si se parece a mi marido».

El zorro es un cazador, como el hombre. En ese sentido, es un competidor natural. Por lo mismo, y por no ser un verdadero humano, es un enemigo. Y son los enemigos, con sus hechizos y guerras, los que provocan la muerte de los parientes. Apasionarse por un zorro es una traición.

El relato cuenta el origen de la venganza. Parece oponerla a la reducción de cabezas: «Nosotros aprendimos la venganza, ellos lo de las cabezas». Los verdaderos hombres cuentan con la amistad del Rayo, que es dueño de la venganza, de la vida, la muerte y la resurrección. Al parecer, la gente zorra no contaba con ese apoyo, y sin él ¿cómo renacer, cómo vivir nuevamente? Los hombres zorro ya no existen. Su desaparición no es radical: ahí está la bestia que seduce a la mujer del ocioso, a la mujer voluble; ahí están los enemigos que reducen —o reducían— las cabezas de los humanos cabales.

Entre el hombre y el zorro, entre los amigos y los enemigos, está la mujer. Ella es la que establece el nexo fatal. Su pasión desencadena una dinámica y un ciclo necesarios: morir, renacer, nacer, provocar la venganza y la guerra que mata al enemigo.

En la Tierra, ella causa la muerte de su marido y luego la del zorro. En el Cielo, enseña a comerse a los enemigos de allá, a los guerreros hormiga. La mujer hace posible el contacto con el otro peligroso, lo atrae con fuego en el Cielo o con sus palabras en la Tierra. En el Cielo, ella devora a los enemigos con todo gusto. La mujer une para luego provocar la destrucción del otro fascinante, sabroso como las hormigas voladoras, apuesto como el zorro. En ese sentido, la mujer es un arma temible contra el enemigo, lo atrae para que luego muera.

El ser mediadora tiene su precio: la desconfianza y el menosprecio de los hombres verdaderos, la muerte definitiva de la traidora. En cambio, en el Cielo se gana el reconocimiento de las mujeres del Cielo, esas que conocen los misterios del rayo; y gracias a ella, el joven resucitado se convierte en hombre.

Los personajes, sus papeles y los valores que encarnan sugieren una antropología shuar. Una función de la mujer es atraer, tomar contacto con un otro lejano; la del hombre, romper ese vínculo y vengarse. El papel del

otro lejano es provocar el drama y hacer posible la venganza de los hombres auténticos. El otro debe ser aniquilado; la mujer, en tanto mediadora, también. El hombre verdadero resucitaba; el relato afirma que tal resurrección ya no es posible. Sin embargo, este mismo mito sugiere que todo nacimiento es una venganza contra el enemigo y es también un renacimiento. En ese sentido, la resurrección sigue aún vigente.

El relato del zorro desarrolla y precisa un asunto tratado en los capítulos anteriores, el tema de la pasión:

Son tres los actores: el hombre verdadero y el falso, y en medio la mujer. Ella seduce o es seducida por el extraño. El cazador es a la presa lo que uno al enemigo.

A la reducción de cabezas se antepone nuestra venganza. La reducción de cabezas obstaculiza la resurrección de los nuestros; la venganza la suplanta y la supone.

La muerte y el nacimiento de uno de los nuestros implican la resurrección y la venganza contra el enemigo.

Para cazar a la presa o al enemigo hay que seducir. Quien se deja seducir es aniquilado. Es muerte donde hay amor: ser envenenado o comido, como el zorro o las hormigas voladoras. Ella es un medio, una trampa para cazar al enemigo.

Tales son los riesgos y las consecuencias de tomar pareja, de relacionarse con uno que está en los linderos sinuosos de lo humano y lo animal. Amar al enemigo, al medio bestia, es un mal necesario pues hace posible la venganza y lo que entrafña: la muerte ajena; también la propia, que es simiente de la vida de los nuestros.¹⁷

Los relatos revisados en este y en los primeros capítulos sugieren un antes y un ahora no absolutos. El drama contado puede repetirse y actuar sobre las vidas de las personas. En el presente, los otros lejanos siguen teniendo una dudosa humanidad.

¹⁷ La intriga del relato del zorro recuerda la leyenda de Troya. Una mujer de humor voluble causa una guerra por su infidelidad conyugal. Es un drama que va de la traición hasta la muerte del enemigo y amante de la traidora.

La caza y la guerra se relacionan con la seducción, la unión sexual, la venganza y la muerte. También están relacionadas con la sensualidad y el espíritu voluble de los humanos, en especial de las mujeres. La mujer ve a un hombre donde hay una fiera; a un zorro atractivo, cuando es un enemigo que acecha. La mujer, a veces también el hombre, confunden lo propio con lo ajeno y viven su aventura en ese engaño, que lo es a medias.

El tigre y el zorro, que representan al otro, son seductores y reveladores de los defectos. El jaguar y el zorro de los relatos que hemos revisado son fascinantes. El jaguar se presenta a la mujer bien pintado, «como para la guerra o la caza»; tiene aspecto fiero, es buen cazador y alimenta bien a su mujer humana. Al encontrarlo, la mujer lo sigue, entre cautivada y temerosa. El zorro es descrito como un guerrero vencedor y atractivo a los ojos de su amante.

La mujer del tigre, si bien satisfecha por la comida, no deja de temer a su marido bestial, se harta de él y lo traiciona a la primera ocasión en que los humanos la asisten.¹⁸ En cambio, la mujer del zorro, aunque infiel a su amante (apenas el zorro vencedor se marcha, ella abraza el hermoso cuerpo de su marido decapitado), se siente atraída por el zorro hasta el final, y aun después llora por él. Ella es la que propone al enemigo zorro ser amantes; en la historia del tigre, este es quien toma la iniciativa. Estas diferencias de actitud tienen consecuencias: en la del zorro, son más complejas y diversas que en las del tigre. En el primer relato se explica un complejo que va desde la seducción, la muerte... hasta la resurrección, además de justificar las circunstancias en que una madre y unos hijos pueden ser abandonados. En el segundo, el complejo está implícito, se supone; lo que se indica expresamente es que, gracias a la mujer, se instaure la relación actual entre felinos y humanos, que nos favorece. Son mensajes que se complementan: que ahora podamos cazar tigres equivale a haber adquirido la capacidad de matar enemigos, que supone seducción, venganza, resurrección... Ambos relatos pintan la personalidad de la infiel y también de aquel que toma a mujer ajena. Estos mitos describen

¹⁸ Es el caso de *Un buen cazador*, capítulo 4.

esos pecados humanos: el hombre tiende a ser seductor y ladrón, y la mujer es cambiante y ardiente.

Los hombres son fríos y las mujeres ardientes. La idea de que las mujeres amazónicas son ardientes es popular en la Amazonia, aun entre los mestizos de las ciudades, y en el resto del Perú. Si bien de los hombres no se dice nada sobre este asunto de temperatura, algunos detalles nos hacen sospechar que son imaginados como seres fríos:

Existe una impresionante cantidad de hierbas y pócimas para mejorar el humor sexual de los hombres.

La muchacha utiliza perfumes, brebajes y sortilegios para atraer a quien desea. El joven no es tan aficionado a esos recursos extraordinarios. Para llamar la atención le basta algún talismán y, sobre todo, ataviarse, ponerse atractivo.

Sin que lo sepa, el celoso o el violento recibe de su mujer bebidas para mejorar su mal genio; en cambio, a ella le dan otras para amansar sus deseos.¹⁹

En los ritos de iniciación masculina, al menos entre los cubeo, la azotaina a que se someten los adolescentes tiene como propósito hacerlos crecer fuertes, vigorosos; lo hacen también para recibir la potencia masculina de sus ancestros. Según Goldman (1968), esta práctica mostraría una especial preocupación de los cubeo por asegurar la virilidad, cosa que no ocurre con las jóvenes... al contrario, se las instruye para que controlen sus apetitos.

Una concepción similar parece existir en los Andes centrales, pero de manera menos explícita. Hay algunos relatos que ilustran tal idea: unos personajes femeninos que devoran a los hombres, violan a los párvulos; es el caso de Mama Guardona y de Achiqué. El principio clasificador de plantas medicinales en frío y caliente que hay en los Andes parece recubrir la oposición entre lo masculino y lo femenino: aquello es frío y masculino, esto cálido y femenino.

¹⁹ Sobre el tema, ver Jacques Tournon (1988).

Los relatos que hemos presentado ilustran esas ideas sobre los humores de los dos sexos.

La pasión por la bestia tiene distintas consecuencias y los actores no son caracterizados de la misma manera:

La pasión por la bestia revela o manifiesta una carencia, defecto o inmadurez de la persona que se prenda de ella. Es el caso de *La amante de la culebra* (quechua) (capítulo 1), de *Cuando los zorros eran gente enemiga* (jíbaro shuar). A unas les falta marido, como en la historia jíbaro aguaruna de la amante del gusano Waga (capítulo 2), o tienen uno deficiente, como en el caso del cuento *Un buen cazador* (jíbaro shuar, capítulo 4).

Personifica un defecto hogareño. Es lo que cuenta *Aquí empieza el relato de Pariacaca* (quechua de Lima, capítulo 3).

Es un medio para lograr el paso a la vida adulta. Esta función se aprecia claramente en relatos como *El yerno del jaguar* (jíbaro aguaruna, véase capítulo 5) o está sugerida en cuentos como *La amante de la culebra* (capítulo 1).

Trae consigo mejoras para la condición humana. Es lo que se cuenta en *El gusano Cuntan hace crecer rápido la yuca* (cahuapana chayahuita) y en *La larva suri se casó con una señorita* (quechua de San Martín) (ambos capítulo 2).

Causa una reversión de una situación inicial desventajosa para los hombres frente a la naturaleza: antes los jaguares comían a los hombres, ahora los hombres los pueden matar. Un ejemplo de este desarrollo es el cuento *Un buen cazador* (jíbaro, capítulo 4).

La relación con la bestia acarrea ventajas para la humanidad pero estas son defectuosas o tienen limitaciones (véase, entre otros, *El hijo del gusano Xaco* (pano capanahua, capítulo 2)).

Perjudica a la sociedad. Es lo que plantea el mito sobre el gusano Waga: de esa relación surgió una plaga que ataca la yuca y una marca de la masturbación femenina —es decir, de su insatisfacción con el hombre—: el clítoris (esta apreciación se desprende del relato, no es nuestra). También fue negativa la relación con la mosca. Los amores

con la mosca Shinki (quechua de San Martín, arahuaca ashéninca, capítulo 2) trajeron consigo una plaga que ataca la piel de las personas. La humanidad pierde a uno de los suyos. La amante prefiere y se queda definitivamente con la bestia o muere, al menos para los humanos. Es lo que ocurre en *Una mujer entre las fieras* (pano cashinagua), *El otorongo* (arahuaca piro, ambos, capítulo 5) y *El hombre y la boa* (arahuaca ashéninca, capítulo 2).

Una variante de los relatos sobre la pasión trata de un cachorro de jaguar caído del cielo que es criado por un niño o una familia, luego come a la gente y, finalmente, es derrotado por los hombres. El relato plantea la reversión de un estado en el que la naturaleza «comía» gente. Es lo que cuenta *El tigre del Cielo* (arahuaca ashéninca, capítulo 4). *El tigre que bajó del Cielo como un cachorro* (jíbaro aguaruna, capítulo 4) combina la historia del cachorro caído del Cielo con el tema de la pasión.

El mito del zorro plantea unas complejas relaciones entre la vida y la muerte, entre la vida en la Tierra y la muerte y la resurrección en el Cielo. En el capítulo siguiente indagaremos sobre estas relaciones.

CAPÍTULO 7

El amor y la muerte

El mundo de los muertos. Amar a una bestia para resucitar. Retomando algunas cuestiones planteadas en *Cuando los zorros eran gente enemiga*. La mujer que sigue a su difunto esposo al pueblo de los muertos. Añorar demasiado a la persona amada puede ser nocivo. Otros relatos sobre los vínculos entre los vivos y los muertos.

El mundo de los muertos es como el de los vivos. Es paralelo pero, en muchos aspectos, inverso o muy distinto. Es una concepción tanto andina como amazónica. Unos relatos sitúan al pueblo de los muertos en algún lugar de la Tierra, otros bajo ella o en el cielo. La relación entre los vivos y los muertos es compleja. Un muerto no vengado o que no ha recibido los ritos fúnebres debidos se transforma en un espíritu o diablillo que molesta y hostiliza a sus familiares. En cambio, un muerto debidamente vengado y enterrado podrá ser un antepasado benefactor de los suyos.

Algunos amazónicos afirman que los muertos viven en un cementerio celeste limitado por estrellas.¹ El sitio en el que están los muertos puede no ser sino un lugar de tránsito para renacer y volver al pueblo de los vivos. O bien se trata de un pueblo similar al de los vivos, un gozoso poblado de muertos del que no se debe retornar jamás ni los vivos pueden visitar. Un dios o héroe vencido, por ejemplo Tamtañamca, ha perdido y su mundo ha sido arrasado hacia el mar, pero su muerte no es claramente definitiva; lo mismo ocurre con el cuñado derrotado de Huatyacuri que, aniquilado, se ha

¹ Sobre este tema, y a manera de ejemplo, véase García Tomás (1999).

convertido en los venados, animales que el hombre come; su mujer no muere realmente, se transforma en un ídolo vulgar, que a la vera del camino enseña su sexo (capítulo 3). Lo que queda del muerto es a veces una disgregación por el bosque de las partes vitales que lo constituyeron en vida; al menos así lo afirman los pano chipibos.²

Un muerto demasiado llorado por su amada puede ser obligado a retornar al mundo de los vivos, con gran pena y quebranto para él y su amada, o el llanto será un obstáculo para que se quede definitivamente en su lugar, el mundo de los muertos. El espíritu de un muerto enemigo es una amenaza potencial. El jaguar estrella ha sido muerto por los hombres pero puede retornar si un niño imprudente silva de cierta manera (ver los mitos jíbaro aguaruna *El tigre del cielo* y *El tigre que bajó del cielo como un cachorro*, capítulo 4).

Las relaciones entre los vivos y los muertos son intrincadas no obstante que los chamanes han perdido el poder de hacer resucitar. Presentaremos unos relatos que ilustran esos vínculos entre vivos y muertos. Vamos a empezar con un mito chayahuita que recuerda el mito *Cuando los zorros eran gente enemiga* (jíbaro shuar):

La candela jergón (cahuapana chayahuita)

Introducción al relato: antes, la gente resucitaba

1. Antes, los hombres no morían como ahora.
2. Cuando un hombre muere, la mortaja es depositada en la aleta de un gran árbol. Al parecer, esta práctica ha desaparecido o está desapareciendo.
3. Luego de tres días, viene el jaguar macho si el muerto fue mujer o el jaguar hembra si el finado fue hombre. Se lleva el cadáver al pueblo de los jaguares.
4. En el pueblo de los jaguares, el muerto es hecho polvo. Con el polvo hacen un nuevo hombre; o más precisamente, lo rehacen. Esta labor la realiza el jefe de todos los jaguares.
5. Lo rehace pequeño. Lo hacen crecer muy rápido en la clínica de los jaguares. Es bien atendido por los médicos y las enfermeras jaguares. El nene crece

² Sobre la concepción chipiba del cuerpo, véase P. Bertrand-Rousseau (1986).

- rápido hasta alcanzar una edad determinada, siempre menor que la edad en que murió.
6. Así pasa un año. Durante ese año, el difunto rehecho ha sido esposa o esposo de un jaguar y ha tenido un hijo. Este hijo también crece rápido. No es persona sino jaguar. Esa es una tarea que todo difunto debe cumplir en compensación por los cuidados recibidos.
 7. Luego, el hombre rehecho es conducido de vuelta al mundo de los humanos por su mujer jaguar. Ella lo acompaña hasta cierto punto y luego le dice que vaya a su casa.
 8. Llega a su casa y reaparece, después de un año, más jovencito que cuando murió. Si el que murió era un anciano, llega como un hombre de edad madura; pero si el que murió era un nene de pecho, llega dando sus primeros pasos.
 9. Si durante el año de ausencia la mujer, que fue viuda, no volvió a casarse, estará contenta con el retorno. Si no es el caso, habrá problemas. Esta historia trata de esos problemas.

El origen de la vida breve

1. Un hombre casado y con hijos pequeños murió y fue enterrado según las costumbres. El cadáver desapareció a los tres días, como era de esperarse.
2. La viuda lo lloró mucho. Sin embargo, a los dos meses se olvidó de su difunto marido.
3. La mujer se dijo que un año era demasiado tiempo para esperarlo, que mejor se conseguía uno nuevo y más joven que el finado. Eso hizo, y le fue muy bien.
4. Pasado un tiempo, llegó un joven como su actual marido. Era un joven rehecho y hablaron:
5. [La mujer]: «¿Sabes qué será de ese que fue mi marido? ¿Por qué no regresó a su casa?».
6. [El que ha vuelto]: «Tu marido ahora tiene un cuerpo y una edad de joven. Tiene su nueva mujer [una hembra jaguar] y un pequeño hijo [de la fiera y del que está en proceso de resurrección]. Yo también tengo una mujer y un niño allá».
7. La mujer tuvo un acceso de celos al enterarse de que su finado marido tenía una nueva familia. Por eso, para saber qué hacía su finado, se marchó al pueblo de los jaguares.

8. Cuando llegó al pueblo de los jaguares, encontró a su finado meciéndose en la hamaca junto con su cachorro de jaguar.
9. [La mujer celosa]: «¡Maldito! Por eso no quieres regresar a la casa». Y en el acto, mató al nene.
10. [El ex marido]: «¡Qué daño has cometido! Ahora sí que no podré volver a casa ¡Qué me hará la madre de este nuestro pequeño que has matado!».
11. Luego de esta escena escandalosa, la mujer retornó a su casa.
12. Cuando la madre jaguar regresó del monte, halló a su hijo muerto y se enteró de lo ocurrido. Montó en una cólera terrible:
13. [La jaguar a su marido]: «Tu mujer de allá ha hecho este escándalo y este daño. ¿No tienes vergüenza? Cuando termine tu tiempo, que será dentro de dos meses, retorna a tu mundo. Desde ahora, por lo que me habéis hecho, ni a ti ni a nadie de allá los volveremos a resucitar. Moriréis definitivamente».
14. El resucitado había dado a su antigua mujer diferentes tipos de cacahuets y de guisantes. Cada tipo y color de grano representa a un felino diferente. El ex marido le recomendó que, en su huida, fuera arrojando esos granos. Que, entonces, la jaguar tendría que detenerse para recoger cada grano. Así ocurrió. Por eso ella pudo escapar.

La invención de los remedios contra la picadura de la serpiente candela jergón

15. Al cumplirse el año, el hombre rehecho volvió a su casa. Llegó solo por ver a sus hijos. Los niños reconocieron, felices, a su padre, a su verdadero padre. Los niños le contaron que sufrían porque su madre convivía con otro hombre.
16. Le dijeron que su madre y su actual marido estaban cortando *pandisho* silvestre [la fruta del pan silvestre] en el monte. El padre sintió cólera.
17. Entonces, les preguntó: «¿Adónde sancochan el *pandisho*?» Los hijos: «En esa olla grande».
18. El padre les ordenó que cuando la madre les pidiese que le lleven esa olla, no le hiciesen caso porque él iba a estar dentro de esta.
19. Luego, enseñó a los hijos mayores el canto que sirve para curar la picadura de la serpiente venenosa que llamamos en castellano *candela jergón*. «Si lastimo a vuestra madre, entonces podréis curarla». También les enseñó cómo emplear el carbón para cortar la hemorragia producida por la picadura de ese reptil.
20. No instruyó al menor por ser muy chico. Este quedó al lado, cerca de los carbones de la cocina, y escuchó toda la enseñanza.

21. Luego, el padre montó en cólera y en el acto se transformó en candela jergón. Entonces, se metió dentro de la olla y ahí quedó, siempre muy enojado.
22. Cuando la mujer y su segundo y joven marido llegaron, estaban felices.
23. [La madre a sus hijos]: «¿No ha vuelto vuestro padre?». «No», respondieron. Entonces, la madre mandó a la hija que le alcanzara la olla. La chica no obedeció.
24. La mujer tuvo que llevar la olla. Al levantarla, salió una serpiente candela jergón y la picó. El segundo marido fue a auxiliarla pero también fue picado.
25. Solo el hijo menor recordaba el canto y el remedio contra la picadura de esa serpiente. Él fue quien curó a la madre. Al padrastro lo dejó desangrarse hasta que muriera.
26. Ese hombre, el primer marido de la mujer que no lo esperó, fue el que enseñó a la gente el canto y la curación de la picadura de la candela jergón.

(Esta es una versión resumida y corregida por nosotros del relato del mismo nombre, en García Tomás, María Dolores. *Buscando nuestras raíces*. Lima: Centro Amazónico de Antropología Aplicada, 1999, tomo VI, pp. 126-151. Van entre corchetes algunas aclaraciones nuestras. Hemos agregado unos subtítulos que están en negritas y la numeración con el fin de facilitar la lectura del texto).

Este texto puede ser dividido en tres partes:

1. Una introducción en la que se explica cómo la gente resucitaba y volvía a su pueblo, rehecha y remozada, al año de haber fallecido.
2. Una secuencia en que se explica el origen de la vida breve. El cambio fue motivado por los celos de la viuda porque su esposo, como era natural que ocurriese, se había casado con una hembra jaguar y tenían un hijo.
3. Un desarrollo que, a manera de anexo o complemento de la secuencia anterior, explica el origen del tratamiento contra la picadura de una serpiente venenosa, la llamada localmente *candela jergón*.

Según el mito, la vida breve y un remedio para curarse de la candela jergón fueron originados por problemas hogareños: una viuda poco paciente y también celosa, una esposa jaguar rencorosa y un marido vengativo. Curarse

es un resultado de la vida sin retorno; en una vida que siempre se renueva, las medicinas no tendrían razón de ser.

Entre el relato sobre la candela jergón y la historia de la amante del zorro (capítulo 6) se pueden notar convergencias y diferencias. Ambos mitos tratan, entre otros asuntos, del origen de la vida breve. Las dos son historias de infidelidad femenina y de venganza masculina; también explican algunas consecuencias de la vida breve: el origen de la venganza contra el enemigo; y en el mito de la candela jergón, la invención de un tratamiento contra el veneno de una serpiente que pica, al parecer, cuando el marido o la serpiente montan en ira vengativa causada por los celos. Uno y otro relato presentan, entonces, de manera vinculada, los temas de la vida breve, la infidelidad y la venganza.

Los dos mitos hacen referencia al papel de la sexualidad en el mundo de los muertos. Todo muerto se casa con un jaguar (en *La candela jergón*); los resucitados se inician con un ser ambiguo; las mujeres del cielo se casan o son robadas por el enemigo; el resucitado, una vez que se hace mozo en el cielo, se casa allá con una mujer, probablemente también resucitada (esto según *Cuando el zorro era gente enemiga*).

En la historia de la amante del zorro, la mujer —viuda y traicionera— sigue al Cielo a su esposo decapitado pero con una nueva y fresca cabeza. Ese acompañamiento es otra traición, esta vez contra su novísimo amante, el zorro enemigo. En el relato sobre la candela jergón, la mujer —también viuda y traicionera— va al pueblo de la renovación de la vida y de los jaguares; lo hace movida por los celos, los cuales vienen a constituir otra traición, esta vez contra su nuevo esposo. Una retorna a la Tierra por mandato de su primer y nuevo marido, el realmente humano; la otra lo hace perseguida por la furiosa madre jaguar. Ambos regresos precipitarán los acontecimientos, que terminarán con la muerte del nuevo esposo causada por la venganza del resucitado.

Quien dirige la renovación de la vida en el Cielo (en el mito del zorro) es un ser sexualmente indefinido, el Rayo. Mientras que los jaguares que se ocupan de lo mismo son claramente sexuados: si el cadáver es de mujer, va a recogerlo un jaguar macho... hay jaguares enfermeras, médicos... y un

cónyuge jaguar para quien se esté renovando. En el mito del zorro, el hombre que está en el Cielo en proceso de renovación se casa con una nueva mujer, que viene a ser su antigua esposa. Sin embargo, el papel del Rayo comprende varias funciones, entre las cuales están mimar o tener una relación de pareja con el hombre resucitado. El Rayo y el jaguar tienen funciones y actitudes sexuales diferentes aunque ambos asumen el papel fundamental de renovar la vida. Por lo demás, el Rayo y el jaguar están frecuentemente relacionados en el contexto del chamanismo amazónico y en la iconografía andina prehispánica (Ortiz 2001).

Las mujeres celestes se casan en el Cielo con los hombres renacidos. Si el cielo de la resucitación fuese similar al de los jaguares, los hombres del Cielo se casarían con las mujeres en proceso de renacimiento.

El papel del amante de la persona infiel recuerda las historias de las amantes de la culebra, del cóndor y de otros bichos presentadas en los capítulos anteriores. El amante animal, el nuevo marido, el zorro enemigo, son un mal necesario para que, al final, se invierta la situación inicial. En unos casos, ese inicio es mejor que el resultado de la acción.³ En otros es a la inversa: el cambio final constituye una adquisición para la auténtica humanidad.⁴ Sea para bien o para mal, la función del amante es un medio para el cambio. Producida la transformación o para que esta se complete, el amante —animal o segundo esposo— es eliminado. Se puede decir que este amante tiene una función mediadora. En *La amante de la culebra*, es una mediación entre el mundo infantil y el adulto, entre lo salvaje y lo social. En la narración del zorro y la candela jergón, los amantes o usurpadores sirven de paso, de pretexto o medio para un cambio dramático que compete a toda la humanidad, al menos a la auténtica.

³ Esta transformación para mal ocurre, entre otras historias, en la del jergón, del zorro (capítulo 6), de la mosca Shinki (quechua de San Martín), del gusano Waga (segunda versión, capítulo 2).

⁴ Esta mejoría final es descrita, por ejemplo, en *La amante de la culebra* (quechua andino, capítulo 1), *El gusano Cuntan hace crecer rápido la yuca* (cahuapana chayahuita, capítulo 2), *El yerno del jaguar* (jíbaro aguaruna, capítulo 5).

El personaje que *se casa con la naturaleza* es infiel a la sociedad humana. En el mito del zorro, ella traiciona, en la persona de su primer esposo, a la sociedad humana. En los cuentos de la culebra, los gusanos y los tigres, la amante prefiere —o se ve obligada por carencia— tener un animal que tener un cónyuge. En el mito de la candela jergón, la viuda prefiere a un amante vivo que a un esposo que está por regresar de entre los muertos. No es un matrimonio con la naturaleza, pero es una traición contra la humanidad, que tenía el don de resucitar.

El traidor o la traidora es el sujeto operador, y el objeto modal es el amante bestia o un humano que no sigue la buena costumbre y toma a una viuda antes de tiempo (como ocurre en *La candela jergón*). El objeto valor varía según las historias: integrarse a la sociedad adulta (como en *La amante de la culebra*), encontrar la satisfacción sexual plena, dominar la naturaleza, resucitar y poder comerse al otro son valores que, en unas historias, la humanidad pierde, y en otras adquiere. La suerte no siempre es definitiva ni total; así, en el relato *El hijo del gusano Xaco* (pano capanahua, capítulo 2) los bienes que la humanidad adquiere son limitados y difíciles de conseguir. La sociedad humana y la naturaleza pueden ser tomadas como sujetos de estado: cuando una posee, la otra carece (por ejemplo, antes los jaguares comían a la gente, ahora es al revés; al comienzo de la historia la sociedad carecía de la niña que se entregaba a una culebra, pero al final ella se casa con un humano; antes, la sociedad contaba con una niña que luego perdió porque ella optó por las fieras).⁵

Las épocas de la resurrección y de la vida breve no parecen constituir dos períodos sucesivos y totalmente excluyentes. La idea de resurrección no

⁵ El lector habrá notado que esta formulación de estados, valores y sujetos difiere de la que hicimos en el primer capítulo a propósito de *La amante de la culebra*. Entonces, calificamos de sujeto de estado solo a la moza (la que, en otros relatos, es la traidora: aquella —o aquel— que en un comienzo o al final está con una bestia y no en un hogar con un humano). La razón es que, entonces, no habíamos realizado las comparaciones de los capítulos

ha sido completamente descartada por los amazónicos. Algunos piensan que la resurrección «a la antigua» probablemente sea posible entre los más sabios chamanes. Al menos, así nos lo decía, medio en broma, nuestro amigo secoya tucano Yantrunviá, allá por 1975. Aún subsiste la práctica de incinerar unos huesos de un difunto, mezclar las cenizas con la cerveza de mandioca y hacer que la beban los deudos; esto supone, al menos de manera simbólica, que el muerto se encarna en sus deudos.⁶ Este rito, todavía vigente, recuerda un pasaje del mito que hemos revisado en este capítulo, *La candela jergón*, en el que se explica el procedimiento de «antes» para resucitar: «En el pueblo de los jaguares, el muerto es hecho polvo. Con el polvo hacen un nuevo hombre; o más precisamente, lo rehacen». Cuando hablan seriamente, los amazónicos niegan esa posibilidad. Mas hablando en broma y en la íntima ceremonia de comunión con el muerto, la resurrección parece ser una idea e incluso una posibilidad. Por otro lado, la guerra, la venganza, la idea del nacimiento como un acontecimiento contra el enemigo, tal como se presentan en algunos de los mitos que hemos revisado en este libro, son más comprensibles si se supone una cierta vigencia de la idea de resurrección: al matar a un enemigo, uno mata a quien, antes, lo mató. De alguna manera, uno es su propio padre y su propio abuelo, y ha nacido para vengar las penas y la muerte de ellos.

La asociación entre las ideas de renovación de los frutos agrícolas y de la vida humana supone una cierta vigencia de la noción de resurrección. Esta asociación está planteada en el relato del amante de la lombriz Cuntan y en la etnografía andina.⁷

posteriores. Nada en ese primer capítulo nos sugería que ese cuento pudiese tratar de dos sujetos de estado: la sociedad animal representada por el personaje de la bestia y el mundo social humano encarnado por el pueblo. Hemos preferido no modificar el esquema correspondiente al primer capítulo para que el lector pueda seguir mejor el desarrollo de esta investigación.

⁶ En *Los cubeo*, Irving Goldman (1968) hace una descripción detallada de los ritos fúnebres de los cubeo tucanos, que comprende también la ingestión de la bebida con las cenizas del difunto.

⁷ El mito chayahuita *El gusano Cuntan hace crecer rápido la yuca* (véase capítulo 2) establece un paralelo entre la renovación de los frutos y el ciclo vital humano: inmadurez, nacimiento,

En la actualidad, la concepción de vida breve parece ser dominante. La de resurrección, subalterna a aquella. La gente enfatiza el que ahora ya no se sabe o no se puede resucitar... al menos la gente corriente no lo puede hacer. Resucitar, en el sentido antiguo, es un hecho cada vez menos esperado, ahora que los amazónicos se entusiasman por alguna iglesia protestante o siguen la tradición católica local.

La descripción del mundo de los muertos en el mito *La candela jergón* tiene algunos elementos del mundo «blanco»: el muerto rehecho es atendido en una clínica, por enfermeras... Sin embargo, la influencia externa, cristiana, más profunda podría estar en el hecho de que los acontecimientos descritos en la narración expliquen el fin del arte de la renovación o reencarnación. A pesar de esa posible influencia, este mito presenta una cosmovisión que está aún viva, al menos en la narración. Otros relatos muestran una influencia más clara del cristianismo. Veremos uno que describe el pueblo de los muertos como similar al de los vivos, idea que concuerda con la cosmovisión amerindia. No obstante, el relato muestra algunos importantes elementos católicos: hay dos tipos de recibimiento, uno para los que llegan por el buen camino y otro para los que lo hacen por el malo; hay castigos para los que cometieron graves faltas durante su vida y recompensas para los que fueron buenos.

madurez y muerte de los humanos y la reproducción de las plantas. El hijo de Cuntan hace prosperar los campos de yuca y, al final, se convierte en un animal protector y en un antepasado de los humanos; lo mismo la abuela (sobre el tema, véase capítulo 2). Acerca de la iconografía que ilustra la relación entre la maduración de los frutos y el culto a los muertos en el área andina ver Hocquenghem (1987).

Cómo el diablo quemaba las almas de la gente (jíbaro aguaruna)⁸

Un hombre enferma. Medidas para curarlo. Tribulaciones de la familia y los parientes

Antiguamente, hubo un hombre que vivía sano pero de un momento a otro se enfermó. Su hermano decía: «Tal vez lo ha brujeadó el brujo Bitan». Preparó ayahuasca para otro brujo y después lo trajo para que curara a su hermano. No se mejoraba nada, seguía igual.⁹

Otra vez su hermano dijo: «Tal vez está aumentando la brujería de Bitan de tanto estar echado acá. Entonces, cuñada, haré una choza en el monte para que lo cuides, para ver si se mejora estando allí». La cuñada contestó: «Bueno, si tú dices así, es mejor que hagas la cama donde tengo mi chacra. Allí tenemos una chocita bonita hecha por mi marido. Después de todo, como tú eres hombre, llévalo cargado hasta la choza. Y así lo cuidaré». El cuñado cumplió todo lo que le dijo la mujer. «Ya, buena cuñada, tienes que quedarte aquí cuidando a mi hermano. Vendré a visitarte de vez en cuando».¹⁰

Solita ella recogía los hongos y cocinaba con la yuca para dar de comer a su esposo. Ella no tenía ni un hijo mayor que pudiera hacer pesca para tener algo que comer. El hombre sufría tanto por su enfermedad como por su alimentación.

⁸ Los subtítulos son nuestros y tienen el propósito de facilitar la lectura del texto. La versión que presentamos reproduce íntegramente, con unas mínimas correcciones de puntuación, la traducción al castellano que aparece en ese libro. Van entre corchetes algunas palabras que hemos insertado, y entre paréntesis aquellas que están en el original pero que dificultan la lectura. Hemos agregado algunos comentarios y aclaraciones al pie de página.

⁹ En los pueblos tradicionales andinos, y más aun en los amazónicos, hay una marcada tendencia a atribuir la enfermedad o la muerte de un pariente a un chamán enemigo extraño a la comunidad o a la red de parentesco del paciente. El daño puede ser encargado, gracias a los servicios de un chamán. El hermano del enfermo de este relato contratará sin éxito a un chamán para neutralizar la agresión. Toda muerte, en especial, la que no ocurre en la extrema vejez o al nacer, deberá ser vengada en la medida en que será considerada un ataque del enemigo. El enemigo ataca en la guerra o mediante las artes de un chamán.

¹⁰ El hermano no puede ir a menudo a ver al enfermo. Los pueblos jíbaros son matrilocales y tienen un patrón habitacional marcadamente disperso. Por lo general, dos hermanos casados residen en lugares bastante distantes entre sí, a días de viaje por trocha o en una

El enfermo exclamaba en su sufrimiento: «¡Qué lástima que sufro! No es recién que sufro. ¿Cómo será cuando llegue al lugar de los muertos? Quizá me iré por esa ruta». Su mujer también exclamaba: «Lástima. ¿Con qué te daría para que comas? Qué pena que no tenemos ni carne siquiera para que te alimentes. Siguiendo así, vas a morir de hambre». No quería comer solo yuca, por eso pasaba los días sin comer.

«Me voy a la casa [a] (como) traer agua y buscaré hongos; si no hay, demoraré». La mujer dejó a su hija mayorcita encargándole que cuidara a su padre sin ir a otro sitio, para que no se muriera solito. Lo dejó con los niños chiquitos y ella salió con su hijo mayorcito.

Ella se fue lejos. Pasando su casa, llegó al pozo de agua y estaba llenando agua cuando su hijo le avisó que su padre se estaba muriendo. Entonces, ella corriendo regresó a ver. Su esposo exclamó: «Lástima, amorcito, siento que me muero. Vete llevando a un niño y avisa a mi hermano que avise a mi familia que venga a verme». «Bueno», dijo, y llevando al niño con que se había ido a coger agua, se fue.

Corriendo llegó a la casa de su cuñado mientras él está en la minga y avisó: «Tu hermano [se] está muriendo. Por favor, avisa a los demás. Todavía vive un poquito». Él también exclamó: «¡Lástima! ¿Cómo es posible? Bueno».¹¹

El viaje al mundo de los muertos. La mujer acompaña a su difunto marido. El marido, su cuerpo, expira entre los vivos

Después de dar su mensaje regresó la mujer. Regresando, entró a donde había sido su casa grande¹² y se sorprendió viendo a su esposo que estaba alistando

canoa provista de un pequeño motor. El prometer «venir de vez en cuando» es, pues, un gran esfuerzo y una manifestación de preocupación y de afecto.

¹¹ El «ir corriendo» es seguramente un eufemismo, pues, como dijimos en la nota anterior, la distancia entre las casas suele ser de muchos kilómetros.

¹² «La casa grande» es la residencia principal de los esposos. El hecho de que encuentre solo a su esposo, o al alma de su esposo, da a entender que se trata de una pareja bastante joven. Una pareja pasa por varias residencias durante su vida conyugal: primero, será la casa de los padres de la novia; luego, la joven pareja, junto con su primer o segundo hijo, establecerá una residencia autónoma aunque ubicada cerca de la casa de los padres de ella y aún más de los de él. Después se harán otra un poco mayor. Cuando los hijos empiezan a entrar en la

todas sus cosas. Estaba como había sido antes, gordo como cuando estaba sano. La mujer se quedó con la mirada fija en su esposo.

[Él] Desató y recogió el recipiente de su algodón y su huso, que estaban colgados en un palo. Después agarró las canillas, el volante, la lanzadera y otros instrumentos de hilar y de tejer. Las canillas estaban llenas de hilo. Recogió su (trono) [banquillo personal], su hacha de piedra, su lanza, la canastita donde tenía guardado el algodón para hilar. Todo eso recogió. En la canasta hecha como maleta puso las cosas que podían entrar, amarró los palitos e instrumentos de tejer, en un atado con bejuco [.] y los puso al hombro. También amarró su (trono) [banquillo] y lo colgó en su hombro. Llevó su lanza en la mano, puso su (maletín) [su canasta] también en su hombro y encima puso el algodón que tenía en la canastita y cargando todo eso salió.¹³

Su mujer se quedó admirada mientras él llevaba sus cosas y preguntó: «Oye, ¿pero tú no estabas enfermo? ¿Adónde te vas llevando tus cosas tan apurado?». El hombre exclamó: «Amorcito, yo me voy a nuestro sitio.¹⁴ Después de tanto vivir sufriendo, ahora me voy, y tú quédate cuidando a los niñitos hasta que sean grandes. Cuando ya sean grandes, tú tendrás que venir. Mientras, me adelantaré para hacer [una] chacra para poder comer cuando tú llegues. Amorcito, me voy, me voy». Enseguida, empezó a caminar. (y) Al ver todo esto la mujer preguntó a su hijo: «¿Cómo es posible que tu papá que está tan enfermo se vaya

adolescencia, los esposos construirán una casa mayor, a la que irán luego los jóvenes yernos. Los esposos del relato deben de ser, entonces, bastante jóvenes, pues, aunque ya se han independizado de los suegros, todavía no tienen hijas con novios ni tampoco hijos mozos que puedan cazar y ni siquiera pescar. Esto último, que se desprende del relato, es un detalle extraño, porque desde muy tierna edad, hacia los ocho años, los niños saben pescar. Salvo que no tuvieran hijos que alcanzaran siquiera esa edad.

¹³ El texto original en la versión traducida del jíbaro aguaruna al castellano dice *trono* y no *banco*. Todo hombre adulto tiene un banco personal. Es de madera dura, bastante más bajo que una silla convencional moderna. Se sientan en él para una conversación formal, seria, entre hombres. Las mujeres no tienen banco. Las pertenencias que el alma del muerto carga son las mismas que los deudos suelen quemar cuando muere su dueño, salvo el hacha de piedra, la cual ha sido reemplazada por la de metal hace mucho tiempo, aunque no lo suficiente como para que se haya borrado de la memoria colectiva.

¹⁴ Es decir, al mundo de los muertos. Es frecuente que los amazónicos occidentales se figuren un mundo de muertos en el que cada grupo étnico mora por separado. Es posible que nuestros dos viajeros se dirijan no a un pueblo común y universal sino al suyo, al que corresponde a los jíbaro aguarunas. Sobre esta concepción, los tucano secoyas nos relataban

así? Yo seguiré a tu papá. Tú vete a la casa. Llegando a la casa dile a tu hermanita que he ido siguiendo a tu padre que va llevando todas sus cosas». Diciendo eso a su hijo, la mujer se fue siguiendo a su marido.

El niño, como era muchachito grande, llegó a la casa corriendo. Llegando, vio a su padre que estaba casi fallecido, ni hablaba.

La chica que estaba cuidándolo preguntó a su hermanito: «¿Dónde está la mamá?». Él contestó: «Nuestra mamá ha visto a nuestro papá llevando sus cosas tal como [sí] estuviera sano y dijo que iba a seguirlo porque se está yendo a nuestro sitio [al mundo de nuestros muertos]. Al irse, dijo que no los haga llorar y que cuides bien a tus hermanitos [que cuides bien a nuestros hermanitos y no los haga llorar], que ella seguía hasta llegar al sitio adonde se dirige nuestro papá. Después regresará, y si en caso (se demora) [tarda] varios días, que no te preocupes por ella y que no llores». La chica confió en las palabras de su hermanito y se quedó.

Manifestaciones climáticas que indican la muerte y el viaje de una persona. Cuando los viajeros llegan al final de la primera jornada, el enfermo expira en el mundo de los vivos. Prosigue el viaje al más allá

Mientras tanto, la familia del hombre llegó cuando él ya no podía hablar. Su hermano preguntó a los niños: «¿Dónde está su mamá?». El niño se puso a contar todo lo que había visto en la casa grande y cómo su mamá decidió seguir a su papá. El hermano dijo: «Lástima, seguro que es el alma de mi hermano que está andando». La familia se quedó mirando. A la puesta del sol, expiró. Entonces, sus hermanas, sus cuñados, toda su familia lloraba.¹⁵

Cuando el hombre salió apurado con sus cosas, siguió caminando, y su mujer, agarrando dos yucas frescas, lo siguió. Iban por un camino bueno, pero después llegaron a un camino muy estrecho que se unía al otro camino. [Entonces,] su esposo le dijo: «Amorcito, desde acá tienes que ir quebrando, quebrando arbustos

que en el Cielo de los muertos hay un gran río, «como el Putumayo» (ese inmenso río navegable, tributario del Amazonas y que hace de frontera entre el Perú y Colombia), en el que cada pueblo navega en su barcaza. Los colombianos van en una moderna, escuchan y bailan cumbias; los secoyas lo hacen en sus largas lanchas provistas de un pequeño motor, acompañados del tañido de sus grandes flautas que son la voz de sus antepasados.

¹⁵ El llanto fúnebre empieza de manera espontánea. Luego va tomando un carácter cada vez más formal. Lo mismo ocurre con la ira que se manifiesta ante el fallecimiento de un deudo; es una ira contra «el enemigo causante de esa muerte». El llanto fúnebre más formal es

chiquitos para marcar la trocha para tu regreso». «Bueno», le dijo y lo siguió, quebrando palitos.¹⁶

Luego llegaron a una loma bonita donde crecía una clase de musgo. Después (salieron a sitio) [llegaron a un lugar] despejado donde solo había hierba. Pasando eso, llegaron a una loma bien despejada, donde había muchas palmeras palmilla. Siguiendo, llegaron a una quebrada muy limpia como para bañarse. Era bonito. El hombre dijo: «Amorcito, espérate [espérame]. Estoy sudando, voy a bañarme». Entonces, se sacó la pampanilla [y] la dejó. (y) Buceó en el agua.¹⁷ Después, agarró su pampanilla y la sacudió antes de ponérsela [de nuevo]. Por eso, dice la gente que cuando muere una persona (va a caer garúa) [cae una llovizna] en vez de lluvia. Después de bañarse, sopló su cuerpo para refrescarse y siguió su viaje. Cuando sopló su cuerpo, la gente viva sintió (soplar) [que corría] un viento suave [esta es otra señal que indica que alguien ha muerto].

Después de mucho caminar, llegaron a la choza de los muertos en la cumbre de la loma. Era una casita bonita, bien arreglada, con techo de hojas de palmilla.¹⁸

complejo. Sigue un ritmo y está acompañado por cierta retórica cantada. Un jíbaro actual decía: «Todo el año lloran. Después se olvidan [...] Pero los candoshi [que son jíbaros y viven por el río Pastaza] lloran de noche. Cuando fui a Lagunas, los candoshi estaban llorando toda la noche hasta la madrugada por un muerto. [...] Nosotros los actual no hacemos eso, sino se llora después de amanecer.» (Tomado de Fast Mowitz 1978: 149-151). El llanto que describe el texto jíbaro aguaruna es el espontáneo, el que ocurre inmediatamente después de producido el fallecimiento.

¹⁶ Probablemente este cambio de un camino amplio a uno estrecho y las precauciones que el espíritu del muerto recomienda a su mujer para que sepa retornar donde los vivos indican que los viajeros acaban de pasar la frontera entre el mundo de los vivos y el de los muertos.

¹⁷ Entre los andinos existe la creencia de que en el camino hacia el lugar de las almas, el muerto —o su espíritu— debe pasar por un río que marca la frontera entre el mundo de los vivos y el de los muertos. Al pasar a la otra banda, el alma deja por completo de pertenecer al cuerpo que falleció, se ha «limpiado» de todo aquello que la ataba a la vida.

¹⁸ Esta choza es una enramada o una cabaña elemental para descansar luego de una jornada de viaje. En general, se la construye al momento.

Una diferencia alimenticia entre los vivos y los muertos

«Ya es muy tarde», exclamó el esposo mirando el sol. «Amorcito, es la puesta del sol. Vamos a dormir aquí. En estas casas es donde duermen los muertos». Con su piedra especial prendió el fuego y después dijo: «Voy a ver si los caimitos están maduros». Los frutos del caimito eran como papayas [es decir, mucho más grandes que los caimitos del mundo de los vivos]. Un tronco estaba cargadito de frutos y había unos pocos pintones [maduros]. Con un palo hizo caer uno y dejó los demás diciendo: «Estos, que [los] coman los otros que vienen detrás de mí». Él murió primero, pero había otro enfermo que se quedó diciendo: «Vete. En poco tiempo iré yo». Por eso decía que tenía que [guardar] [que dejar en la planta de caimito] las frutas [verdes].

Regresó donde su mujer llevando la fruta y le explicó: «Ya no hay maduros». Mostrando los que estaban un poco pintones, dijo: «Ya los han cogido los que fueron adelante» [es decir, había poca fruta madura porque las almas que lo precedieron la iban recogiendo]. Ella vio [que] la fruta [estaba] medio blanda, rica y jugosa, pero su esposo (comiendo) [mientras comía] le dijo: «No comas tú [de esto], si tú comes no vas a poder (volver) [retornar]. Como yo [me marchó] (voy) para siempre, puedo comer [esta fruta]». «Bueno», dijo la mujer, pero estaba mirando [es decir, le seguía provocando comer esa fruta].¹⁹

Los sentimientos de los humanos vivos se reflejan en la atmósfera y en el canto de las aves

(Por) El barranco se veía todo cubierto de nubes. Saliendo de las nubes [es decir, entre las nubes], se escuchaba un ruido como el canto del papagayo pero era la gente que lloraba abajo. El hombre exclamó: «Están llorando viendo mi ropa vieja que he dejado». Asomándose escuchaba y decía: «Lástima, pobrecitos mis hijos, estarán sufriendo como han sufrido antes». Diciendo eso, se puso a llorar.

¹⁹ Los alimentos de los muertos y de los vivos son parecidos, a la vez que muy distintos: un caimito —fruta del porte de un grano de uva— es, entre los muertos, del tamaño de una papaya, que tiene unas dimensiones que van del melón a la sandía. La comida de los muertos no puede ser compartida con los vivos. Por eso, en este relato, la mujer recogió dos yucas al comienzo del viaje: eran para ella; el espíritu de su marido comería sus propios alimentos.

Dormir separados

Entrando a la chocita, [él] tendió una hoja para dormir. Una para él y otra para ella, indicando que debían dormir separados. Después le dijo:

«Cuando lleguemos a donde estamos yendo y tú regreses a nuestra casa y veas mi cuerpo, no estés llorando. Yo he dejado mi cuerpo botado. Pero si me amas, llora un poco, después dedícate a cuidar a los hijos». Dejando ese tema, siguió diciéndole de lo que iban a andar en la mañana. «Ahora, como estamos durmiendo a medio camino, mañana llegaremos a mediodía». Después durmieron.

Prosigue el viaje. Lugares y dificultades que se debe pasar en el camino

Al día siguiente salieron muy temprano, y cuando salió el sol, ya estaban andando por una loma bonita con árboles *wantsun*.²⁰ En la loma seguían por buen camino pero, de un momento a otro, llegaron a una trocha muy estrecha donde casi no se podía pasar, peligrosa y con barrancos inmensos a cada lado. Ni siquiera había algo en qué agarrarse para poder pasar. Había dos piedras grandes, altas, que se juntaban, pero entre las dos piedras grandes había una piedra chica [sobre la] que uno tenía que saltar para poder pasar. El hombre dijo a su mujer: «Amorcito, hemos llegado a las piedras que se mueven». Miraban, mientras las piedras se cerraban y se abrían continuamente. Siguieron mirando hasta que el hombre vio su momento oportuno y saltó sobre la piedra chica, pasando el peligro. Después aconsejó a su mujer: «Éstate lista y (en) [de] la misma manera, cuando las piedras recién se comiencen a abrir, tienes que brincar de inmediato, saltando sobre la piedra chica». «Bueno», dijo ella y fijó su mirada en las piedras. Cuando vio su oportunidad, saltó sobre la piedra chica. «Tienes que pasar de la misma manera cuando regreses, no debes esperar hasta que se abran bien, porque entonces van a apretarte y matarte. Estas piedras que se mueven son muy peligrosas». Así, dándole muchos consejos, siguieron su viaje.

²⁰ Los lugares y las plantas que los viajeros encuentran en el camino deben de tener distintas significaciones en relación con la muerte y con el camino hacia el más allá. Lamentablemente, no conocemos tales valores.

Después de que pasaron este peligro, cuando estaban casi para llegar a la casa [de los espíritus de los muertos], encontraron dos tapires grandes en medio del camino. El hombre dijo a su mujer: «Estos animales siempre quieren matar a los que quieren pasar. Tenemos que espantarlos. Espántalos con ese palito que esta plantado, cortado y pelado». Agarrando el palo, lo movió y los espantó. «Cuando se (retiran) [retiren] tienes que pasar y a tu regreso tienes que hacer lo mismo».

Preparativos para la llegada

Avanzando un poco nomás, escucharon gente que estaba hablando. El hombre (bajó su equipaje) [puso su equipaje en el suelo], se paró, sacó su peine y se peinó. Amarró su cola de caballo [su trenza] adornándola con plumas de tucán. Frotó su cara con achiote y después pintó rayitas en su cara con una pintura especial que estaba en polvo. Se puso su nueva pampanilla y colgó plumas de tucán como aretes en sus orejas.²¹

El camino menos hollado

Avanzando un poco más llegaron a un desvío del camino y vieron huellas de personas. Mirando bien, se dieron cuenta que el camino que (se) iba [por] la (derecha) [la izquierda] era el más usado. El hombre dijo que el camino que iba a la izquierda llegaba a donde estaba el diablo.

Apurados, entraron por el camino de la derecha que iba hacia una casa grande y bonita, bien arreglada.²² (y) Escucharon (a la gente hablando) [que la gente hablaba] de su llegada. Exclamaban: «¡Ya vienen los que iban a llegar! ¡Vienen! ¡Vienen!».

²¹ Este pasaje describe algunos de los preparativos que en la vida corriente realiza un visitante antes de entrar a la casa donde será recibido.

²² La idea de un camino estrecho y difícil —y por eso menos transitado— que lleva al Paraíso, y uno amplio y holgado y más transitado, es una metáfora que pertenece a la tradición católica pero que también los predicadores protestantes emplean a menudo. Este pasaje, como el que trata de la diferencia de trato —agradable para los que llegan por el camino estrecho y terrible para aquellos que lo hacen por el izquierdo, más la presencia de demonios y la idea de alma diferenciada del cuerpo—, son el fruto del catolicismo popular y de las prédicas de los protestantes.

La llegada y el recibimiento. La mujer viva mira por una rendija el buen recibimiento que se hace a su finado marido

El hombre contestó: «Sí, llego, llego». Enseguida, entró por la puerta [de los hombres].²³ Detrás de la puerta de los hombres, estaba parada una muchacha, alta y gorda.²⁴ Ella sacó el palo que cerraba la puerta y la abrió haciéndolo entrar. Miró afuera y vio que su mujer lo había seguido y exclamó: «¡Está siguiéndote una viva!» [y rápidamente [esa muchacha] cerró la puerta y puso el palo como tranca.

La mujer [viva] saltó hacia la pared para mirar por la rendija. [Entonces] la muchacha tomó de la mano al recién llegado y lo hizo pasar un poco adentro, le alzó su pampanilla y se sentó encima de él. Él también respondió y tuvo relaciones con ella. Enseguida, el hombre llevó sus cosas a un rincón y se sentó en su (trono a) [banco para] revisarlas. Se abanicaba con su pampanilla, mientras le servían carne de choncho.

También había un hombre parado cerca de la puerta de las mujeres para tener relaciones con ellas. El hombre agarraba a la mujer muerta que recién llegaba y la echaba allí nomás y tenía relaciones con ella. Después, la dejaba y ella se levantaba. Alguien (le) indicaba [a ella cual era] su cama, diciendo: «Vas a quedarte allí. Hemos hecho cama para ti». «Sí» [decía] (que) y se sentaba en la cama. Después de haber hecho contacto sexual, comenzaba a limpiarse la cara (porque había sudado) [pues había transpirado] y se abanicaba con su ropa. La mujer [que acompañó a su difunto marido] seguía mirando desde afuera [por la puerta de los hombres].

Después que el hombre comió, las mujeres le dieron masato sirviendo de una tinaja grande. El tomó tanto que se emborrachó antes de que se ocultara el sol y empezó a bailar. Cantaba: «Yo llegué de mi casa, donde estuve sufriendo mucho, al venir dejé mi ropa vieja». Así cantaba. Después de escuchar su canto, los que habían muerto anteriormente le preguntaban sobre sus familiares. «Fulano de tal, ¿cuándo vendrá? ¿Cuándo ha dicho que va a venir?». Él contestó:

²³ La casa grande jíbara, como la de muchos pueblos amazónicos, tiene dos puertas: una para los hombres y otra para las mujeres. Ambas puertas tienen valoraciones y usos diferentes. Sobre este tema ver, por ejemplo, Goldman (1968) y también D'Escola (1988).

²⁴ «...una muchacha alta y gorda», es decir, hermosa.

«No, fulano de tal no viene pronto». Decía esto cuando la persona no iba a morir pronto. De la persona que iba a fallecer enseguida decía: «Tal fulano viene pronto. No va a demorar mucho tiempo. Dijo que iba a venir pronto».²⁵

El camino más hollado. La mujer viva ve el duro recibimiento que se da a los que llegan por ese camino. Sobre la clase de gente que toma esa senda

Mientras él se emborrachaba, su mujer estaba todavía mirando y vio que venía de la Tierra [de los vivos] otra mujer muerta. Ella erró el camino, quiso ir a la casa grande, pero entró por el camino donde el diablo quemaba a la gente. Entonces, la llevaron de la mano a la casa grande del diablo. Pasó a través de dos paredes y la hicieron sentar (en) [sobre la punta de] un palo. Lo mismo hacían con los otros que venían, hombres y mujeres.

Cuando vino una mujer que había usado un collar de dientes de huangana, vino acompañada por una huangana macho, grande. La traía amarrada con una sogá trenzada. Cuando quisieron llevar a ella [llevarla] adonde estaban los diablos, la huangana rechinó los dientes y ellos, de miedo, la dejaron pasar. Los que venían con huangana, pasaban.

Después de llevar a varias personas ordenó [¿un diablo?] al perro que trajera leña. El perro, obedeciendo a su patrón, empezó a traer leña. El perro tenía merced para el que había sido su dueño en la Tierra; al mismo tiempo que traía leña, traía agua en su orejita. Mostraba el agua a su dueño para que la bebiera

²⁵ La descripción del recibimiento que se hace a las almas tiene diferencias notables con el recibimiento de la vida corriente: el que una mujer se entregue al recién llegado, que se le sirva una suculenta comida acompañada de cerveza de yuca y que luego se ponga a bailar, todo esto de inmediato, son cosas del Paraíso. Los recibimientos entre los vivos empiezan de manera formal y parca. La conversación sigue una retórica bien definida, hasta el tono de voz no es el común. Con notables diferencias de contenido y de detalles, el recibimiento de un visitante en una casa indígena amazónica tiene esas características. Esta llegada formal contrasta con la llegada de un viajero a una comunidad amiga, no como destino final sino como un lugar para descansar luego de una jornada de viaje. En este caso el recibimiento es más espontáneo: rápidamente se señala al viajero y a sus acompañantes el lugar donde pueden colgar sus hamacas u ocupar la cama para las visitas, según los usos de la comunidad; luego, los parientes o próximos comparten la comida común y cotidiana con los viajeros. Algo similar ocurre cuando la visitante es mujer. Una buena descripción sobre las visitas formales se puede ver en D'Escola (1988).

y el que bebía no se quemaba. Pero si el dueño había maltratado al perro, el perro solo se enojaba con su dueño y no le traía agua sino que al contrario, (más) amontonaba [más] (la) leña.

Cuando un perro blanco quería dar agua a su dueño, los diablos lo veían y lo reñían: «¿Por qué haces así?», lo azotaban, lo hacían correr. Pero si un perro negro venía con agua, no lo veían y lo dejaban pasar creyendo que solo estaba trayendo leña. Los perros se apuraban para terminar pronto.

Cuando hubo bastante leña, amontonaron a la gente para quemarla. Los hicieron sentar en un palo afilado. En eso, los diablos movieron el palo para hacer chispa y así se prendió el fuego. Un momento ardió, pero se apagó rápidamente para los que habían tomado el agua de los perros. Era imposible prender el fuego y quemarlos. Los diablos, riñendo a los perros, les preguntaban: «¿Por qué le has hecho tomar agua? Toma, llévalo». Los pateaban en la nalga y los botaban afuera haciéndolos caer boca abajo. Se levantaban gateando y corrían hacia la otra casa en la loma, donde estaban los buenos.²⁶

Pero cuando hacían sentar en el palo afilado a los que no habían bebido el agua y prendían el fuego, ardía con ganas y no se apagaba. Cuando estaban quemándolos, la gente viva de la Tierra veía las chispas que salían del fuego como estrellitas brillantes. Así las veían. Los quemaban hasta que solo quedaban los huesos como carbón.

Mientras la mujer estaba mirando afuera, subió una mujer que había vivido abortando. Venía bien arreglada. En su último embarazo, cuando el niño estaba recién creciendo en su barriga, lo mató y lo botó. El feto estaba formado, pero le faltaba formar sus ojos. Porque estaba sin ojos, el niño sufría en los cielos.

²⁶ Los perros negros que fueron bien tratados por sus amos salvan a estos no solo de ser quemados sino de quedarse en casa de los diablos. Es una creencia tradicional andina figurarse que el alma del muerto debe pasar por un río en su viaje al más allá. Por eso es necesario que el alma sea acompañada por algún perro negro que tuvo en vida. Si este perro fue bien tratado, cargará el alma del amo y, así, este llegará a la otra banda del río y entrará al mundo que le corresponde. De lo contrario, el alma no podrá atravesar el río; será condenada a vivir entre dos mundos, el de los vivos y el de los muertos. El maltrato a los perros es considerado por los andinos y los amazónicos como una falta grave, aún más si son negros. Los perros blancos pueden ser vistos por los malos espíritus y por eso no pueden defender el alma de su amo difunto.

Cuando llegó su mamá, le preguntaron: «¿Por qué mataste a este niño para que esté sufriendo tanto?». Al decir esta palabra, apareció un sapo grande con cuello delgado, feísimo. Lo agarraron y lo metieron debajo del vestido de la mujer para que mamara. Le hicieron sacar su seno a la fuerza. El sapo comenzó a mamar y la dejaron a un lado. La mujer de miedo gritaba mientras el sapo odioso estaba mamando. Se sentó en el lado de la casa donde estaban las mujeres y lloraba fuerte.

Después vino una persona que se había ahorcado. Su cuello todavía estaba amarrado con su cinturón, su cara estaba negra, con la lengua afuera. Vino casi desnudo agarrando una *cushma* de corteza de árbol. La gente que estaba en la casa grande anunció riendo: «Viene un ahorcado, viene un ahorcado». Diciendo esto cerraron la puerta, pero el hombre llegando a la puerta, se paró a esperar. En la bajada había una casa para los ahorcados. Se fue el hombre por el camino que bajaba a esa casa. El ahorcado no podía masticar y tragar su comida por el dolor de la garganta. Los de la casa grande le daban jugo de chapo que dejaban en la basura para los ahorcados. Ellos venían a tomarlo, agachados para cubrir su cuerpo desnudo. Con muchas contorsiones, tomaban un poquito porque les dolía la garganta. Los de la casa grande tenían miedo y no los dejaban entrar. Ellos vivían en un sitio muy feo donde los demás botaban su basura.

Los que habían participado en la fiesta que celebran cuando cortan la cabeza de sus enemigos, llegaban a los cielos a buena hora, cuando estaban en fiesta como en la Tierra. El que llegaba, comía y comenzaba a bailar.²⁷

²⁷ La relación de las almas que entran en las diferentes casas muestra una serie de valores morales jíbaros. Llegan a la casa buena los que trataron bien a su mujer (es el caso del alma y su mujer, personajes centrales del relato), aquellos que celebraron en la fiesta de la cabeza cortada al enemigo. A pesar de que tomaron el camino equivocado, se salvan quienes portan un collar de dientes de huangana (al hacerlo, muestran respeto por ese animal) y los que trataron bien a su perro negro. Se condena la persona que «había vivido abortando». Los amazónicos conocen y practican el aborto voluntario. Tienen toda una medicina tradicional para hacerlo. Un aborto de un embarazo no deseado puede ser aceptado o tolerado por la comunidad; pero que una mujer siempre quiera abortar, por ejemplo, para conservarse bella —como lo sugiere el texto cuando se refiere a la que siempre abortaba—, es condenada, llega por el camino errado. No sabemos si se condenaría aun si llegara acompañada de un perro negro al cual trató bien en vida. Los ahorcados tienen un destino quizá peor: moran en

Las almas de los vivos visitan a las almas de los muertos. Un baile entre almas vivas y muertas

Entre las almas de los muertos también venían las almas de los vivos. Las almas de las mujeres vivas estaban sentadas alrededor de la casa sobre sus piernas dobladas. Las almas de los hombres vivos también estaban sentadas alrededor bien adornadas. Las almas de los muertos querían bailar e invitaban a las almas de los vivos para bailar con ellas.

Pero había la costumbre que cuando moría una persona, sus familiares picaban sus propios cuerpos con una aguja de pona; un poquito en la rodilla, en el tobillo, en la planta del pie, en la palma de la mano, en la nalga, en el labio, en el ojo, en la oreja y en el dedo más chiquito del pie. Hacían esto porque no querían estar obligados a participar en la fiesta en los cielos, cuando su alma fuera a visitar. Si lo hacían, podían morir pronto.

Entonces, al recibir la invitación para bailar, las almas de los vivos contestaban: «No puedo bailar con las almas de los muertos porque estoy muy picado por la espina del *pifuayo*. No puedo bailar porque tengo varias espinas de *pifuayo* en la planta de mi pie». «Entonces baila de rodillas». «No, ni puedo porque tengo varias espinas de *pifuayo* en mi rodilla». «Bueno, entonces como hay varias mujeres, ten relaciones con ellas». «No, no puedo porque tengo varias espinas de *pifuayo* en mi pene». Encontrando inútiles todas las sugerencias, exclamaban: «Entonces, quédate mirando a los que están bailando». Pero a eso también contestaban: «No puedo ni mirar porque tengo varias espinas de *pifuayo* en mis ojos». Encontrando todo imposible, las dejaban [¿marcharse?].

una casa aparte en la que se alimentan de los desperdicios que botan los de la casa de los condenados. Además, sufren las burlas de los demás condenados o diablos (el texto no es muy claro sobre quiénes son los que se burlan). La burla que provoca vergüenza es una afrenta grave entre los jíbaros y amazónicos en general. La vergüenza causa una enfermedad. Los andinos también tienen temor de ser burlados y sufrir el mal de la vergüenza. Los amazónicos practican el suicidio. Los primeros europeos se sorprendían de la frecuencia con que los andinos se autoeliminaban. El ahorcamiento era un medio común. La vergüenza era un motivo de suicidio; sospechamos que entre los amazónicos aún lo es. Es posible que entre los amazónicos el suicidio no haya sido tan reprobado como ahora, tal vez debido a la influencia del cristianismo y luego de la sociedad nacional.

En cambio, las almas que no eran de muertos ni estaban picadas, pero que iban a morir pronto, seguían bailando, no tenían dificultad en nada.²⁸

También estaba bailando un saíno que se parecía a un hombre, con dos collares de trigo cruzados en su cuello. Mientras bailaba, cantaba: «De tanto comer caca de perro he venido por acá». Seguía bailando y cantando. Los otros se quedaban escuchando y ya se anochecía.

Siguieron bailando toda la noche, y al amanecer, la mujer regresó por donde había venido.

El retorno de la mujer viva

Regresó corriendo por el mismo camino. Llegó al lugar donde estaban los tapires que cerraban el camino. Los hizo mover espantándolos a un lado y pasó. Siguió caminando y antes del mediodía llegó a las piedras que se movían. Miró bien y en el momento oportuno saltó pasando [por sobre] la piedra chiquita. Casi a mediodía llegó al lugar donde habían dormido. Asomándose, miró sobre el barranco nublado y escuchó como antes había escuchado el grito del papagayo que era la gente que estaba llorando. Pasó y siguió su camino. Llegó a la quebrada donde se bañó su esposo. Pasando la quebrada, siguió la trocha y llegó a la loma. Caminaba, caminaba. Claramente escuchaba el llanto de la gente que estaba en su casa. Seguía escuchando el llanto. Llegó al monte donde ella había quebrado los arbustos chiquitos. Llegó al camino ancho y siguió caminando hasta que llegó a la casa donde estaban llorando, pasando el mediodía.

La mujer entre los vivos. Los funerales. Intento fallido de los demás deudos de realizar el mismo viaje que realizó la viuda

En un sitio despejado, los hermanos del fallecido estaban cavando un hueco para enterrarlo. El muerto estaba envuelto, listo para ser enterrado, y la familia estaba llorando. Vieron que venía la mujer y exclamaron: «¡Ay, ay, viene la cuñada misma!». Ella también gritó: «Sí, vengo, vengo».

²⁸ Este encuentro y baile entre los espíritus de las personas vivas y muertas, el participar en la danza, verla o no, sirve como indicio o pronóstico de la muerte lejana o cercana del visitante. Para evitar una muerte próxima, el deudo debe tomar en el mundo de los vivos las medidas mágicas indicadas que le permitan estar en la reunión lo menos posible.

Entró a la casa y vio a su esposo echado, muerto y abotagado. Recordando las palabras de su esposo, que mirando el vestido que había dejado no debía llorar sino solo un poquito, primero lloró un poquito y luego dijo a su cuñado: «Sin llorar más, entiérrenlo. Tu hermano ha llegado a un sitio bueno y está de fiesta». Luego contó todo lo que había visto. El cuñado contestó: «Bueno» y enterró a su hermano. «Mañana en la mañana seguiremos la huella de la cuñada para llegar allá». Anochecieron preparando su fiambre. A medianoche comenzó una tempestad con lluvia fuerte, pero amaneció con buen tiempo. Entonces salieron ellos y siguieron la huella, pero un poco más allá fue imposible ver las huellas y regresaron.²⁹

La mujer cuenta lo que vio en el mundo de los muertos

La mujer que había ido al sitio de los muertos informó de todo diciendo que uno no debía suicidarse ahorcándose, ni tampoco se debía llorar cuando alguien se muere, que los muertos son felices y que no se debía abortar a propósito matando al hijo. Todo esto les dijo.³⁰

Los viejos nos cuentan de esta manera.

(Akuts Nugkai, Timías y otros. *Historia aguaruna*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1978, tomo I, pp. 210-223. Hemos hecho algunos cambios ortográficos mínimos sobre la versión original).

²⁹ Los amazónicos «viajan a otros mundos» a través de la visión que dan los narcóticos y gracias a la interpretación que hacen de sus sueños. Es posible que los deudos de esta historia no lograran una «visión» suficiente como para recorrer y ver lo que pudo la viuda. Este intento frustrado, el logro de la viuda, la visita de las almas vivas a las muertas, el intento de los deudos de hacer una visita, suponen contar o no con el recurso de estas «visiones».

³⁰ La viuda omite en este resumen las razones menos aceptadas por la sociedad nacional y las iglesias: excluye u olvida que también tienen un destino feliz el que celebra el rito de la cabeza cortada al enemigo, el buen amo del perro negro y la que lleva un collar de huangana. Es posible que con esas omisiones al final del relato la informante haya querido suavizarlo de sus partes «más paganas» y evitar así ofender la sensibilidad religiosa de quien recopiló su historia, un lingüista evangélico. La afirmación final, «Los viejos nos cuentan de esta manera»,

Esta historia se entiende mejor si se tiene en cuenta tres cuestiones: el valor de las «visiones», la concepción de mundos superpuestos y la materialidad de los espíritus.

Los amazónicos toman alucinógenos. Uno de los propósitos es viajar a otros mundos. Cuanto más experto es el chamán, más mundos podrá recorrer. Un chamán —y todo adulto lo es en diferente medida— viajará según sus recursos. La viuda de nuestra historia era suficientemente avisada en materia de «visiones» y así logró hacer lo que toda mujer aspira: acompañar a su difunto marido hasta la otra morada. No pasó lo mismo con su cuñado y otros familiares, quienes tan solo avanzaron un poco por la senda de la viuda. La propia exuberancia imaginativa de los relatos amazónicos debe de tener una relación con el empleo de alucinógenos. Una de las principales misiones de «los viajes» de un buen chamán es acompañar al alma de un difunto al pueblo de los muertos. En nuestra historia, todo indica que la pareja se quería lo suficiente como para que la mujer, con su poder visionario, pudiese acompañar al alma de su difunto esposo. No necesitó que un extraño lo hiciese por ella.

Los amazónicos tienen otro recurso para enriquecer sus «visiones»: los sueños. Son atentos a sus sueños y meticulosos interpretadores de estos. El empleo de los alucinógenos es más restringido en el mundo andino. Salvo

al parecer tiene el mismo propósito: señala que *ahora* son evangélicos o católicos. La informante y los suyos han dejado de creer en esas cosas. Referencias de este tipo al principio y al final de un relato son frecuentes en los textos amazónicos sobre mitos y ritos. Serían un recurso más retórico y cortés que una afirmación convencida. Probablemente lo son pues no suelen concordar con el cuerpo del relato. No podemos conjeturar lo mismo sobre la identificación que hacen los nativos de uno de sus héroes culturales con Jesús, de Dios con el gran espíritu que observa pero no se mete en los asuntos de los mundos o de unos espíritus malévolos con los demonios. Tales sincretismos forman parte de la religiosidad y del imaginario populares, responden a una huella más antigua —la evangelización católica—, no son meras concesiones al etnógrafo cristiano. Igualmente ocurre con ciertos temas y conceptos religiosos que ahora forman parte de la mitología amerindia: la idea de alma, de castigo o premio después de la muerte.

en la costa y sierra norte y en el sur chico de la costa peruana, el empleo de alucinógenos está restringido a algunos procedimientos de la medicina local. Sin embargo, el andino es un experto intérprete de sus sueños, en especial de los propios. Cada cual suele interpretar sus propios sueños. Y el tema de la muerte es recurrente: «¿Tal pasaje de mi sueño de anoche quiere decir que mi madre va a morir pronto?». «Anoche mi alma visitó al ánima de mi difunta madre».

Los andinos, y los amazónicos de una manera más marcada, tienen una cosmovisión que consiste en un universo de mundos superpuestos y poblados por diferentes seres. Son espacios y vidas paralelas que se contradicen entre sí a la vez que se parecen. No son compartimentos estancos: hay secretas comunicaciones, amores y odios entre los individuos de mundos distintos. El ciclo vital del hombre comprende una estancia en otro mundo, sea este el de la resurrección, el de la muerte o el de ambos a la vez. Los vivos necesitan la protección de los muertos; y estos, que los vivos los consideren como se merecen. El chamán recorre ese dédalo de espacios a través de los secretos caminos que los unen. En la Amazonia, cualquier oficio y actividad implica una relación con alguno de esos mundos: el que va a cazar monos tiene que pedir permiso al padre o madre de esos simios o al de todos los animales. Para que la comunicación y el trato sean adecuados, deberá «viajar» al pueblo del progenitor de los monos o de los animales. Construir una casa, terminarla, entraña ponerse de acuerdo con los espíritus de la nueva casa. La «visión» es un recurso constante y necesario.

Los espíritus amazónicos no son inmateriales. Tienen mujer e hijos. Enamoran a una muchacha humana. Los muertos se divierten o sufren, trabajan y se alimentan. Un espíritu puede ser engañado, herido o matado. El espíritu de tal veneno se presenta en la visión como una hermosa muchacha seducida por el canto de quien elabora el veneno. También tienen poderes extraordinarios y una materialidad muy especial: pueden aparecer o desvanecerse de repente; vuelan por los cielos; comen alimentos diferentes que los de las personas; sus temibles enemigos pueden ser, para la gente, simples insectos voladores. En verdad, el término *espíritu* no es muy apropiado. Sin embargo, es usado porque no conocemos en español una palabra mejor

para calificar a los seres de esos mundos diferentes del de los humanos de esta Tierra.

El hombre también tiene espíritu o, más bien, partes más o menos incorpóreas. Esa multiplicidad tiende a ser reducida por la influencia cristiana a unos pocos términos equivalentes: *alma, espíritu, ánima, sombra, doble, aliento, niña de los ojos...* El alma acompañada por su mujer, ¿en qué sentido era *alma*? En la historia que hemos leído se distinguen dos tipos de almas: las de los muertos y las de los vivos, que conducen o visitan a las primeras. La viuda que acompaña al alma del muerto, ¿lo hace en cuerpo y alma? Las almas visitantes que participan en la fiesta de las almas de los muertos están próximas a que sus cuerpos mueran. El amor terrenal hace posible que la viuda acompañe a su marido en su travesía al más allá, pero ya no pueden compartir los alimentos ni el mismo lecho.

La psicóloga y etnógrafa Pierrette Bertrand cuenta que, allá por los años de 1970, algunos de sus informantes shipibos conocían la concepción tradicional del cuerpo, sus partes visibles e invisibles, aquellas que «viajan» cuando las personas sueñan o se extravían cuando los cuerpos están enfermos, las funciones psicológicas o morales de las diferentes partes del cuerpo y el destino de esa multiplicidad luego de la muerte (Bertrand-Rousseau 1986). La dualidad socrática de cuerpo y alma adoptada parcialmente por los amazónicos y andinos significa, pues, una radical simplificación de las concepciones amazónica y andina tradicionales. En todo caso, el alma del relato que hemos leído tiene una suerte de carnalidad: da consejos a su mujer —que la acompaña, no sabemos si en cuerpo y alma— y preparará un huerto para cuando ella llegue; come, duerme, tiene relaciones sexuales, danza y se embriaga.

El relato jíbaro aguaruna que acabamos de leer, *Cómo el diablo quemaba las almas de la gente*, cuenta el viaje al más allá y tiene un propósito moralizador. Los esposos que se entienden se podrán acompañar en el viaje al otro mundo y se premia al difunto que fue un buen marido (todo indica en la historia que el marido así lo era y que la pareja vivió en armonía). Es malo abortar para conservarse bella. Se condena a los que se ahorcan. Se premia a los que participan en los ritos para festejar una cabeza cortada al enemigo; también al buen amo del perro, en especial si es negro, y al que respeta o venera a la

huangana. En verdad, no es un mito sino una historia ejemplar. Los mitos sobre la amante del zorro y la candela jergón explican cuestiones más complejas, como la relación entre la muerte, la infidelidad, la venganza y la resurrección. El cuento *Cómo el diablo quemaba las almas de la gente* no trata de esos asuntos, que se avienen mal con el cristianismo. Más bien, es un compromiso, un acercamiento con el dualismo cristiano y la idea de castigo y de premio finales. Sin embargo, presenta el mundo de los muertos con una carnalidad similar a la de esos dos mitos. En este cuento, el buen entendimiento entre cónyuges facilita el viaje y la entrada a la casa bienaventurada de los muertos. En los otros, la infidelidad de la esposa o sus celos precipitan a la humanidad a la guerra, a la venganza, a la reducción de cabezas o al fin de la resurrección, al menos en la Tierra. En los tres relatos, el grado de comprensión entre esposos tiene consecuencias, si no para la condición humana, al menos para el destino de la pareja después de la muerte.

El entendimiento de las parejas tiene consecuencias más allá de la vida y hasta modifica la bóveda celeste: una estrella solitaria es alguien que murió antes de tener compañero estable o bien es un hombre que ha dejado viuda en la Tierra. Cuando muera la viuda, se verá entonces dos nuevas estrellas juntas. Una aventura amorosa produce una estrella fugaz; un amor prohibido, un cometa. La distancia entre la Luna y la estrella que la acompaña indicará la distancia, que se acorta o aleja, en la relación amorosa de quien las observa.³¹

El amor terreno arregla o desarregla el destino de las almas. El continuar amando a un finado puede estropear su camino y su destino en el más allá. Es el caso, entre otros, de una joven hermosa que muere bruscamente y es llorada por muchos admiradores. O el de un joven que muere en un accidente y su novia lo invoca desconsolada más allá de lo debido. Historias como estas son contadas como hechos realmente acaecidos. Veamos algunos de estos relatos:

³¹ Sobre este tema, véase García Tomás 1999.

El joven llorado (quechua de Lima)

Esta era una chica que tenía su enamorado. Ella lo quería mucho; él también. Entre ellos hablaban sobre cómo harían para vivir juntos y que sus padres lo aceptaran. «Voy a trabajar en la mina. Apenas junte algo de plata, regreso. Entonces, podremos decir a nuestros padres que somos enamorados». La chica tuvo gran pena pero aceptó el plan. Desde que él se ausentó, ella lloraba; en medio de su ganado, se lamentaba pensando «Estará sufriendo. Qué vida llevará». No quería ir a su casa del pueblo. Dijo a sus padres que estaba preocupada por el ganado y que por eso se quedaba en la estancia. Hubo una tarde en que lloró sin consuelo y más que nunca. Es que en ese mismo momento, en la mina, su enamorado moría aplastado por una piedra. Como adivinando, la chica lloraba desesperada. Una noche sintió unos pasos y tocaron la puerta de la estancia. La chica abrió y ahí estaba su enamorado. Él parecía cansado. «He caminado mucho. Vengo de lejos. Me has llorado demasiado, por eso he regresado». La chica le preparó algo de comer pero él dijo que no tenía hambre. De todas maneras le sirvió y se pusieron a comer. Los alimentos que el enamorado comía se le salían por el pecho y él los disimulaba escondiéndolos bajo el poncho. Llegó la hora de dormir. Él se acostó rápido. Cuando también ella iba a meterse bajo la manta, notó que los pies de su amigo tenían escamas, eran como de gallo. Entonces ella le dijo que quería salir afuera para hacer una necesidad. Salió y se fue corriendo. Él le gritaba: «¿Por qué me llamaste tanto? Me has hecho regresar y ahora te corres de mí». Desde entonces, ese muchacho recorría las alturas de la estancia. Se lamentaba. Es que se había condenado. Ya no pudo regresar a su sitio, se quedó en la Tierra penando. Por eso no hay que llorar demasiado cuando tu pareja o tu hijo se mueren de repente. No hay que retener a quien se pierde.

(Narrada al autor por Vilma Alejo Núñez, natural de Cajatambo, sierra de Lima, a mediados de los años de 1950).

La Rosaura (quechua de Cajamarca)

Cuentan que hace muchos años, en el río Mashcón, por las afueras de Baños del Inca, corriente abajo se ahogó una linda campesina. Se llamaba Rosaura. Tenía su pelo largo, negrito y lindo. Y tenía la costumbre de peinarse con dos trenzas con sus *shimbas* [‘Hilos de varios colores que se

añaden a las trenzas'; nota del autor del texto] de colores. Tenía unos ojazos y una carita toda linda.

Toda la gente la quería porque era buena la Rosaura.

Habían muchos hombres que querían casarse con ella; pero ella nada.

Hasta que un día llegó al pueblo un gringo que se hospedó en la familia de los señores C.

Todos los días la veía pasar a la Rosaura arreando sus *wishas* ['Carneros, borregos, ovejas'; nota del autor del texto]. Y dice que uno de esos días el diablo lo tentó al gringo y le dijo: «Rosaura está güena. Espérala esta tarde».

El gringo la esperó y cuando llegó la Rosaura empezó a perseguirla. Ella se asustó mucho y corriendo se cayó al río y se ahogó, porque antes el río era muy profundo. Desde ese día, todas las noches de luna llena, sale la Rosaura a peinar sus trenzas.

(Proyecto Enciclopedia Campesina. *Los seres del más acá*. Lima: Proyecto Enciclopedia Campesina, 1988, p. 15. El texto reproduce la narración que fue contada en castellano).

Estos relatos fueron contados en español y son andinos. Sin embargo, ambos concuerdan, o no contradicen, la visión de la muerte y su relación con el amor que hemos expuesto. Como recomienda la buena viuda jíbaro aguaruna, no hay que llorar demasiado a los muertos. Esa es también la lección de los dos cuentos andinos. Ni muy llorados ni demasiado codiciados en vida. Además, la muerte abrupta, antes del matrimonio afianzado —es decir, antes de tiempo—, puede truncar el destino del alma de la víctima y condenarla a ser un muerto en vida. El matrimonio, la relación de pareja es, pues, una cuestión que marca el destino de las personas más allá de la vida. La cuestión no es tanto portarse bien o mal individualmente sino más bien lograrse o no en la relación de pareja.

Los antepasados molestan o, por lo contrario, protegen a sus descendientes. Según los jíbaro aguaruna, el *ivanich* es un ser velludo, muy delgado, que se presenta desnudo; los vivos que han luchado con él dicen que tiene una gran fuerza y se transforma en una mariposa, un tipo de lechuza o un venado. El *ivanich* es una suerte de muerto viviente o de alma en pena. Se ha quedado vagando en este mundo porque sus parientes no vengaron su muerte

—recordemos que casi toda muerte es causada por enemigo, a través de su magia o de su escopeta—. Hostiliza a sus deudos: asusta a los niños, pelea con los adultos, rapta a mujeres y niños. Espera que, de este modo, sus parientes lo venguen y pueda, recién entonces, seguir su camino al lugar de los muertos y devenir en un antepasado protector de los suyos. Si no logra su propósito, terminará por diluirse en forma de nube.³²

El entendimiento de una pareja o la posibilidad de formarla permiten «la liberación» de un condenado —monstruo con un cuerpo, muerto condenado a «vivir» en el mundo de los vivos—. En las versiones más cercanas a la tradición católica, el cuento hablará de «almas en pena», como es el caso de *La Rosaura*, que acabamos de leer. En cambio, *El joven llorado* trata de un condenado. Las causas que hacen que un muerto se transforme en un ser peligroso, que no ha llegado a su destino, son diferentes en la Amazonia occidental que en los Andes. Los amazónicos, al menos los jíbaros, consideran que un muerto se convierte en una suerte de pequeño monstruo cuando su muerte no ha sido vengada. En los relatos andinos, un muerto se condena por varias razones: si muere antes de tiempo —tiempo que está relacionado con el matrimonio—, si es muy llorado por la novia o la joven viuda, si ha sido avaro o si ha retenido demasiado tiempo a su hija sin permitir que esta se case. Los motivos están relacionados con la idea del amor no alcanzado o frustrado demasiado pronto. La avaricia viene a ser un complemento del hombre que retiene indebidamente a su hija: el avaro se condena y da la casualidad de que con ese condenado suele vivir su hija casadera pero soltera. El desenlace consiste en que el héroe, un joven pobre y socialmente marginado, se casa con la hija del condenado y ahora liberado. Así ocurre con el héroe del cuento de origen español *Juan Oso* o *El joven peludo*.³³ Tamtañamca, personaje del antiguo mito quechua *Aquí empieza el relato*

³² Tomado de García-Rendueles (1979: 604-645 y 765).

³³ Las historias sobre Juan Oso son tomadas por los andinos como cuentos, es decir, ficciones con un fondo de verdad. Mientras que los relatos andinos sobre los condenados manifiestan

de *Pariacaca*, capítulo 3, se parece a ciertos condenados en el sentido de que está enfermo y que será curado (en ese sentido, liberado) si acepta que su hija se case con un joven perfectamente sano y en pleno ascenso, Huatyacuri. El héroe acaba con la enfermedad y con la presencia dominante del dios enfermo, y ahora suegro suyo.

Los andinos de hoy no tienen un culto y unas creencias sobre los antepasados tan elaborados como los amazónicos. Para estos, el antepasado es un protector, un iniciador, el que da una cualidad y hasta personalidad especial a su iniciado. De alguna manera, los vivientes son los antepasados que han vuelto a la vida. Como hemos visto en *La candela jergón* (al principio de este capítulo 7), en el mito sobre la amante del zorro (capítulo 6) y en el mito sobre el hijo del gusano Cuntan (capítulo 2), hay cierta idea de reencarnación. Los andinos, que tienen un catolicismo popular y propio, solo creen en el Juicio Final y en la resurrección de las almas. Esto no les impide creer en los condenados, en las almas en pena y en las visitas ceremoniosas de las almas de los muertos a los vivos que ocurren el día de Todos los Santos; también en las apariciones de los muertos recientes, en la animación de los huesos del cementerio y en la idea de que el antepasado no inicia ni protege. Sin embargo, la devoción a un alma, sea la de un pariente o no, ayuda a los devotos. Al menos, es lo que cuenta una narración quechua de Cajamarca:

Los viajeros (quechua de Cajamarca)

En este pueblito no habían tantas cositas para comprar. La gente tenía que ir en burros y mulas a traer todas sus cosas.

Un día desos, unos viajeros viajaban y viajaban y lo traían bien cargados a sus animales, y venían descansando y así se tardaron en el camino, pidieron posada y los señores de una casa aceptaron; lo acomodaron sus animales en el potrero y sus cosas junto a los viajeros.

Pero para esto, los que dieron la posada eran ladrones y solo aceptaron con el interés de robarles sus animales.

una creencia, son tomados como casos que han ocurrido o «que dicen que han ocurrido». Sobre condenados y Juan Oso, ver Arguedas (1961) y Morote Best (1988).

Cuando ya sintieron que los viajeros estaban dormidos, los ladrones salieron despacito a robar las mulas, pero al querer entrar al potrero, vieron alrededor una cantidad de gente con palos y látigos que les gritaban «¡Ladrones! ¡Ladrones!», y por más que quisieran entrar no pudieron porque recibían palos y latigazos.

Cuando se vieron perdidos, decidieron avisar a los dueños [es decir, a los viajeros, dueños de los animales], engañándoles que habían escuchado ruido y al salir habían visto a unos hombres queriendo robar sus animales, pero que bastante gente lo defendía. Pero los dueños no se sorprendieron y les contestaron «Nosotros dormimos tranquilos porque somos devotos de las Almitas y ellas nos cuidan a nosotros y a nuestros animales y cosas. Así que no nos preocupamos porque nos cuidan muy bien».

Así cogieron sus cosas, alistaron sus mulas y siguieron su camino confiando en las almitas.

(Proyecto Enciclopedia Campesina. *Los seres del más acá*. Lima: Proyecto Enciclopedia Campesina, 1988, pp. 3-14. El texto reproduce la narración que fue contada en castellano).

Las creencias y prácticas católicas populares sobre la devoción a las almas constituyen un conjunto variado y rico. Hay almas que se consideran milagrosas y cuya devoción reúne a la gente de una región o de unos oficios. Las almas más corrientes reciben la devoción de algunos descendientes suyos. Si bien no hacen verdaderos milagros, pueden brindar algunos servicios a sus devotos. Probablemente, es el caso del relato cajamarquino que acabamos de leer.³⁴

³⁴ Entre la creencia en esas almas familiares, sus devociones y favores, y el culto a los antepasados y su influencia en la vida, hay diferencias y similitudes: la primera se enmarca, repetimos, en el catolicismo popular, y el segundo es de tradición india amazónica. Ambos tienen en común la idea de que el buen entendimiento con los antepasados beneficia a los vivos y a los muertos. El culto a los antepasados es parte medular de la religiosidad amazónica; en cambio, la devoción a las almitas de los parientes no juega un papel central en el catolicismo andino. Las almitas milagrosas pueden ser cruciales en la vida de un individuo, pero para el conjunto de la sociedad andina, son creencias marginales al credo católico. Aunque un alma milagrosa pueda dar lugar a asociaciones y asambleas, su devoción es como la que se

En resumen, podemos concluir que los sentimientos humanos, el amor logrado o no alcanzado y el buen entendimiento que en vida se tenga con los muertos influyen en el destino que lo espera a uno en el más allá. Esos sentimientos y situaciones se plasman en la pareja y en el matrimonio, en su buen estado o frustración. Si se quiere tener un buen destino en el más allá, hay que vivir en pareja, formando una familia armónica. Finalmente, la familia debe atender a sus muertos para lograr su protección y alcanzar la prosperidad; y así, estos se convertirán en antepasados y no en nubes que se disipan en el cielo.

Amar a alguien más allá de la muerte es una idea o un sentimiento conmovedor. A ninguna persona, de donde sea y con la instrucción que tenga, ha de extrañarle la aspiración a que el amor se sobreponga a la muerte. La literatura universal la recoge, y la andina y amazónica no son la excepción. El culto a los antepasados parece ser una de las formas más básicas de la religión. Las almitas protectoras pertenecen a la tradición católica y no se trata de una creencia reñida con las concepciones sobre el más allá de prosapia más indígena; lo mismo ocurre con la creencia en los condenados en vida. Porque amar más allá de la muerte, venerar a los que nos engendraron, son aspiraciones comunes a la humanidad.

tiene a un santo particular, es un asunto básicamente privado e individual. Socialmente, el santo patrón de un pueblo es mucho más importante que las preferencias individuales hacia tal santo o almita milagrosa o, simplemente, pariente fallecido.

CAPÍTULO 8

La pasión es necesaria

El tema de la iniciación, de la primera aventura amorosa, fue el punto de partida que nos ha llevado a tratar narraciones de distintos pueblos sobre asuntos diferentes pero que versan sobre las relaciones de pareja. Para terminar, volvamos al punto de partida: los dos cuentos andinos, *La amante de la culebra* y *La amante del cóndor*. Ambos animales no son unos burladores sino que cumplen una función esencial: hacer que una joven se convierta en mujer. Veamos algunas variantes del tema y de la función del animal enamorado.

En Cajatambo, sierra norte de Lima, encontramos una variante del primer cuento: *La esposa de la serpiente*. El texto fue sin duda escrito en castellano y es posible que no haya sido recogido en el quechua del lugar. Tiene un estilo adornado y es muy largo. Hemos hecho un resumen pero tratando de conservar el estilo original, al menos en algunos de los parlamentos:

La esposa de la serpiente (quechua de Cajatambo)

Una joven pastora vivía sola en un lugar solitario y en una lejana choza. Su familia vivía cómodamente en el pueblo mientras ella cuidaba el ganado.

Cierta vez se le presentó una serpiente grande y muy hermosa. La muchacha gritó de espanto. La serpiente le dijo para calmarla: «Oye niña, no grites. No te voy a hacer ningún daño. Desde este momento seremos buenos amigos. Me he acercado a tu choza a contarte unas cositas que a la fecha ignoras». La muchacha, al verse rodeada por el animal, respondió: «Estoy dispuesta a escucharte si no me haces daño».

La culebra ingresó al centro de la choza. Se enroscó y le contó la siguiente historia: en tiempos remotos, había unos reyes y reinas que vivían en la opulencia. Dios castigó su arrogancia y avaricia y los transformó en diferentes seres: sapos, aves, serpientes. Así, toda esa gente rica y poderosa desapareció o perdió

su poder; quedaron encantados sin poder ser liberados. Uno de esos reyes era él, la fuerte culebra que le estaba hablando. Había venido a refugiarse en la choza para ver si la muchacha podía liberarlo. Que si ella lo lograba, él volvería a ser rey y su palacio reaparecería con todo su esplendor.

La muchacha pensó que si ella liberaba al encantado, él la tomaría como esposa y sería rica y poderosa. Así habló a la culebra:

—Es lamentable que siendo rey, ahora sufras tan cruel castigo ¿En qué consiste ese encanto y cómo se puede romper?

—Muy sencillo, mi querida joven, con todo el poder de tu alma y de tu hermosura, con la sacrosanta fuerza de tu amor, puedes romper este encanto. Depende de ti... un poco de esfuerzo... un poco de decisión y se habrán realizado nuestros anhelos. Solo tú puedes hacerlo, no hay otra mujer que pueda sustituirte. ¿Sabes, querida, qué es lo que falta? Que seas mi esposa.

La muchacha rechazó la propuesta. Mas ante las súplicas de la apuesta culebra y la promesa de convertirla en su reina y dueña de su palacio, terminó aceptándola. Se dieron la palabra de compromiso. A la hora del crepúsculo, ambos duermen. En la noche, el connubio es algo indescriptible. Descansan, ella satisfecha de un amor y un placer jamás sentidos y él, feliz de haber aplacado su instinto carnal. Un ser humano, la hermosa muchacha, yace al lado de un inmundado animal, de un demonio.

Al amanecer de aquella boda, la pastora espera que la serpiente recobre su apariencia original, que se transforme en un elegante caballero, un monarca, y la lleve a su hermoso palacio. Pero es difícil de romper el encanto. Su amante sigue siendo la serpiente. «Es posible que Dios aún no acepte la ofrenda», comenta el amante.

Las relaciones se tornan más entrañables conforme transcurren los días. Así, fue surgiendo entre ellos un amor apasionado, imposible de quebrantar.

La serpiente goza del amor y se nutre de los pechos de su mujer; no de leche sino de sangre. Ella lo atiende con esmero. Todos los días, le prepara exquisitas comidas y de postre, un litro de leche, y todos los días se entregan al amor.

Los padres y otros parientes la visitan de vez en cuando y le llevan víveres. No sospechan nada.

Pasan los días, los meses. Ella sintió que iba a ser madre. Entre lágrimas le dio la noticia. Él le contestó: «No tienes de qué preocuparte. Deberías sentirte orgullosa de tener un hijo de un rey. Será hermoso, elegante y rico, como soy yo». La muchacha le habló de sus temores, de sus padres, de sus hermanos que son malos, de la gente. Ellos se preguntarán cómo una joven sola, sin amigo cono-

cido, aparece embarazada. Moriría de vergüenza. La culebra escuchó atenta y le respondió: «¡Mi querida! Tendrás que soportar todo lo que suceda. Yo te cuido. Y todo aquel que se interese por ti o quiera acercarse a ti, se las verá conmigo». La pastora al verse así, sola, huérfana, en esa inmensa soledad y sin tener otra protección que la serpiente, se resignó. Se vio obligada a complacer los más extraños caprichos de su amante.

Faltaban pocas semanas para el alumbramiento cuando los padres le hicieron una visita. Al ver a su hija pronta a parir, la recriminaron y luego le preguntaron quién era el autor de tal deshonra para denunciarlo ante la justicia. Ella calló y los padres no pudieron arrancarle confesión alguna. Mientras transcurría esta escena, la culebra escuchaba todo desde un hueco, un escondite que los dos amantes habían hecho. Cada vez que venía un pariente de ella, él se escondía en el hueco.

Fatigados, sin poder saber quién era el padre, retornaron a la ciudad. Convocaron a una junta familiar y de parientes. Acuerdan que deberán espiar a la pastora.

Mientras tanto, la culebra salió del escondite y se puso a mamar los pechos de su mujer. Luego, la recriminó. Le dijo que sus padres eran unas pobres bestias, unos ignorantes que no merecen el aprecio de él, un rey encantado pero rey. Ella tampoco valía, que mejor se alejara de su lado. Después de todo, era dueño y señor del ganado y de esos pastizales. Ella, humilde, le suplicó mientras le acariciaba el duro cuerpo escamoso: que ella haría todo lo que él mande, que estaba dispuesta a dar la vida por él. Esta era la promesa que esperaba el astuto animal. Le respondió: «Dices que me quieres y hasta la vida misma me la ofreces. Sea. La próxima vez que vengan tus padres o algún pariente, huye de ellos, no les muestres tu rostro, te escondes en esos cerros. Así evitarás que te castiguen y traten de obligarte a develar nuestro secreto. Si no obedeces mis órdenes, te mataré irremediamente». La joven aceptó de inmediato.

Entretanto, los padres, hermanos y parientes se distribuyeron en grupos, marcharon a la estancia y con sigilo tomaron puntos de vigilancia. Durante días enteros no observaron nada anormal. La pastora salía sola a pacer sus animales y luego entraba sola a la choza. No había nadie más. Es que la culebra no necesitaba salir de la choza. Mientras no estaba la pastora, se ocultaba en el hueco, su escondite.

Al ver que nadie visitaba a la pastora, los parientes hicieron otra junta. Uno de los hermanos de la pastora dijo que quizá ella tenía un pacto con el demonio; tal vez era esa la razón por la que ninguna otra persona entraba a la choza y eso

explicaría el pertinaz silencio de su hermana. Decidieron que entre todos cercarían la choza cuando hubiese una espléndida noche de luna.

Mientras los parientes hacían esos acuerdos y se preparaban a cumplir el plan, la pastora empezó con los dolores del parto. La serpiente la cuidó, la ayudaba como podía, le daba aliento. Entonces, parió una serpiente grande con cabeza humana. Un nuevo demonio nacía en este mundo. Ahora amantaba a dos serpientes, a su amado y al hijo.

Llegó la hermosa noche de luna. La pastora y el amante dormían apacibles. No adivinaban lo que pronto les sucedería. Quince personas armadas rodearon la choza. La serpiente sintió algo y despertó a su mujer. Ella se asomó a la puerta pero no vio nada. Retornó al lecho y conversaron sobre ellos y su hijo, sobre su futuro, sobre cómo harían para continuar juntos y salvar al pequeño. Los hombres armados se aproximaron sigilosos a la choza. Escucharon la voz del marido, una voz de hombre. Sin esperar más, irrumpieron en la choza. Cuál sería su estupor al encontrar a la muchacha abrazada, es decir, enroscada, por su amante, de los pies a la cabeza. Así los sorprendieron, juntos y estrechándose. Los familiares se lanzaron sobre la serpiente. La serpiente era muy fuerte y se defendió. Lucharon, pero doce manos se aferraban a ese cuerpo vigoroso. La mujer lo defendía, a él y al hijo, con uñas y mordiscos, pero eran muchos. Terminaron por dominar a la poderosa culebra. Ahí, lo iban a rematar.

Uno dijo que mejor lo cogían vivo, se lo llevaban al pueblo para someterlo a lo que se merecía. Maniataron a la gran culebra y la condujeron al pueblo junto con la pobre mujer y su monstruoso hijo.

La llegada del prisionero y de su hijo produjo estupor en el pueblo. Querían quemarlos de inmediato. El cura los apaciguó. Envío pregones para que todo el pueblo rezara.

Por orden del cura, condujeron a la iglesia al monstruo y a su familia. Tenía la intención de conjurarlos y saber la verdad, si era una serpiente o un demonio bajo la piel de la serpiente. Cuando estaban por llegar a la iglesia, la enorme serpiente empezó a retorcerse y a suplicar a sus captores: «Soy el demonio. No pueden hacerme nada. Pero no quiero que sufra mi hijo. Él es en parte como yo, animal, pero también es humano». No le hicieron caso y lo introdujeron en la iglesia. Cuando el cura se aproximaba con un crucifijo y agua bendita al vigoroso prisionero, este estalló. Su cuerpo destrozado manchó la iglesia y dejó un olor a azufre.

La pastora, al ver el terrible fin de su marido, se lanzó a los pies del cura, le pidió perdón y le dijo que su amante era un malvado, que la había engañado.

El cura pidió que le traigan a la criatura medio serpiente. Lo conjura. El pequeño demonio lanzó un fuerte rugido. Luego el cura hizo una misa. Todos rezaron para que el alma de la pastora fuese salvada. Al rato, el pequeño roncaba de hambre. La madre corrió hacia su hijo y le dio de su pecho delante de todo el mundo. Los feligreses espantados quisieron quemar a madre e hijo. El cura los calmó.

En eso, apareció el gobernador del pueblo y exigió al cura que le entregase a la criatura monstruosa. La condujeron a la plaza, donde habían prendido una fogata. La criatura fue echada al fuego. Un ser invisible, su padre, trataba de apagar las llamas pero no lo logró. El chico chillaba y se retorció de dolor. Terminó hecho carbón. El gobernador ordenó que se recogiesen las cenizas y las arrojasen a un abismo.

Al ver el fin de su hijo, la madre huyó del pueblo. Fueron tras ella. Entonces se le presentó el demonio, su marido, en forma de serpiente: «Detente infiel. No has tenido el valor de cumplir tu promesa. Has permitido que maten a mi hijo y ahora huyes como una ladina a guarecerte en una cueva. El tiempo se te acaba; dime: ¿escoges la vida o la muerte?». La mujer, desesperada, contestó que prefería la muerte. Entonces se abrió un profundo abismo: «Allá abajo está mi palacio, allá está mi hijo y estoy yo. Cumple tu promesa. Te persiguen, ¡arrójate!». Y la joven se lanzó al abismo, al Infierno. El gobernador y los alguaciles presenciaron la terrible escena.

(Este texto es un resumen del cuento del mismo nombre, tomado de Híjar Soto, Amador. *Folklore de las tres regiones*. Lima, sin datos de casa editora, 1964, pp. 151-159).

Este cuento de Cajatambo, al igual que *La amante de la culebra* y *La amante del cóndor*, trata de una joven solitaria que se deja seducir por un animal de aspecto más o menos humano. En los tres se trata de la iniciación sexual de una muchacha. A diferencia de los dos primeros, el de Cajatambo trata de una iniciación frustrada desde la perspectiva de la sociedad humana: al final, ella no se logra como mujer y es arrastrada al mundo de la serpiente. Hemos visto en el capítulo 5 varios relatos amazónicos en que la joven iniciada lo es pero para el mundo de los otros, los animales, la naturaleza salvaje. En el relato de Cajatambo, gana el demonio.

Este cuento combina el tema de la iniciación con la naturaleza con el tema de la tradición católica del contrato con el diablo: riqueza, placeres terrenos, y al final el alma y el cuerpo para los infiernos. La culebra no es una

metáfora de los amores iniciales, silvestres, aunque algo de eso pueda tener; es una personificación del demonio. En efecto, los amores empiezan como en la realidad y en los dos cuentos del primer capítulo: una moza tiene una aventura y se prenda de un desconocido. De alguna manera, todo joven es un desconocido para una doncella. Se resiste a que destruyan ese amor salvaje, mas ha de suceder así para que ella se convierta en mujer. Muere la pasión salvaje, nace el amor maduro. Muere el animal, nace el hombre adulto. La iniciación de la joven de Cajatambo no se logra; o se logra para la bestia. Si bien la gente del pueblo se libera del diablo culebra y de su criatura, pierden a la muchacha para siempre. Esta es también la historia de un pacto con el diablo.

En la misma colección de Amador Híjar Soto, hay una narración que viene a ser una variante de *La esposa de la serpiente*. Una solitaria pastora vende su alma y su cuerpo por las promesas de riqueza y de poder; también por la pasión, el placer sexual y la atracción irresistible que despierta en ella el amante. El diablo no se presenta bajo la forma de una culebra sino de un cura. En las dos variantes del cuento de la amante del diablo, el tema de la iniciación frustrada se combina entonces, y sin tropiezos, con el pacto con el maligno. Se ha trocado la naturaleza por el infierno.

Señalemos los rasgos principales comunes o equivalentes de estos tres cuentos —el de la culebra y el cóndor del primer capítulo y el de la serpiente o cura diabólicos— y de otros que tratan el tema de la pasión salvaje o iniciación por medio de la naturaleza o equivalentes:

1. La pastora se prenda de un hermoso desconocido. No es un humano.
2. Los amores son furtivos. Unas veces en los altos pastizales, en la montaña; otras en la casa de la amante.
3. Los problemas para la singular pareja empiezan cuando ella sale embarazada. 3a: Esos problemas son precedidos por la distancia o el espanto que siente la joven al sentirse en un lugar extraño o por la apariencia del propio extraño. Este punto puede presentarse al final de 1. 3b. O bien son precedidos por las dificultades que tiene la chica con la comida que le ofrece su amante. 3a

y 3b son obstáculos que la pareja supera a veces. El embarazo, en cambio, marca el inicio del fin de la aventura.

4. Se niega a decir a los suyos quién es el padre.
5. En el pueblo, los padres descubren o suponen quién es el padre: una serpiente, un demonio; o bien un picaflor revela que el padre es el cóndor.
6. Los padres, con la ayuda del adivino, la gente o la junta de parientes, planean acabar con el amante bestia; o el picaflor les instruye sobre cómo hacerlo.
7. Matan al amante. 7a. La joven lo defiende. 7b. Pare entonces, o lo hizo antes, a una o unas criaturas singulares. 7c. El amante muere trozado, hervido o reventado.
8. Luego de la aventura, la joven es ahora mujer y se casa o vive feliz con los suyos. 8a. O bien la joven no se logra y es definitivamente ganada por la bestia.¹

Un cuento aimara, *Kunturi, pastora y la gola Luli*, tiene un programa similar:

1. Una pastora inocente se prenda de un agradable mozo desconocido.
2. Los amores furtivos tienen como escenario la cima de una gran cumbre, el nido del cóndor jefe de todos los cóndores.
- 3b. Empiezan las dificultades: al comienzo, la comida para la chica no es la apropiada. El obstáculo es superado.
- 7b. La mujer tiene un hijo emplumado.
- 5-6. Un picaflor revela a los padres lo que le ha ocurrido a su hija. Libera a la joven y a su pequeño; los entrega a sus padres. (Larga digresión sobre una reunión de aves convocada por el cóndor con el fin de averiguar el paradero de su esposa e hijo. Este episodio es seguido por una persecución infructuosa del cóndor contra el picaflor).

¹ Este programa se ajusta a otras narraciones que vimos en los capítulos anteriores, como las de la amante del jaguar y del gusano.

7. El cóndor es hervido y aporreado pero se salva. Por eso hoy tiene el pescuezo morado. 7a. La joven no defiende a su amante; al contrario, lo insulta.
8. (La joven madre y su pequeño se quedan a vivir en la casa de sus padres).

(Tomado de Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 45-55).

El final del cóndor es una suerte de resurrección. La resurrección del amante está sugerida en varios otros textos que hemos revisado: de la sangre del amante jaguar se forman los felinos, muchos de los cuales logran escapar; el gusano amante muere pero su hijo se transforma en antepasado de los hombres; el amante diabólico reaparece al final bajo el aspecto que conquistó a la pastora. El cóndor de *Kunturi, pastora y la gola Luli* escapa de la muerte y, al parecer, su hijo también se salva.

El cuento *Otra fábula de pastora, kunturi y picaflor*, de la misma colección que el anterior y con un programa similar al enumerado al comienzo de este capítulo, termina cuando el picaflor, luego de liberar a la amante, escapa de la persecución del cóndor. El picaflor echó al cóndor polvo picante en los ojos y así pudo salvarse. El amante animal no es cocinado ni se salva luego de ser medio sancochado, solo sufre una comezón en los ojos. Por cierto, también pierde a su amada pastora (Franco Inojosa 1975: 79-83). Solo en estos dos cuentos el cóndor tiene un castigo. En los demás cuentos de la colección mencionada, el personaje del cóndor aparece cumpliendo distintas funciones. Los cuentos responden a otros programas. En ellos, el cóndor aparece como el vencedor; es el jefe de todas las aves o de los cóndores; es varonil, hermoso, elegante, prudente, castiga la soberbia y los descuidos del marido o de la familia hacia la esposa. En los cuentos sobre la amante del cóndor, el picaflor simple le gana; en estos otros, el contendor es el zorro, que es astuto y siempre es vencido por su rival el cóndor. Veamos algunos de estos cuentos en los que el cóndor no es tanto el amante salvaje cuanto un justiciero.

La novia raptada por Kunturi (aimara)

Celébrase [un] matrimonio en el campo. Se baila, se bebe chicha en mucha cantidad. En la danza todo el gentío de la boda es una sola porción humana que se mueve como masa de agua al compás de música aerófona y de percusión. En medio de los fiestantes destacan por sus trajes, por sus personalísimas características, Mallku Kunturi [el jefe cóndor] y Zorro.

Zorro, previo consentimiento de los mayores de la fiesta, se pone a bailar con la novia, con tal desprendimiento, tal desfachatez, que raya en [la insolencia] lisura. Kunturi observa cómo el bocón con la pareja hace piruetas, saltos, requiebros, cuanto guíño y picardía se le ocurre.

Mallku Kunturi, apenas deja de bailar Zorro consentido, toma a la novia de pareja. Danza con dominio único, con tal maestría que impone su figura sobre la de toda la concurrencia. Demuestra que es un danzarín experimentado; su traje negro y blanco, su gola blanca, el gorro rojo que remata en pequeñas borlas, le da prestancia admirable.

Zorro queda deshecho, como apachurrado por el granizo al ver que el rey de las alturas azules concentra todas las atenciones, todas las miradas; impone silencio. Ante la sorpresa del gentío, Mallku Kunturi levanta el vuelo llevándose sobre sus potentes espaldas a la novia y desaparece en los dombos de añil de la lejanía. La concurrencia queda atónita como peña, ante el rapto de la novia.

Hoy, cuando se celebra un matrimonio en el campo, los padres de los novios toman las mayores precauciones posibles, ante la presencia de visitantes, temerosos de que se lleven a la novia.

Cóndor y Zorro se habían convertido en hombres para estar en la fiesta.

(Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 145-146. El texto es igual al original; solo hemos hecho unos mínimos cambios en la puntuación; los corchetes contienen algunas aclaraciones nuestras)

Este breve cuento tiene una moraleja que aclara su sentido: hay que cuidar a la novia en la boda, en especial, de los invitados forasteros. En otro relato, *Kunturi y la mujer del zorro*, el cóndor castiga al zorro por fanfarrón:

Kunturi y la mujer del Zorro (aimara)

El Zorro vivía feliz con su mujer en el país de los zorros. Comentaba a todos de su felicidad conyugal. El Cóndor, que todo lo ve desde la altura, supo del comportamiento del Zorro.

El Cóndor se presenta en el cubil del Zorro sabiendo que el marido está ausente. La mujer lo recibe atenta pues está impresionada por la prestancia de esa alta autoridad. El Cóndor la felicita por sus virtudes y, acto seguido, la carga sobre sus espaldas y vuela con ella hasta su nido.

El Zorro llora su desdicha. Busca a su mujer y entonces el Cóndor lo hace caer desde lo alto. Así murió el marido vanidoso, reventado.

(Resumen nuestro a partir del texto correspondiente en Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymaras*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 129-131).

El texto no dice si la mujer del zorro se quedó a convivir para siempre con el cóndor. Es posible, pues en ningún cuento se dice que el cóndor devuelva a su amante a los suyos; a no ser que se la arrebaten, cosa que logra el picaflor.

En otro cuento, siempre de la misma colección, el castigador es la culebra:

Culebra y amantes fugitivos (aimara)

Una pareja, marido y mujer, se van de la casa de sus padres por los malos tratos que les dan.

En la noche del día de la partida dolorosa, pernoctan en un galpón.

Cansados como están, pronto toman el sueño.

La mujer, al rato, siente que una mano le toma la cara tratando de acariciarla exclamando extrañamente: furr!... Sobresaltada, despierta a su marido y la pareja logra escapar a otro galpón cercano; ahí se acomodan. Como siempre, el marido se duerme de inmediato en tanto que la mujer, nerviosa como está, se pone toda oídos a la noche. Otra vez siente que le tocan el cuerpo exclamando: herr!... Por tercera vez fugitivos, se acomodan en un canchón de pircas de piedras. El marido se duerme como en anteriores veces, mas la mujer, sobresaltada de que la persiguen, no concilia el sueño.

En su vigilia, ve temblorosa que se le acerca un joven alto, delgado, de traje raro a rayas y rombos blanquinegros, de magnífica presencia, de ojos redondos

centellantes, que entre broma y amor le dice: «Qué dormilón se ha buscado para marido, que así la vida de hogar será de eterno sueño».

Luego de declararse enamorado, concluye convincente que se irán a su casa; que tiene chacras, ganado y cuanta cosa. Que viviendo juntos harán un hogar feliz. Al ver que la mujer le escucha atenta, condescendiente, la toma de la mano diciéndole: «Partamos inmediatamente, antes que tu dormilón despierte».

La nueva pareja, a hurtadillas, se va apresurada dejando dormido al dormilón. Apenas llegan a la casa prometida, el joven se convierte en culebra para desengaño fatal de la mujer.

(Tomado de Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymaras*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 39-40).

En este cuento, como en *La novia raptada por Kunturi*, la sociedad humana —los familiares o el novio— pierden a la mujer porque la descuidaron. La falta hacia la esposa entraña una renuncia a ese valor. La consecuencia es una transferencia del objeto valor, la naturaleza toma lo que la sociedad desdeña.

Este cuento sobre el mal marido se asemeja a los que vimos en el capítulo 4: un mal cazador no puede ser un buen esposo y por eso su mujer es robada por el jaguar. Si el marido falla, está ausente demasiado tiempo o no satisface a su mujer, la fiera vuelve y se inicia nuevamente una pasión salvaje. Es el caso también de algunos de los cuentos del capítulo 2 sobre las amantes del gusano.

En los otros dos cuentos aimara que siguen, el cóndor no es el iniciador bestial que al final muere. En el primero, actúa como un enamorado salvaje; luego actúa como un marido celoso, es decir, como cualquier marido humano. En el segundo, el cóndor es un padre que cuida a su hija. La hija, como toda muchacha, se enamora de un simple pastor; pero para los cóndores, un zagal es el equivalente de un cóndor para los padres de una pastora humana:

El castigo a las pretensiones del Zorro(aimara)

Mallku Kunturi se enamora apasionadamente de la zagala que pasta su hato de auquénidos en el *bofedal* de la encañada, no lejos de su casa.

Zorro, que ve las escenas de amor de Kunturi y la zagala, creyéndose con iguales derechos, también enamora a la pastora, aunque inútilmente, a hurtadillas del Ave Mayor.

Mallku Kunturi, a fuerza de constancia, consigue ser correspondido por la bella humana para, en un día de pastoreo, cargársela sobre sus potentes espaldas en feliz vuelo al nidal.

Zorro, que está tras los pasos de Kunturi y la zagala, viendo que la hermosa joven vive contenta en el nido del breñal, se le presenta un buen día de improviso, aprovechando la ausencia del ave. Le habla rendidamente de su pasión como él solo sabe hacerlo, pero es rechazado en sus pretensiones. Entonces, el carnicero le dice sentencioso que desde la altura donde vive jamás volverá a estar con su familia; en tanto, si se va con él, desde su cubil, que queda no a mucha distancia de su casa, bien puede estar las veces que quiera con los suyos. Además, él puede ayudarla en el pastoreo porque bien conoce a los rumiantes. Kunturi es malo, es malvado, sanguinario como nadie, le dice, que seguro pronto ha de comerla, que para eso la ha traído de la encañada prometiéndole amor. Huir del rapaz es salvar la vida, salvarse de ser presa inexorable. Que él está para salvarla.

En eso se presenta, para desgracia de Zorro, Kunturi con trozos de carne fresca entre sus garras. Al hallar a Zorro en su nido importunando a su bella zagala, le increpa ofendido.

—¿Qué haces aquí, alimaña maldita? ¿Qué haces en mi nido, mal agüero fermentido?

La ira y la cólera de Mallku se muestran fatales para el bocón.

El raboso, para disimular su malhadada intención, responde tretoso [tretero]:

—Mallku Kunturi, he venido solamente a felicitarte por tu nuevo hogar que todo el mundo comenta allá abajo de modo favorable.

—Raboso mísero, te conozco tanto como nadie, tanto, que tus tretas no tienen valor ninguno para mí. Sal de mi nido sagrado. ¡Sal!

El zorro reacciona apasionado jugándose un riesgoso albur, y sacando valor de último instante, responde decidido:

—No me voy de tu nido si no me llevo a mi bella zagala.

Mallku Kunturi, indignado, de un empujón lo pone fuera del nido respondiendo así a la intimación atrevida e insolente. Ya fuera, lo toma con el potente pico por el pellejo del pescuezo, con las garras aceradas de la grupa, y parte en vuelo llevándose en peso al intruso tretoso [tretero] por el espacio, desde cuya altura la Tierra se divisa distante; luego de un fuerte sacudón suelta al rapazuelo, y vuelve junto a la hermosa pastora.

Zorro, arrojado desde lo alto, dando vueltas ridículas como cualquier cosa despreciable, cae a la Tierra despedazado.

(Tomado de Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymaras*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 129-131).

En esta historia, el cóndor es un buen enamorado que logra hacer pareja con la zagala. Es una pareja feliz. No cabe, entonces, un retorno a la aventura salvaje. El zorro, candidato a amante, es castigado por el buen y enérgico marido, el cóndor. El retorno a la pasión salvaje solo es posible cuando hay fallas en las relaciones entre esposos. Un cóndor marido no es lo mismo que un cóndor, una culebra o un zorro amante.

Hemos visto al cóndor de iniciador salvaje o de amante cuando el marido no se comporta como es debido (en *La novia raptada por Kunturi, Kunturi y la mujer del zorro*) o a la culebra haciendo ese papel (*Culebra y amantes fugitivos*). Luego, el cóndor es el esposo que hace respetar a su mujer. En este otro cuento aimara, el cóndor es un padre que cuida celosamente a su hija, pastora y casadera:

Chshullumpi (aimara)

No a mucha distancia del lago Titicaca, hacia la cordillera occidental, formó su hogar un Mallku de la región andina.

El hogar tiene una sola hija muy bella; por ser bella e hija sola es engreída hasta exigir halagos diarios.

Con el tiempo que ovilla su camino de días y noches, la unigénita llega a la plenitud juvenil, y con la juventud, el amor en potencia. Pero la joven zagala, por su belleza, es diosa que no acepta ritos ni holocaustos de amor.

Los padres la cuidan esmeradamente por ver en ella la continuidad de su gobierno y la posibilidad de un matrimonio digno.

La unigénita hermosa lleva traje azul oscuro tornasol, flor roja en la cabellera negra. Es toda gracia femenil. Cuando camina lo hace con movimientos armónicos, tanto, que las gentes de la comarca, al verla, dicen que la hija de Mallku es flor que camina. Ella es buena pastora; quiere mucho a sus lanares auquénidos. En el redil o en el pastizal acaricia a las crías pequeñas acunándolas con cariño maternal como a criaturas familiares. ¡Qué contento vive Mallku aimara con su hermosa hija!

Tanta belleza, tanta gracia en la hija de Mallku, hace germinar el amor en un pastor de otra comarca. Y una tarde, cuando vuelve del pastoreo a la casa, la

madre halla rara a su hija. Ve con sorpresa dolorosa que la beldad ha cedido al amor. Entonces los padres se ponen al acecho para saber quién es ese feliz hombre que merece el corazón de su amada hija. Desgraciadamente para ellos, la hija amaba a un sencillo zagal ajeno su comarca, ajeno a su estirpe. Hecha basura las esperanzas de los viejos progenitores, que el viento del desengaño les juega sádico, Mallku y su mujer van a la montaña mayor a pedirle a Inoquen —Creador— que castigue a su hija por destruir la progenie. Inoquen atiende las quejas de los desilusionados padres y castiga a la bella transgresora convirtiéndola en Chshullumpi, ave fluvial palmípeda. Hoy, la Chshullumpi de la fábula vive en los ríos soledosos del Altiplano; huraña siempre, mostrando en forma pequeña su plumaje azul oscuro y roja su pequeña cresta. Nunca se le ve en pareja ni junto a sus pollos, nadie sabe dónde incuba.

(Tomado de Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 133-134).

La pastora cóndor se enamora de alguien que no es de su especie, un zagal humano. A diferencia de la mayoría de los relatos que hemos revisado, el castigado no es el pretendiente animal sino la protagonista, la hija del cóndor. El castigo es terrible: se convierte en un ave que no tiene pareja ni se la ve con sus crías, ni se sabe dónde incuba.

Unas conclusiones de este capítulo, también de los anteriores:

Apasionarse por otro muy distinto es transformador. La pasión prepara o frustra al protagonista; lo hace persona adulta e integrada a la sociedad o lo pierde. Funciona como rito de iniciación; también surge cuando el protagonista tiene dificultades o carencias en cuanto al matrimonio y la vida social.

La pasión salvaje muere y debe dar paso al amor adulto. El antiguo amante bestial desaparece y, de cierta manera, renace en un esposo. La persona humana, para ser adulta, previamente deberá *casarse con la naturaleza*, identificarse con ella. Todos nos iniciamos con unas aventuras y pasiones más o menos furtivas; estas maduran y mueren para ser reemplazadas por el amor sosegado del matrimonio.

Algo similar ocurre con los animales. Para que una especie llegue a ser lo que es, antes debió ser humana o se inició como tal. Los animales son ex hombres y los humanos ex animales. Esas que fueron mudanzas en el inicio de los tiempos, en cierta manera se repiten en cada individuo humano; para ser como los demás, hay que ser primero muy distinto, apasionarse por un animal o un demonio. Lo que ocurre con los hombres ocurre con las demás especies animales: para que ese solitario pato, *chshullumpi*, llegue a ser tal, primero fue pastora de la clase de los cóndores y amó a un zagal de la clase de los humanos. La pastora, para ser mujer y madre, tuvo que convivir primero con un cóndor, ser como un cóndor, habitar en un nido de las altas cumbres; y un cóndor tuvo primero que amar a una humana para luego convertirse en un buen marido de la misma humana. Un muchacho, antes de tener mujer y «conversar» con ella, como dice el gracioso eufemismo amazónico, tuvo primero que «conversar» en la soledad de su lecho. Fue una soledad relativa; en verdad, era iniciado por una hembra gusano; a sus ojos o imaginación, él tenía a una bella y secreta amante mujer. Para que un felino hembra llegue a la plenitud, antes tuvo que ser humana y amar a uno de esa especie; es el caso de aquellas mujeres que los prefieren bestias: terminan integradas al mundo de la especie de su preferencia, y para ello, antes fueron mujeres o mozas entre los hombres. Hombres y animales nos necesitamos. Entre las especies hay seducción, pasión, muerte. Es el precio para que haya amor al interior de cada especie y para que la vida se renueve.

Epílogo

Tratar de entender el cuento *La amante de la culebra* nos llevó a emprender un largo recorrido. Una historia recordaba otra y aclaraba un aspecto y abría otras incógnitas. El libro empieza con esa narración y su cotejo con otras, que también tratan sobre los amores bestiales. El examen de los primeros relatos sugería que la pasión animal es una etapa necesaria y que precede al matrimonio normal y con él, a la vida adulta. A medida que presentamos más de estos relatos, advertimos una dimensión mítica en ellos: con la iniciación y la madurez individual se inicia y madura la sociedad entera. Es un cambio que se opera saldando diferencias con la naturaleza e invirtiendo las mutuas relaciones de dominio y dependencia. Mientras el joven no se inicia, la naturaleza come gente; luego que el joven convive con un animal, se vuelve hombre y está apto para casarse. Entonces, la sociedad podrá comer a los animales que antes la comían. La insatisfacción por falta de matrimonio o por defecto de este motiva también unas pasiones bestiales que suelen tener consecuencias nefastas para la humanidad. Otras narraciones explican que la infidelidad femenina puede ser un mal necesario: gracias al adulterio, el mundo cambia, hay venganza y resurrección; o bien los individuos pierden la capacidad de renacer pero la sociedad gana algunas cualidades. Luego revisamos una historia que muestra los beneficios que se alcanzan después de la muerte si uno vive en buena convivencia formando una pareja humana. En la medida en que un matrimonio sea armonioso, tendrá un destino feliz en el más allá. Quien no logra casarse o es infeliz en el matrimonio, o su muerte es demasiado llorada, o por lo contrario es olvidado demasiado pronto, después de la muerte tendrá un destino terrible. Los muertos vengados y las almas recordadas son benefactores; de lo contrario, pueden ser nocivos. Al final, retomamos los relatos *La amante de la serpiente* y *La amante del cóndor*,

los cotejamos con variantes de estos y presentamos unos cuentos que complementan y aclaran el asunto de esos dos primeros: el tema de la pasión.

El que la pareja, su composición y accidentes, tengan consecuencias cósmicas es algo que demuestra ampliamente Lévi-Strauss en sus *Mitológicas* (1964, 1967, 1968, 1971, 1985). A medida que avanzábamos en nuestra investigación, recordábamos esa tesis de nuestro viejo maestro. Ella se refería al conjunto de mitos de la América meridional. Nosotros partimos de un área de esta región que Lévi-Strauss no trata, la andina. No ha sido el propósito de este libro demostrar la tesis del maestro, que ya estaba probada. Simplemente, corrobora nuestro trabajo. El parentesco andino y los amazónico occidentales tienen sistemas centrados en la alianza matrimonial y no en la filiación, como es el parentesco español e hispanoamericano. Este hecho hace más comprensible lo que sostiene Lévi-Strauss para los mitos y concuerda con los importantes papeles que juega la pareja en las narraciones andinas y amazónicas que hemos expuesto.

Todo se juega en la pareja. La realización personal, el éxito social, el destino en el más allá. El cosmos y su historia son el resultado de lo que hicieron unas familias míticas pero también son el reflejo de las familias concretas, cotidianas. Un fracaso matrimonial es vivido como un fracaso para la sociedad local. La pareja y la familia nuclear son el centro de la sociedad y del cosmos. Esto se desprende de la observación directa de los pueblos andinos y de los amazónico occidentales; también del estudio de los sistemas de parentesco y de la tradición oral. Este libro examinó algunos de los múltiples aspectos de la función de la pareja por la vía indirecta pero segura de los cuentos y mitos, esa manera de pensar y de expresarse enraizada y pertinaz de estos y de todos los pueblos.

Cuentos y mitos presentados en este libro

Esta lista contiene los textos narrativos que reproducimos y comentamos en el libro. El título de cada relato no corresponde siempre al original.

1. «La amante de la culebra» (quechua del Cuzco). Arguedas, José María. *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Editorial Huascarán, 1949, pp. 95-104. Lira, Jorge A. *Cuentos del Alto Urubamba*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1990. En el libro: capítulo 1.
2. «La amante del Cóndor» (quechua del Cuzco). Arguedas, José María. *Canciones y cuentos del pueblo quechua*. Lima: Editorial Huascarán, 1949, pp. 131-144. La versión en quechua fue publicada por Lira, Jorge A. *Cuentos del Alto Urubamba*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas, 1990. En el libro: capítulo 1.
3. «La amante del gusano Nampich» (jíbaro aguaruna). García-Rendueles, Manuel. «*Duik Múnn...*» *Universo mítico de los aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979, tomo I, pp. 450-456. En el libro: capítulo 2.
4. «La amante del gusano Nampich» (jíbaro aguaruna). Akuts Nugkai, Timías y Jeanne Grover (recopiladores). *Historia aguaruna. Primera etapa*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1977, tomo II, pp. 131-134. En el libro: capítulo 2.
5. «La mujer y el gusano Waga» (dos versiones, jíbaro aguaruna). García-Rendueles, Manuel. «*Duik Múnn...*» *Universo mítico de los aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979, tomo I, pp. 443-455. En el libro: capítulo 2.

6. «Una mujer que el gusano de yuca embarazó» (quechua del Pastaza). Waters, Anna-Lau y otros. *Yaya rukunchikunapa kwintashkakuna kwintukuna. Cuentos folklóricos de los quechua del Pastaza*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1998, pp. 139-141. En el libro: capítulo 2.
7. «El gusano Cuntan hace crecer rápido la yuca» (cahuapana chayahuita). García Tomás, María Dolores. *Buscando nuestras raíces*. Lima: Centro Amazónico de Antropología Aplicada Práctica, 2000, tomo VI, pp. 154-162. En el libro: capítulo 2.
8. «Huanqueñan amigo» (cahuapana chayahuita). García Tomás, María Dolores. *Buscando nuestras raíces*. Lima: Centro Amazónico de Antropología Aplicada Práctica, 2000, tomo VI, p. 182. En el libro: capítulo 2.
9. «La muchacha y el pájaro Satotore» («arahuaca ashéninca»). Anderson W, Ronald Jaime. *Cuentos folklóricos de los ashéninca*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1986, tomo III, pp. 114-117. En el libro: capítulo 2.
10. «La amante de la mosca Shinki» (quechua de San Martín). Tuanama, Filemón y otros. *Aku parlanakuyypachi, cuentos folklóricos de los quechuas de San Martín*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1981, pp. 1-3 y 63-64. En el libro: capítulo 2.
11. «El hijo del gusano Xaco» (dos versiones, pano capanahua). Loos Hall, Betty y Loos, Eugene E. *Textos capanahua*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1980, pp. 10-33 y 70-91. En el libro: capítulo 2.
12. «La larva Suri se casó con una señorita» (quechua de San Martín). Tuanama, Filemón y otros. *Aku parlankuyypachi, cuentos folklóricos de los quechuas de San Martín*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1981, pp. 4 y 64-65. En el libro: capítulo 2.

13. «El hombre y la boa» (arahuaca ashéninca, primera versión). Anderson W, Ronald Jaime. *Cuentos folklóricos de los ashaninca*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1986, tomo II. páginas 78- 81. En el libro: capítulo 2.
14. «El hombre y la boa» (arahuaca ashéninca, segunda versión). Anderson W, Ronald Jaime. *Cuentos folklóricos de los ashaninca*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1986, tomo III, pp. 32-35. En el libro: capítulo 2.
15. «La anaconda» (jíbaro achual). Fast Mowitz, Gerhard (recopilador). *Cuentos folklóricos de los achual*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1976, pp. 32-39. En el libro: capítulo 2.
16. «Pariacaca» (quechua de Lima). Ávila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochiri*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos, 1966 [¿1598?], pp. 34-45. En el libro: capítulo 3.
17. «Un buen cazador» (jíbaro shuar). Pellizzaro, Siro. *El modelo del hombre shuar*. Quito: Mundo Shuar, 1982, pp. 176-189. En el libro: capítulo 4.
18. «La mujer raptada por el tigre» (pano cashinagua). D'Ans, Marcel. *La verdadera Biblia de los cashinagua*. Lima: Mosca Azul, 1975, pp. 189-195. En el libro: capítulo 4.
19. «El tigre del cielo» (arahuaca ashéninca). Anderson W, Ronald Jaime. *Cuentos folklóricos de los ashéninca*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano, 1986, pp. 132-137. En el libro: capítulo 4.
20. «El tigre que bajó del cielo como un cachorro» (jíbaro aguaruna). Akuts Nugkai, Timías y Jeanne Grover (recopiladores). *Historia aguaruna. Primera etapa*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1977, tomo II, pp. 162-181. En el libro: capítulo 4.

21. «La mujer y las alimañas del monte» (jíbaro aguaruna). García-Rendueles, Manuel. «*Duik múnn...*». *Universo mítico de los aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979, tomo I, pp. 416-441. En el libro: capítulo 4.
22. «Una mujer entre las fieras» (pano cashinagua). D'Ans, Marcel. «El romance del tigre». En *La verdadera Biblia de los cashinagua*. Lima: Mosca Azul, 1975, pp. 47-73. En el libro: capítulo 5.
23. «El yerno del jaguar» (jíbaro aguaruna). Akuts Nugkai, Timías y Jeanne Grover (recopiladores). *Historia aguaruna. Primera etapa*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1979, pp. 35-71. En el libro: capítulo 5.
24. «El otorongo» (arahuaca piro). Álvarez, Ricardo. *Los piros*. Lima: IETPA, 1960, pp. 178-179. En el libro: capítulo 5.
25. «Un hombre y sus dos mujeres» (arahuaca piro). Álvarez, Ricardo. *Los piros*. Lima: IETPA, 1960, pp. 172-174. En el libro: capítulo 5.
26. «Las penas de un joven marido» (jíbaro aguaruna). García-Rendueles, Manuel. «*Duik Múnn...*». *Universo mítico de los aguaruna*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica, 1979, tomo II, pp. 703-704. En el libro: capítulo 5.
27. «Cuando los zorros eran gente enemiga» (jíbaro shuar). Pellizzaro, Siro. *La reducción de las cabezas cortadas*. Quito: Mundo Shuar, 1980, pp. 108-150. En el libro: capítulo 6.
28. «La candela jergón» (cahuapana chayahuita). García Tomás, María Dolores. *Buscando nuestras raíces*. Lima: Centro Amazónico de Antropología Aplicada Práctica, 1999, tomo VI, pp. 126-151. En el libro: capítulo 7.
29. «Cómo el diablo quemaba las almas de la gente» (jíbaro aguaruna). Akuts Nugkai, Timías y otros. *Historia aguaruna*. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano, 1978, tomo I, pp. 210-223. En el libro: capítulo 7.

30. «El joven llorado» (quechua de Lima). Narrada al autor por Vilma Alejo Núñez, natural de Cajatambo, sierra de Lima, a mediados de los años 1950. En el libro: capítulo 7.
31. «La Rosaura» (quechua de Cajamarca). *Los seres del más acá*. Proyecto Enciclopedia Campesina. Lima: Proyecto Enciclopedia Campesina, 1988, p. 15. En el libro: capítulo 7.
32. «Los viajeros» (quechua de Cajamarca). *Los seres del más acá*. Proyecto Enciclopedia Campesina. Lima: Proyecto Enciclopedia Campesina, 1988, pp. 13-14. En el libro: capítulo 7.
33. «La esposa de la serpiente» (quechua de Cajatambo). Híjar Soto, Amador. *Folklore de las tres regiones*. Lima: sin casa editora, 1964, pp. 151-159. En el libro: capítulo 8.
34. «Kunturi, pastora y la gola Luli» (aimara). Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 45-55. En el libro: capítulo 8.
35. «La novia raptada por kunturi» (aimara). Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 145-146. En el libro: capítulo 8.
36. «Kunturi y la mujer del zorro» (aimara). Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 129-131. En el libro: capítulo 8.
37. «Culebra y amantes fugitivos» (aimara). Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 39-40. En el libro: capítulo 8.
38. «El castigo a las pretensiones del zorro» (aimara). Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 129-131. En el libro: capítulo 8.
39. «Chshullumpi» (aimara). Franco Inojosa, Mario. *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana, 1975, pp. 133-134.

Bibliografía

ARISTÓTELES

1980 *La poétique*. París: Seuil.

ARGUEDAS, José María

1954 «Diamantes y pedernales». En *Agua*. Lima: Mejía Baca y Villanueva.

1961 «Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca». *Folklore Americano*, año 8-9. Lima.

ÁVILA, Francisco de

1966 [¿1598?] *Dioses y hombres de Huarochirí*. Traducción de José María Arguedas. Lima: Museo Nacional de Historia, Instituto de Estudios Peruanos.

BALLÓN AGUIRRE, Enrique

1991 «Etnoliteratura andina: el motivo del *desafío*». *Antropológica*. Lima.

BERTRAND-ROUSSEAU, Pierrette

1984 «A propósito de la mitología shipibo». *Antropológica* 2. Lima.

1986 «La concepción del hombre entre los shipibo». *Antropológica*. Lima.

BERTONIO, Ludovico

1984 [1612] *Vocabulario de la lengua aymara*. Lima: CERES, IFEA, MUSEF.

CALAME, C. y GENINASCA, C.

1982 «Les discours folklorique et mythique». En J. C. Coquet. *Sémiotique. L'école de Paris*. París: Hachette.

COURTÉS, Joseph

1986 *Le conte populaire: poétique et mythologie*. París: Presses Universitaires de France.

1989 *Sémiotique de l'énoncé: applications pratiques*. París: Hachette.

CUSIHUAMÁN G., Antonio

1976 *Diccionario quechua: Cuzco-Collao*. Lima: Ministerio de Educación.

D'ESCOLA, Philippe

1988 *La selva culta*. Quito: Abya-Yala, IFEA.

DUMÉZIL, Georges

1981 *Mythe et épopée. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. París: Gallimard.

FAST MOWITZ, Gerhard

1977 *Cuentos folklóricos de los achua*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.

FRANCO INOJOSA, Mario

1975 *Fábulas orales aymarás*. Lima: Talleres de Tipografía y Offset Peruana.

GARCÍA-RENDUELES, Manuel

1979 «*Duik Múnn...*». *Universo mítico de los aguaruna*. Tomo II. Lima: Centro de Antropología y Aplicación Práctica.

GARCÍA TOMÁS, María Dolores

1999 *Buscando nuestras raíces*. Tomo VII. Lima: Compañía Misionera del Sagrado Corazón de Jesús, Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

GOLDMAN, Irving

1968 *Los cubeo. Indios del noroeste del Amazonas*. México D.F.: Instituto Indigenista Interamericano.

GONZÁLEZ HOLGUÍN, Diego

1989[1552] *Vocabulario de la lengua quechua*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

GREIMAS, A. J.

1966 *Sémiotique structurale. Recherche de méthode*. París: Larousse.

1970 *Du sens. Essais sémiotiques*. París: Seuil.

1983 *Du sens II. Essais sémiotiques*. París: Seuil.

GREIMAS, A. J. con la colaboración de COURTÉS, J.

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

HÍJAR SOTO, Amador

1964 *Folklore de las tres regiones*. Lima s/e.

HOCQUENGHEM, Anne Marie

1987 *Iconografía mochica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

LARA, Jesús

1971 *Diccionario qhëshwa-castellano, castellano-qhëshwa*. Cochabamba: Editorial Los Amigos del Libro.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1964 *Mythologiques. Le cru et le cuit*. Dijon: Plon.

1967 *Mythologiques. Du miel aux cendres*. Dijon: Plon.

1968 *Mythologiques. L'origine des manières de table*. Dijon: Plon.

1971 *Mythologiques. L'homme nu*. Dijon: Plon.

1985 *La potière jalouse*. Dijon: Plon.

LOOS HALL Betty y LOOS, Eugene E.

1980 *Textos capanahua*, tomo II. Pucallpa: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano.

MARÍAS, Julián

1996 *Persona*. Madrid: Alianza Editorial.

MAYERSON, Ignace

1973 *Problèmes de la personne*. París, La Haya: Mouton.

MOROTE BEST, Efraín

1988 *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*. Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

ORTEGA Y GASSET, José

1994 *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Alianza Editorial.

ORTIZ RESCANIERE, Alejandro

2001 *La pareja y el mito*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

PROPP, Vladimir

1970 *Morphologie du conte*. París: Seuil.

RASTIER, François

1989 *Sens et textualité*. París: Hachette.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo

1978 *El chamán y el jaguar*. Madrid: Siglo XXI.

RICOEUR, Paul

1983 *Temps et récit*. Tomo I. París: Seuil.

1984 *Temps et récit*. Tomo II. París: Seuil.

1985 *Temps et récit*. Tomo III. París: Seuil.

SCUBLA, Lucien

1998 *Lire Lévi-Strauss. Le déploiement d'une intuition*. París: Odile Jacob.

TAYLOR, Gerard

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto Francés de Estudios Andinos.

WIPIO DEICAT, Gerardo

1996 *Diccionario aguaruna-castellano... Lima*: Ministerio de Educación, Instituto Lingüístico de Verano.

SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EN LOS TALLERES GRÁFICOS DE
TAREA ASOCIACIÓN GRÁFICA EDUCATIVA
PASAJE MARÍA AUXILIADORA 156 - BREÑA
Correo e.: tareagrafica@terra.com.pe
TELÉF. 424-8104 / 332-3229 FAX: 424-1582
DICIEMBRE 2004 LIMA - PERÚ

PRÓXIMAS PUBLICACIONES

Los hijos del Sol

Biblioteca «Lo que debo saber»

José Antonio del Busto

Los puquios de Nasca

Katharina Schreiber y Josué Lancho Rojas

La palabra y la pluma en Primer nueva
corónica y buen gobierno

Raquel Chang-Rodríguez

El mundo sobrenatural mochica

Miłosz Giersz, Krzysztof Makowski

y Patrycja Prządka

Coedición con la Universidad de Varsovia

Fondo Editorial de la PUCP

Plaza Francia 1164, Lima 1 – Perú

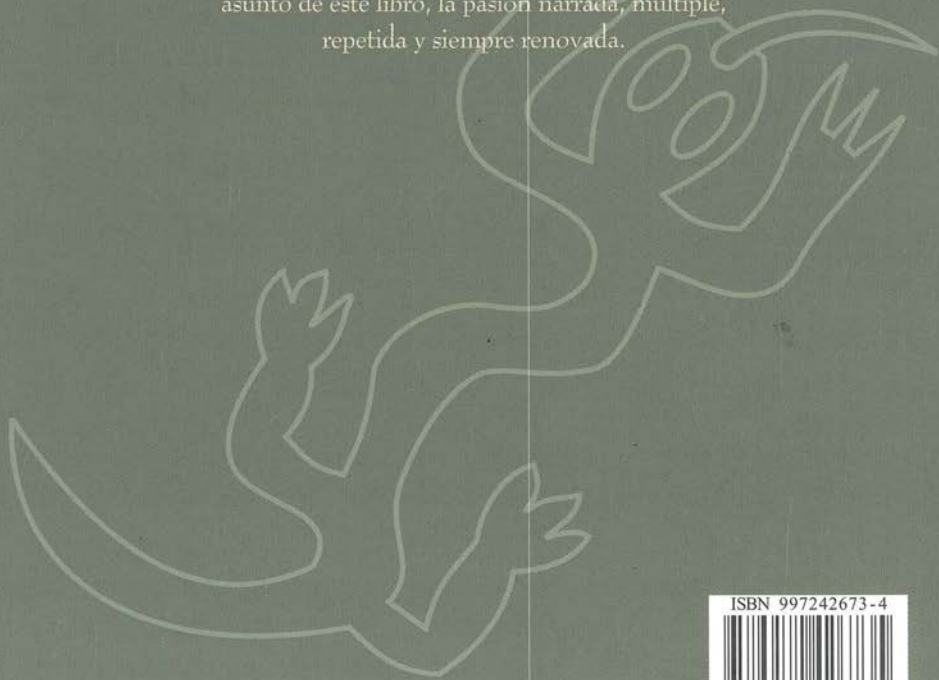
Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411

Fax: (51 1) 330-7405

Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Una muchacha hermosa se apasiona por una culebra; no ve en ella lo que en verdad es, sino a un delgado y apuesto forastero. El comercio que se establece entre ambos tiene la intensidad de lo prohibido y la emoción de lo secreto, y sus consecuencias son de distinto tenor. Para conocerlas y luego comprenderlas, el lector seguirá una saga de otras fábulas andinas y amazónicas occidentales. Encontrará en ellas una temática y un cierto encanto que las une en un concierto narrativo que cubre siglos y regiones diferentes de los Andes centrales y de la selva con ellos colindante. Tal es el asunto de este libro, la pasión narrada, múltiple, repetida y siempre renovada.



ISBN 997242673-4



9 789972 426735