

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 fuerça tan fuerte,
que fuerça 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 delinearon 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 henchida 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 rogamus.

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 tasajeado, 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:

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

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 *urqhobuña* quiere decir ‘el mortero del batán’, ambos son de piedra. Según Ludovico Bertonio (1984 [1612]),⁹ en aimara *orco* «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 molidor 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: «*Machbkhway*: culebra, boa».

¹⁴ Ávila, Francisco de. *Dioses y hombres de Huarochirí*. 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 macedrada 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», (Cusihamán 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», quien 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). *Watmuj* 'casamentero' (Lara 1971: 316). *Wasca* 'soga, cuerda, cadena' (Lara 1971: 315). *Waskay* '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 sogá 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 (*kekenti* 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. «*Duiké 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	Tópico 1	Tópico 2	Tópico 3	Final
	La moza quiere tener marido	Amante gusano	Preñez, hijo, crianza	Muerte del amante e hijo(s)	[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 precocido 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 a 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 puntuación).

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 chayahuítas, cuentan que ese sapo-jaguar puede convertirse en protector y hasta en amante de una persona:

Huanqueñan amigo (cahuapana chayahuíta)

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 chayahuítas, 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 tasajead.

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 golpiza 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 molidor que retiraba. Pero esta vez no sintió picadura alguna.

La hija, inquieta, preguntó a su madre si había barrido debajo del molidor. 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 *pifuayo*.

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 culebras 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 cusma 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 asháninka*. 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 glaciador 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 afrontarlo, 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 caqui, 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 competencias. 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 desdobl原因 o se asocian a otros términos. Estos desdobl原因amientos 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 Chaupíamca: 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 concuñado en una serie de competiciones.

Sanción al concuñado: 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 arrebat. 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 arrebat 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.

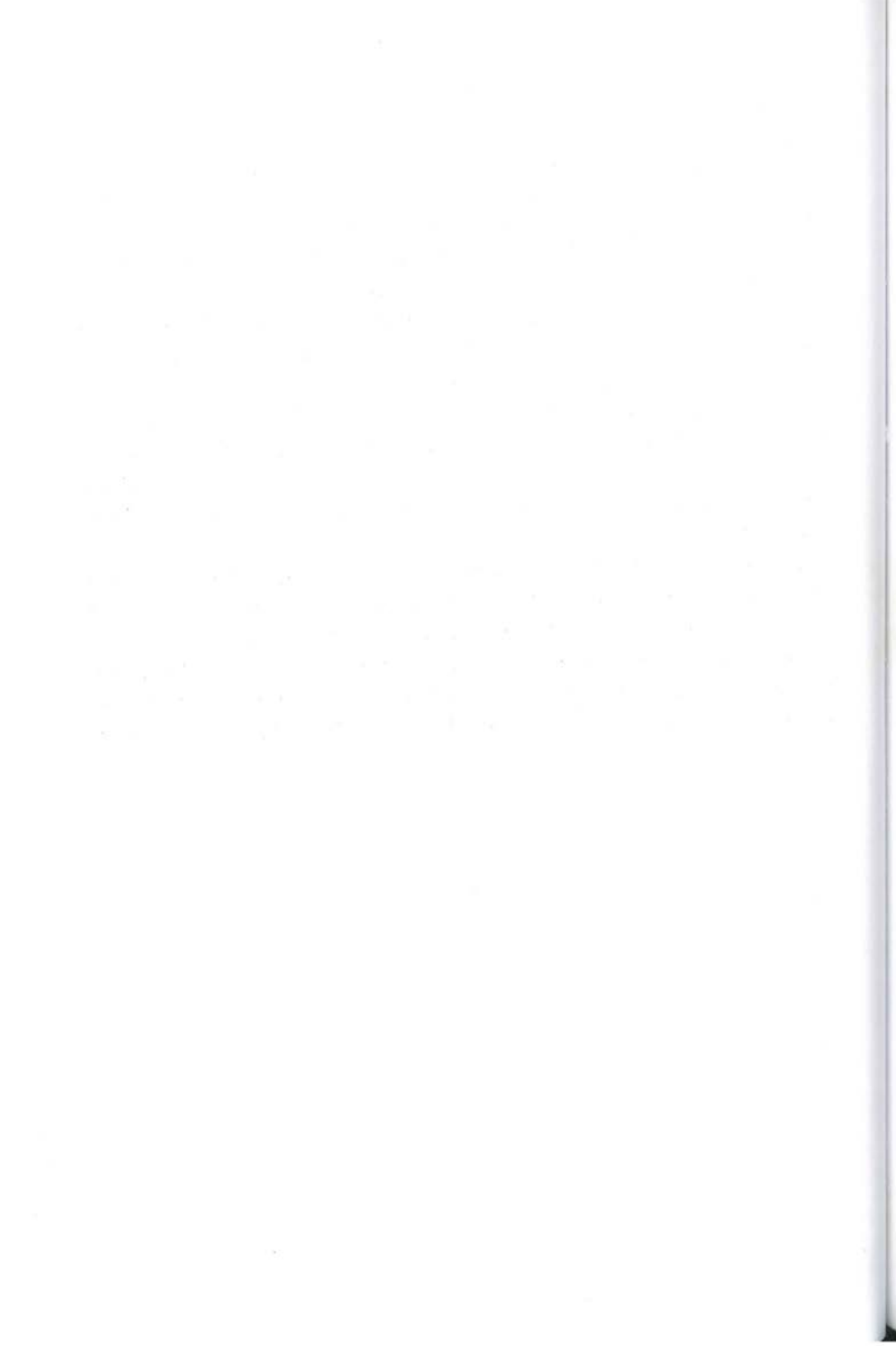
En la vida social, el período que va del cortejo a la instalación del nuevo hogar está marcado por la competencia. En el mito, y tal vez antiguamente, la competencia es ritual. Lo único que queda de ritual ahora es la ceremonia del techado de la casa de los nuevos esposos. En esa faena, los parientes 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 *puwágkat*; 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 enemgo. 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 (arahuaca 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* (arahuaca 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.

Cierto 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.

