

HISTORIAS ANTROPOMORFAS

(A propósito de cuatro cosmogonías Yaminahua)

Alonso Zarzar

A.J.S.K. y a su magnífica culinaria

El autor hace un análisis estructuralista de cuatro mitos Yaminahua. Los primeros tres tratan de la creación de animales: huaganas y sajinos, jaguares, y víboras. Tienen una estructura subyacente común: la transgresión de la cultura por la naturaleza da como resultado, en el nivel manifiesto del relato, la creación de los animales. El cuarto mito se desenvuelve de lleno en la cultura sin transgresión alguna en este dominio. Expresa la relación con, y la percepción del hombre blanco con implicancias en la percepción étnica propia y en las relaciones interétnicas.

This is a structuralist analysis of four Yaminahua myths. The first three deal with the creation of animals: white-lipped and white collared peccarries, jaguars, and snakes. The myths have a common structure: a transgression of culture by nature results, at the surface level, in the creation of animals. The fourth myth develops fully within culture without any transgression in this domain. It expresses the relation with and the perception of white people, with implications for their ethnic perception of themselves and for interethnic relations.

Analyse structuraliste de quatre mythes Yaminahua. Les trois premiers s'occupent de la création des animaux: pécaris, jaguars et vipères. On apprécie une structure sous-jacente commune: la transgression de la culture par la nature produit, au niveau de manifestation du récit, la création des animaux. Le quatrième mythe se déroule complètement dans la culture, sans aucune transgression dans ce domaine. Il exprime la relation avec, et la perception de, l'homme blanc, avec conséquences quant à la perception ethnique de soi-même et aux relations inter-ethniques.

Narración de José Manuel Ramírez, jefe y chamán de la
Comunidad Yaminahua de Huayhuashi; Sepahua,
Bajo Urubamba. Transcripción magnetofónica.

INTRODUCCION

Antes de pasar a la lectura y comentario de estos mitos Yaminahua es necesario admitir que estas versiones son el resultado de una doble traducción; por un lado está aquella realizada por nuestro informante que al narrar traduce silenciosamente del Yaminahua al castellano. Por otro lado está la 'traducción' hecha por nosotros que, al pasar de la tradición oral a la escritura, fija normas diferentes a la oralidad del discurso, disminuye onomatopeyas y, pese a la fidelidad buscada, altera irremediabilmente el estilo. A pesar de estos cambios se ha tratado de ser lo más fiel posible a la verbalización del discurso, a sus formas narrativas y sintácticas que, creemos, se han plasmado prácticamente intactas.

Por sus temáticas podemos caracterizar a estos mitos como cosmogonías o historias de creación, que buscan explicar un suceso ejemplar y originario y señalar la instauración de un nuevo orden de cosas. El tiempo en el que se hallan anclados estos relatos, como todo mito cosmogónico, con esa referencia reiterativa a un 'antes', es un tiempo fuera del tiempo, 'un illo tempore' remitido a un presente siempre inmediato y cotidiano. En el 'antes' se desenvuelve el mito, pero éste encuentra como referente al presente vívido de sus creadores. La cotidianidad que rodea al asunto insólito —núcleo del relato— es, entre otras cosas, prueba suficiente de lo que decimos. Otra característica a resaltar, esta vez referida a la participación de los creadores, es el hecho que estos mitos si bien fueron contados por un informante, a lo largo de la narración éste se vio interrumpido por comentarios, añadidos y correcciones que manifestaron la totalidad de los hombres y mujeres Yaminahua reunidos en Huayhuashi. Con ello pudimos verificar la participación colectiva y el dominio igualmente colectivo que los Yaminahua poseen sobre su mitología.

Los tres primeros relatos conforman un cuerpo de variaciones sobre un mismo tema que expresado en términos de su estructura subyacente, está

constituido por la transgresión de la cultura por la naturaleza; transgresión que da como resultado, en el nivel manifiesto del relato, la creación de los animales. Esto será más extensamente descrito en el comentario que acompaña a cada mito. El cuarto mito presenta una diferencia con respecto a sus predecesores, se instala de lleno en la cultura para en ella desenvolverse sin ocasionar transgresión alguna en ese dominio; pero envuelve una concepción novedosa que tiene profundas implicancias en la percepción étnica y en las relaciones interétnicas en las que esta percepción se produce. En ese espectro étnico, resalta por su significación actual la relación con, y la percepción del, hombre blanco. Representación que es la expresión resignada de una alternativa frente a la extinción: la alianza con el enemigo, ese 'fabricante'.

CREACION DE LOS HUANGANAS Y LOS SAJINOS

Mi abuelo, mi antiguo, mi papá, mi abuela, decían: sajino primero antes era gente como nosotros; la huangana antes era gente como nosotros...

Un día, un grupo grande se fue a 'mitayar' al monte, fueron hombres, mujeres y niños. Llegaron hasta una 'cocha' que estaba llena de tuamba, allí encontraron un ave llamada shansho; entonces los hombres fueron a mitayar al monte y las mujeres se quedaron en el campamento...

... Dos mujeres han ido a bañarse, en el canto de la cocha encuentran un nido con huevos parecidos a los de la gallina y los llevan al campamento para invitar a los demás a comer; los cocinan y reparten y guardan un poco para los hombres que estaban en el monte. Llegaron los hombres y también comieron y les contaron donde los habían encontrado; dos de ellos se quedaron atrás, venían de un campamento más lejano y sin familia, para ellos no alcanzaron los huevos.

Llegó la noche y todos se fueron a dormir. Todo estaba en silencio, de repente, un niño se despertó llorando y su madre asustada se despertó preguntando: "¿qué tiene mi hijo?!", quería decir, pero le salía "grugru" (imitando a la huangana) y todos en el campamento se despertaron y ya no eran hombres, eran huanganas, sus muelas sonaban como piedras. Porque esos huevos han comido; la chicha, el masato, todo han derramado y las ollas han quebrado. Los dos que no comieron los huevos se despertaron preguntándose qué pasaba y vieron que sus paisanos se habían convertido en huanganas; se subieron a un árbol esperando que amaneciera para saber qué había pasado, preguntaban qué tienen los paisanos, qué se habrán hecho.

Al amanecer, la manada de huanganas marchó río abajo por el canto, ellos bajaron del árbol para ver qué los había hecho animales y encontraron la cáscara de huevo, entonces dijeron: 'ésto han comido', oliéndola se preguntaron por qué no les habían guardado un pedazo. Y habiendo olido la cáscara decidieron regresar, agarraron sus hamacas y se marcharon. . . en el camino los agarró un fuerte viento que a su paso, arrancó la carapa de una pona; viendo el peligro saltaron hacia atrás diciendo: "¡cuidado con el palo!" querían decir, pero les salía "ju ju jui", ya no eran hombres, ya eran sajinos, huanganas no, porque dos no más eran.

Sus paisanos que se habían quedado en sus casas se preguntaban cuándo regresarán del monte, pero como se demoraban, tres hombres fueron en su búsqueda hasta encontrar el campamento, entonces vieron que ya no había ningún hombre sino bastantes animales, también encontraron los huevos que habían comido diciendo: "¡ah, nuestros paisanos ya no son gente, son huanganas!, ya tienen cerdas, ya no se paran como gente sino como animales".

Después de cuatro o cinco días una manada grande de huanganas, se apareció por detrás de las casas; la gente al verlas las flechó y por primera vez probaron su carne, y les gustó mucho. Ahí ha comenzado la huangana y el sajino, más antes no eran huanganas ni sajinos, gente eran.

COMENTARIO

Habíamos señalado en la presentación el tiempo de estos mitos; pues bien, este primer relato, así como los venideros, se instala en ese 'antes' ya explicitado que se diferencia de un 'más antes' —con el que se cierra este mito— porque justamente va a relatar una diferencia: de cómo las huanganas y sajinos "que eran gente" devinieron animales.

La primera escena desarrolla una actividad, la caza, que es la principal de las actividades productivas de los Yaminahua. Se trata de una cacería prolongada, con traslado de mujeres y niños. El grupo sale de la aldea (cultura) para ir a acampar cerca a una laguna (agua, signo del origen y antesala de la transformación que participa de lo oculto y por tanto de lo desconocido en el bosque (naturaleza). El relato muestra la presencia del ave "shansho" que representa una suerte de mensajero, su presencia en el relato se justifica por su valor metafórico: es el anunciador de una situación extraordinaria o peligrosa, una especie de presagio. Las mujeres quedarán solas y jugarán el papel de mediadores que veremos repetirse en los otros mitos;

median entre la cultura, los demás hombres y el elemento luminoso, los huevos, cargados de misterio y pertenecientes a una especie de animal desconocido, innominado en el relato. Elemento desconocido que nos instala en una visión gnóstica del mundo; objeto altamente contaminante que desatará las fuerzas del trastorno. Los huevos de especies conocidas son sumamente apreciados por los Yaminahua y otros grupos, por ser escasos, tener fuerte sabor y gran valor nutritivo; por ello las mujeres y el resto del grupo quedarán tentados. Estos huevos (objetos naturales) son cocinados y pasan así de la naturaleza a la cultura, de estar junto al agua a estar junto al fuego, ambos elementos transformadores. Los huevos serán el detonante de la transformación de los hombres y su conversión en animales y serán simultáneamente los representantes de la trasgresión llevada a cabo. Transgresión de una norma de la visión gnóstica del mundo: entrar en contacto con lo desconocido sin mediación alguna y sin la preparación ritual o ceremonial adecuada para que el enlace sea amainado o suprimido. Pero transgresión también en otro eje del relato: paso fortuito de la cultura a la naturaleza, paso regresivo que veremos más adelante. Se infringe nuevamente otra norma: el ideal de reciprocidad no se cumple a plenitud; los huevos son repartidos, se guarda para los hombres, pero a medias porque no alcanzan para darle a los otros dos hombres que llegan más tarde.

Y al cabo del día llega la noche, contexto en el cual tendrá lugar el trastorno 'todo estaba en silencio': la apacibilidad que reina antes del desastre. El cambio se va a producir cuando no se le puede controlar: en el sueño, a flor del inconsciente, cuando todos duermen. El trastorno se manifiesta por el cambio de código y de lengua, será la palabra o mejor dicho la ausencia de palabras, su desplazamiento y reemplazo por el ruido o código animal, quien dará cuenta de éste como síntoma o primer signo. Al despertar, en ese paso del sueño a la vigilia, la transgresión quedará consumada, los hombres abandonan su condición y se tornan huanganas. Otro signo del cambio: las muelas que 'suenan como piedras'. Es importante señalar el enlace coherente y lógico que hay entre estos dos síntomas, cambio de habla y transformación de las muelas. Es por la boca donde se ha introducido el elemento detonador, los huevos desconocidos, portadores del cambio que necesariamente pasa por la boca y contamina a los hombres al ser ingerido. Es en la boca donde se articula la palabra y es en la boca donde la transformación aparece en su inmediatez: el cambio de muelas. En el relato, inmediatamente se reafirma la causa de los sucesos: 'porque esos huevos han comido'... se desata el caos, la naturaleza invade la cultura, la fragilidad de sus límites se ha quebrado y son destruidos los objetos culturales por excelencia: el masato es derramado, las tinajas (asociadas permanentemente a la mujer, ella las hace y ella las usa) son quebradas.

Quedan los hombres incontaminados que no comieron y su acción inmediata es subir a un árbol, elemento mediador en casi todas las cosmogonías conocidas, entre el mundo ctónico y el uránico; su propósito es divisar qué ha pasado. Por intermedio del ascenso al árbol, se opera un doble movimiento contrapuesto, se alejan del peligro que consume la nueva situación aún desconocida y por ese mismo movimiento les es posible vislumbrar lo sucedido, por tanto se acercan. Ellos serán los testigos eventuales de los hechos que esperan la llegada del día y de la luz para saber lo que ha sucedido en la noche y en las tinieblas. Luego bajan y descubren la 'incógnita' y entran en contacto con ella por medio del olfato, lamentándose que no los hallan considerado en el reparto, en referencia directa al incumplimiento de la reciprocidad de los bienes.

Entramos a nueva escena, los testigos ya contaminados salen del lugar y en el camino o trocha, se anuncia un nuevo trastorno por intermedio de un elemento natural incontrolable: el viento se desata con furia, logrando arrancar la corteza de la pona. La corteza de la pona es utilizada por casi todos los grupos étnicos de la Amazonía para construir el piso de sus casas; y es nada menos que ese objeto el que se viene abajo; así, mediante la figura retórica de la metonimia se expresa el derrumbamiento: ¡es el piso el que se viene abajo! y ante el peligro inminente del árbol que cae —el mediador entre los mundos, lo que se cae es el eje mismo del universo que comunica el mundo de abajo y el de arriba— y que anticipa la catástrofe, toda acción es ya inútil pues la transformación se consume nuevamente. Será nuevamente a través del habla que ésta se exprese, a través del cambio radical y fortuito en los códigos, del humano: "¡cuidado con el palo!", "¡vamos a correr!", al animal: 'ju, ju, jui' que manifiesta la nueva condición asumida. La naturaleza invade otra vez en el ámbito de la cultura y lo hace nada menos que a través del orden cultural por excelencia: el lenguaje, orden simbólico y orden del significante; la transgresión —ruptura del límite entre cultura y naturaleza— y la regresión —paso de la cultura a la naturaleza— obtienen ahí su expresión culminante.

'Ahora son sajinos, no huanganas porque dos no más eran'; esta distinción se explica por el hecho que las huanganas viven en manadas mientras que los sajinos lo hacen en parejas y casi siempre se les halla de dos en dos o solitariamente.

Pasamos ahora por un cambio de escena: el relato nos lleva a la aldea de origen, al lugar de la cultura. Pero de ahí nos envía al sitio de los hechos, donde el resto de la humanidad presente en el mito, testimonia lo sucedido reafirmando otra vez el elemento desconocido (los huevos) como causante de trastorno y manifestando inmediatamente los atributos que diferencian a los

animales (huanganas) de los hombres 'ya tienen cerdas, ya no se paran como gente sino como animales', en alusión directa a la erección del cuerpo, justamente atributo anatómico que distanció a los primeros hombres de sus antepasados.

Regresamos para instalarnos en la cotidianeidad de la aldea, en la normalidad que va a ser interrumpida por la llegada intempestiva de una manada de huanganas primigenia, la primera manada de huanganas que verá 'la humanidad' y que ingresará a la cultura como parte de la dieta diaria; ahí será comida por primera vez, desde ese momento quedará consagrada como parte de la naturaleza, del reino animal, que tendrá cabida en la condición humana y en la cultura bajo la forma de alimento. Los umbrales entre la naturaleza y la cultura han sido nuevamente erigidos pero dejando abierta una pequeña ventana por donde los huanganas y los sajinos ingresarán al mundo de los hombres mediante sus prácticas culinarias.

El mito finaliza remitiéndonos a un 'antes' tan paradigmático como él mismo, en el cual la diferencia entre las huanganas, los sajinos y los hombres no había sido realizada. Pues es justamente este relato el que se encarga de señalar ese paso separador, ese momento de irrupción definitiva.

CREACION DE LOS JAGUARES

El tigre ¿acaso ha sido animal antes?, no, tigre ha sido gente. . . ellos eran como nosotros, tribu de Yaminahua, tribu de Piro, ellos eran dos tribus una quería atacar y matar a la otra; pero, una tribu no quería y no podía defenderse, por eso se van a vivir a otro sitio. Entonces el curaca del grupo (como yo) decide por donde ir, porque él es el que más sabe. Se meten por el monte caminando por muchos días hasta llegar al canto de una cocha, donde hacen su campamento; sin mujeres han ido, ellas se han quedado en sus casas. Después ellos van a buscar huito. Los más viejos del grupo, que son los que más saben, dicen: "vamos a pintarnos" y van pintando a todos y van diciendo a cada uno: "tú vas a ser tigre grande, tigre pintado vas a ser; tú vas a ser tigrillo, de porte más chiquito", ese era el hombre chico, "y tú, ¿cómo vas a ser? —yo no me voy a pintar, tigre colorado voy a ser— y tú ¿cómo vas a ser? —yo tigre negro voy a ser—".

"Cuando todos seamos tigres no avisaremos a nuestras mujeres y hay que tener cuidado para que la otra tribu no nos malicie^(*). Entonces, nosotros

(*) 'Maliciar' en el castellano regional significa intuir o presentir.

vamos a atacar a ellos cuando vayan a montear, vamos a ir como tigres a agarrarlos".

Antes de atacar se van a una cocha limpia y el curaca llama al que va ser tigrillo: "tú vas a meter adentro y vas a salir al otro lado, sí, tú tigrillo, vas a salir al otro lado —sí yo tigrillo, yo voy a salir al otro lado". Ha sumido y buzado y ha salido al otro canto, ya tiene rabo, ya es tigrillo. "¿Y tú? (dice el curaca): yo, tigre grande, legítimo otorongo voy a ser, voy a sumir". Ha salido al otro lado, ha mordido y raspado un palo grande. Así ha sido antes, con esto ha comenzado el tigre, más antes no eran tigres. . .

...Entonces deciden ir a sus casas sin avisar a sus mujeres, anunciando su llegada al amanecer, silban con pacas; las mujeres se levantan diciendo "¡ahí viene gente, nuestros maridos han llegado cargados de carne, bastante han traído!".

Después, un día, un hombre le dice a su mujer: "vamos a bañarnos, vamos a traer agua". La mujer ha cargado una tinaja y su marido la ha seguido atrás. Entonces la mujer recoge el agua, luego saca su pampanilla y el hombre calato (así era antes) se bañan. El hombre le pone la tinaja a su mujer en la espalda, ella miraba hacia su casa, su marido iba atrás, en eso, ella mira atrás y vé al tigre grande cerquita (su marido pues) ahí ha volteado la tinaja, se ha quebrado, la mujer ha subido a su casa gritando: "¡ahí viene un tigre grande, me quiere comer!". Han venido sus paisanos preguntando qué pasa, llegando su marido dice: "mi mujer está mentirosa, ¿acaso yo tigre?" y ella contesta: "yo no estoy engañando, yo he visto, tenía rabo". Ahí ha comenzado el tigre, más antes no era tigre.

COMENTARIO

Este mito, como el anterior, se inicia señalando ese 'antes' que hace significar la existencia de una diferencia ahí donde reinaba la semejanza, que el relato se encargará de develar y relevar y que constituye el objeto mismo del mito; 'tigre ha sido gente. . . ellos eran como nosotros' lo que el relato hará, será mostrar y explicar cómo los hombres se convirtieron en tigres cuando los tigres eran hombres.

Se instala pues de lleno en la cultura para desde ahí marcar el tránsito abrupto a la naturaleza. Sin embargo, para enseñar aquello el relato se sirve de una suerte de pretexto: la existencia de una guerra entre dos tribus.

Una se ve atacada por la otra, pero no tiene el poder suficiente para defenderse y deciden por tanto —a indicaciones del líder, que es el que más sabe (nuevamente otro tema de la visión gnóstica: el conocimiento como forma de prestigio)— marcharse a vivir a otro sitio. Salen así del caserío (cultura) para internarse en el bosque (naturaleza). Como en el mito anterior, hacen su campamento en el canto de una laguna —nuevamente el agua, símbolo de la metamorfosis y del origen, infaltable en muchas cosmogonías. Han ido sin mujeres, pues están preparándose para guerrear y lo que sigue es un ritual de posesión (lo que se busca es garantizar cierto poder) en el cual, como es costumbre, sólo participan los hombres y en el que la pintura corporal juega un rol importante: protege de la brujería, de los espíritus malignos y forma parte del atuendo del guerrero. Van a buscar huito, fruto que contiene un colorante negro y serán los viejos, 'los que más saben', quienes dirigirán el ritual. Se pintan de tigres, pues es el tigre el animal más poderoso de la Amazonía, pues al pintarse de tigres (por una relación de semejanza), obtendrán el poder que necesitan para enfrentarse a la otra tribu. Es a lo largo de este rito, que el mito evidencia desconocimiento taxonómico de los tigres, —figuran en él todas las variedades existentes en la Amazonía, incluidas algunas imaginarias—.

Ingresamos a otra escena, que guarda una clara analogía con su predecesora: se van a otra laguna limpia; aquí es donde este elemento mostrará en toda su magnitud la evocación simbólica que alberga: signo de la metamorfosis y del origen. El ritual se lleva ahora hasta sus últimas consecuencias, se trata de ser tigres y tigrillos para, como dice antes el relato, atacar a la otra tribu. Para lograr esa nueva condición de poder, es necesario pasar al otro lado, a 'la otra banda', a la otra escena, una vez que se han sumergido en el agua purificadora, exorcizadora de la condición humana y generadora de la condición animal. El paso de una margen a otra significa metafóricamente el tránsito de la cultura a la naturaleza; y es así mismo y de manera explícita, la prueba esencial que hay que pasar para devenir en tigre. Al salir triunfante de esa prueba, el relato señala inmediatamente los síntomas diferenciadores de la nueva condición, 'ya tiene rabo. . .ha mordido y raspado un palo grande' y los atributos del poder adquirido. Aquí el relato se detiene, el narrador señala en este momento la aparición de los tigres en ese 'antes' donde se desenvuelve el mito, para seguidamente apuntar que 'más antes' la diferencia no existía, aquí los hombres han devenido tigres y los tigres han dejado de ser hombres.

Retornamos ahora, por un movimiento pendular en el relato, a la aldea, al lugar donde han dejado a sus mujeres. El pretexto de la guerra es abandonado sin mayor dilación. El lugar de las transformaciones ha quedado atrás, los tigres-hombres retornan a la aldea (cultura) y llegan al

amanecer como si regresaran de una expedición de caza: cargados de carne. Vuelven convertidos en hombres, la metamorfosis anterior se ha operado sin testigo alguno, el resto de la humanidad no lo sabe. Se retorna pues a la normalidad, a ese 'más antes' donde la diferencia entre hombres y tigres no había aparecido; hasta que un día. . .

Un hombre y su mujer van a bañarse y recoger agua: la historia se repite o mejor dicho, los lugares consagrados, los locus privilegiados vuelven a aparecer y desencadenan una situación aparentemente superada; será el contacto con el agua, ese lugar sagrado, el que hará repetir la diferencia nuevamente, pero ahora a ojos y vista de la mujer aparecerá el hombre convertido en tigre, la invasión de la cultura por la naturaleza será a plena luz y con testigo de por medio. La mujer jugará —como en el mito anterior— un rol mediador, comunicando lo ocurrido al resto de sus paisanos ignorantes del suceso; pero esa información se verá refutada por su propio marido (el tigre-hombre) que conforme se aleja del agua (naturaleza) para llegar a las casas (cultura) va adoptando su anterior identidad, deja de ser tigre para ser hombre. Así al camino recorrido del agua (naturaleza) a las casas (cultura), se yuxtapone otro recorrido, de tigre (naturaleza) a hombre (cultura); hay que relevar que este el camino de regreso, pues antes ha sucedido exactamente lo contrario: fueron a bañarse, de las casas (cultura) al agua (naturaleza), de hombre (cultura) a tigre (naturaleza). Decíamos que la información de la mujer se verá refutada y el resto de sus paisanos quedarán en duda. Así, metafóricamente queda expresada una característica peculiar de los tigres: su inaprensibilidad, su carácter huidizo, furtivo y oculto.

El movimiento pendular del relato cesa con él mismo: se inició en la cultura y termina en ella, después de haberse reproducido de manera reiterativa, franqueando constantemente los límites entre la cultura y la naturaleza, siendo sus territorios mutuamente invadidos. Desde ese momento la cultura y la naturaleza se han diferenciado, pero y casi como moraleja, corren el peligro de verse transgredidas mutuamente y en este caso la que lleva la peor parte es la cultura, pues la transgresión es regresiva, va de la cultura a la naturaleza.

CREACION DE LAS VIBORAS

Una mujer que su marido había muerto, vivía en una casa grande con su mamá. Un día le dice a su mamá que va a ir a buscar carachamitas a la

quebrada, la madre estaba limpiando su chacra, baldeando su patio. Entonces ella ha ido (las mujeres siempre traen carachamas - peces pequeños).

Su mamá, en otro cuarto separado vivía. A su regreso la mujer descubre una lombriz en el patio, ella estaba sentada en la hamaca bien bajita (más antes mis paisanos no usaban tarima ni mosquitero), la lombriz ha venido y se ha metido por su paloma (su sexo), por ahí ha andado, la ha pisado; su mamá no sabía nada. Entonces cuando ya estaba en estado, su mamá le pregunta: "¿qué hombre te ha empleado a ti, si cerca no hay ninguno de nuestros paisanos?"...

...Al poco tiempo aparece un hombre que llega de muy lejos, le dice a la madre que quiere reunirse con su hija. En la noche el hombre ha querido pisar a la mujer, pero ella no se ha dejado porque estaba en estado. . . otro día la mujer le dice a su madre que va a ir a buscar carachamitas, pero le pide que no limpie su patio porque todo estaba en desorden; allí no debía tocar, porque en un hueco tenía la lombriz guardada, tapada con un pedazo de tinaja. Después que la hija se fue, la madre no hizo caso y baldeando el patio encontró un pedazo de barro, lo recogió y descubrió un tremendo hueco donde aparece una enorme lombriz que en su idioma le dice: "¡suegra!", pero la mujer asustada y gritando agarra su machete y la troza. La recoge y la lleva a botar al camino por donde su hija tenía que regresar, para que la vea. La mujer al regresar de recoger carachamas, encuentra la lombriz muerta en medio del camino y va corriendo hacia la casa gritando: "¡mamá porque has matado a mi marido!", después regresando hacia el monte se va gritando: "¡tigre mamá ven ya a comerme, tigre mamá ven ya a comerme, quiero morirme, a mi marido ha matado mi mamá!". . . los gritos de la mujer son escuchados por dos tigres que estaban subidos en un árbol y deciden bajar para ir a ver qué pasaba; en forma de hombres llegan donde la mujer, vieron que era simpática, decían: "mamá ha querido esta clase de mujer" y deciden llevarla para que sea su mujer.

Se acercaron diciéndole: "¿qué ha pasado prima, por qué llamas tú a nuestra mamá?"; ella respondió: "no, yo no he llamado a tu mamá, he llamado a la madre del tigre", y ellos contestaron: "la madre tigre es nuestra mamá". Comenzaron a caminar llevando a la mujer y uno de ellos, el mayor, le dice al otro que se adelante para él poder pisar a la mujer; entonces le dice "prima voy a tirarte" y ella le contesta: "no, no puedes porque adentro de mi barriga tengo otra clase de animal". La mujer le propone que entre en el monte a buscar una soga venenosa, barbasco, para poder botar lo que tiene en su vientre, "una vez que lo bote ya puedes tirarme" le dice. El hombre va corriendo a buscar el barbasco y al regreso, en un pozo, en una quebrada donde había bastantes mojaras (cantidad abundante de diferentes peces pequeños),

machuca la sogá hasta envenenar el agua, entonces la mujer sacando su pampañilla se mete en el agua hasta la cintura y le dice: "te vas a parar más allá y agarrar un palo, cuando salgan las víboras las vas a matar, pero ten cuidado y mata a todas, porque si no se van a reproducir". . . entonces, cuando el veneno entró, las víboras comenzaron a salir, jergón, shushupe, mantona, pero el hombre no pudo matar a todas y las víboras han comenzado a subir y a irse al monte. Después que salieron todas las víboras salió un chiquito, guaguita que era hijo de un paisano que una vez la pisó. El hombre le dijo a la mujer: "nosotros no vamos a llevar a este chiquito, él va ir donde su papá"; entonces, este hombrecito se ha levantado y ha comenzado a caminar en busca de su papá. "Ahora sí ya puedes tirarme, voy a reunirme contigo y voy a vivir a tu lado para siempre", le dijo la mujer. Así nace la víbora; si no fuera por esta mujer no habrían víboras.

COMENTARIO

Este mito tiene como personaje central —fuera de su motivo, el nacimiento de las víboras— a una mujer. Así, en este relato aparece de manera más nítida y recortada el rol que se le asigna y que ya veníamos señalando, su papel de mediadora. Pero ésta es una mujer con un estatus peculiar, es viuda, estatus conceptualizado como degradante, como el de soltería en una adulta, en las sociedades nativas y esto por varias razones. Por carecer de complemento, no constituye una unidad social, ocupa un lugar liminal en la economía sexual, carece de protección, es un bien —no olvidemos que la mujer es el don de intercambio por excelencia en las sociedades regidas por el parentesco— potencialmente en circulación, pero que pasa por un período en que carece de destinatario. Su estatus es el menos deseado por cualquier otra mujer de dicha sociedad, es considerado inarmónico y está estigmatizado como indeseable, contaminante y penoso pues genera ante los demás, a la vez que apartamiento, compasión. Hecha esta aclaración, pasemos al relato.

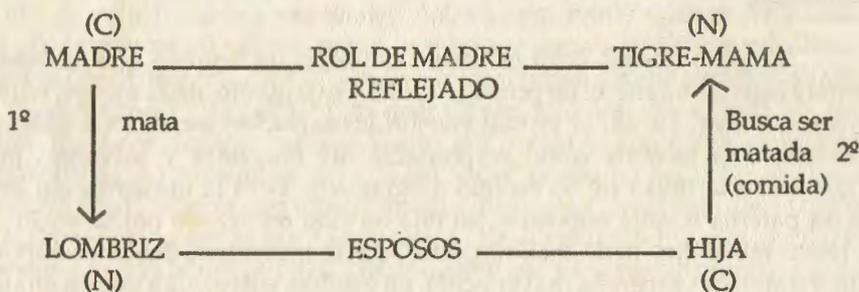
La primera escena nos muestra a la protagonista yendo a buscar carachamas, peces asociados a la mujer en la vida cotidiana, mientras que la madre limpia y baldea su patio, Es necesario retener esta escena porque ella se repetirá más adelante y será el contexto en el que se desencadene el punto nodal del relato. Se señala asimismo que la madre vive separada en otro cuarto, y posee una parte del patio, la otra parte pertenece a su hija. En la siguiente escena, la mujer está descansando en su hamaca —que roza el suelo—, aquí hace su ingreso el padre de las víboras, aquél que reemplaza al marido ausente: la lombriz (la naturaleza) está a punto de transgredir la cultura en una relación sexual que goza de la condescendencia de la mujer. . .

ella queda fecundada sin testigo alguno, la única que hubiera podido ver, su madre, no lo sabe. Ya cuando el síntoma del embarazo aparece y la madre busca saber quién es el marido, su pregunta queda, por así decirlo, en suspenso. Sin embargo, el acto monstruoso ha ocurrido, al interior de la mujer sucede lo inverosímil: se producen criaturas inefables, engendros que una transgresión sexual, condenada socialmente, dará a luz. La mujer ha mediado entre dos mundos: el mundo natural y ctónico del subsuelo, donde habita y a donde pertenece la lombriz, mundo de la tinieblas y emparentado con la muerte, y el mundo de la cultura y de los hombres, mundo intermedio donde habita y a donde pertenece la mujer y emparentado con la vida. Esa mediación sólo puede llevarla a cabo una viuda, es decir, una ocupante de un estatus liminal y precario. La naturaleza ha penetrado sexualmente a la cultura, la muerte (lombriz) a la vida (mujer dadora de vida); de ese enjuague socialmente repudiado sólo resta esperar un fruto repugnante. Asimismo, la lombriz ha transgredido una serie de umbrales en su tránsito: sale de su hueco (adentro) y pasa afuera, penetra a la mujer y pasa adentro. Se produce entonces una identificación entre los dos polos del camino: hueco de la lombriz/sexo de la mujer. Analogía subyacente al discurso y que le otorga verosimilitud.

...Al poco tiempo llega el virtual salvador, un hombre que ha venido de muy lejos (¿una suerte de príncipe azul?) y que quiere, nada menos, reunirse con la mujer. He ahí al virtual encubridor-salvador; encubridor, pues suplantaría a la lombriz como responsable del engendro y salvador, pues arrancaría a la mujer de su estatus desgraciado. Pero la implantación de la figura paterna resulta imposible, su falo ha sido rechazado por la mujer. En el relato no se dice nada más respecto de éste individuo, debemos suponer que él continúa su marcha desconocida. En cambio, volvemos a una escena que en principio es exacta a la primera que mencionáramos al comienzo y que da inicio al mito: la oscilación pendular del relato queda plasmada al remitirse a esa escena nodal anterior, para ahora desencadenar el descubrimiento del misterio por parte del único testigo: la madre. La mujer le ha pedido a su madre que no limpie su patio, sino sólo el de ella; pero la madre no hace caso y en ausencia de su hija, se dispone a baldear y asear ese espacio. Al hacerlo, la madre distingue un pedazo de barro —de tinaja, nuevamente el elemento cultural ligado a la mujer— lo levanta y descubre un hueco donde yace la lombriz. La madre, al levantar el pedazo de tinaja, lo que hace, expresado en términos estructurales, es coger un representante de la cultura para destapar y hallar a la naturaleza (lombriz) y acceder al mundo ctónico o del subsuelo. El misterio ha sido develado, la madre comprende en ese instante el por qué de la prohibición de su hija de no limpiar esa parte del patio y simultáneamente el por qué de su embarazo. La lombriz (naturaleza) se dirige a ella en su código y le dice suegra, busca ser reconocida en el mundo

cultural de los humanos, pero la madre (la cultura) no entiende ese código puesto que habla otro.

Por haber invadido la cultura y con ello contaminado el cosmos social, la naturaleza es destruida, la lombriz termina sus días hecha pedazos. Lo que se prepara inmediatamente es el escarmiento, la sanción social contra la hija; la madre arroja la lombriz en el camino por donde ha de venir la mujer. Esta, al encontrarla, le reprocha a su madre, lamentándose por la muerte de su marido e inmediatamente abandona su hábitat (cultura) para internarse en el bosque (naturaleza). Su estatus de viuda había sido anulado con la presencia de la lombriz, reemplazante del esposo, pero ahora con la muerte de ésta, ella retorna a su estatus desgraciado; no le queda en ese momento sino acudir a la muerte, poner fin así a su desgracia. Pero, ¿a quién llama como su verdugo?, al tigre-mamá; este insólito llamado da lugar a una suerte de venganza de la naturaleza (tigre-mamá) contra la cultura (hija), pues previamente la madre (la cultura) mató a la lombriz (la naturaleza). Veamos en el siguiente diagrama:



La hija (C) busca ser comida, engullida por el tigre-mamá (N) porque su madre (C) mató a su marido-lombriz (N). Ella quiere desaparecer, disolverse en la naturaleza bajo la forma de alimento para el tigre-mamá. Pero ésta no acude al llamado, en su lugar, sus hijos, dos tigres, la reciben bajo la apariencia de hombres. Se dirigen a ella como prima, esto debe entenderse con referencia a la vida cotidiana, ya que los Yaminahua designan con ese término a la esposa potencial. Pero esta apariencia de hombres es explicitada como tal en el relato, como pura apariencia, pues ellos se identifican ante la mujer como los hijos del tigre-mamá. Inmediatamente aparece otra vez el contenido erótico que trasunta este relato: el mayor de los hombres-tigres quiere tener relaciones sexuales con la mujer, él tiene preferencia sobre el otro como es norma de conducta en la vida cotidiana, el ma-

yor es el más respetado. Pero la mujer lo rechaza, por la misma razón por la cual rechazó antes a su virtual salvador: está contaminada, en su vientre porta criaturas innominadas. Entonces, la solución a su desgracia aparece; para combatir a esas criaturas, sólo un elemento expulsor lo puede lograr: el barbasco, veneno mortal que librará a la mujer y el hombre-tigre podrá entonces satisfacer su deseo sexual. Pero el elemento expulsor sólo accionará en la medida en que entre en contacto con el agua, al igual que la propia mujer. Nuevamente el agua develará su valor simbólico como elemento purificador y como contexto aglutinante en el cual entra en contacto el veneno y la mujer, cargada de víboras, que permitirá la expulsión de éstas y su nacimiento. El hombre-tigre deberá acabar con todas las víboras, pero falla y ello ocasiona su huida, dispersándose en el monte; por haber fallado al hombre-tigre se hace cómplice de la mujer, como los causantes de las víboras. Encontramos otra vez un tema de la visión gnóstica del mundo: el error o el equívoco como fuerza ocasionante de un desastre. Es significativa la complicidad del hombre-tigre, pues en la vida real el tigre es uno de los pocos animales selváticos que se alimenta de víboras. Es importante resaltar un hecho: el padre de las víboras o lombriz, análoga a sus hijas, no posee veneno mientras que éstas sí. Así la transgresión sexual de la cultura por la naturaleza queda representada y condensada en ese atributo maligno de su fruto: el veneno de las víboras. El veneno es el índice del rompimiento de la norma: el establecimiento de relaciones sexuales con un animal.

Un vez que la mujer queda liberada, el mito quiere demostrar que ella ha recuperado su condición humana, no seá sólo la madre de las víboras, sino también una madre humana: inmediatamente después de vaciarse de las víboras, da a luz un niño. Pero la criatura no es reconocida por el hombre-tigre pues no le pertenece y así, por un acto implícito al relato, el niño comienza a caminar en busca de su verdadero padre. Ahora sí, el deseo del hombre-tigre será satisfecho, es más, este personaje ya no es mencionado como hombre-tigre, sino como hombre simplemente por lo que su deseo es plausible de verosimilitud y es socialmente aceptable: el orden de la cultura ha sido nuevamente restaurado.

CREACION DE LOS HOMBRES

Gente blanco ha aparecido, gente blanco como mozo*, saben por qué.

* Término usado por los nativos en Sepahua para designar a los afuerinos,

Un día, tres o cuatro hombres fueron a hacer muchas flechas para atacar a otra tribu, han caminado bastante hasta encontrarla, ahí han atacado . . . después de la batalla han querido ver qué tenían los muertos dentro de la barriga y con un cuchillo les han abierto las tripas, les han sacado una bola y se la han llevado para guardarla. La metieron en un cajón pequeño para que seque; después de cuatro semanas escucharon que el cajón sonaba como si hubieran cucarachas adentro y al abrir vieron que habían muchos hombrecitos del tamaño de un dedo y volvieron a cerrar el cajón. Después de tres días miran nuevamente y ya habían crecido, entonces abren el cajón para que salgan, y se han ido unos por acá, otros por allá y con la topa unos han hecho parece escopetas, otros han hecho parece flechas, y al que los había guardado, su dueño, le dicen: "bueno papá, ¿dónde está tu mamá, nuestra abuela, dónde está?; allá en otra casa vive tu abuela", bastante eran, ahí está gente blanco. "Nosotros queremos verla, queremos pasear a la abuelita" le dijeron y él contestó: "ya, vayan a pasearla". Fueron a verla y la encontraron haciendo una olla de barro, entonces, la flecharon y ha muerto. Ahí ha comenzado gente blanco; no queriendo regresar donde su papá, se han repartido, han ido a vivir al canto del río grande y han comenzado a fabricar todas las cosas . . . escopetas.

Así me ha contado mi abuelo antes, antes... porque a él también le han contado antes . . . de ahí también hemos partido nosotros, de lo que eran los hombres chiquitos, se han ido repartiendo en diferentes tribus; un grupo va y es otra clase de gente, ha aparecido toda clase de tribus, toda clase de gente, toda clase de idiomas, Yaminahua, Piro, Mashco, Mashinkeke, Campa, Cashinahua, Huambisa, Cashibo, Yagua, pero todos tenemos igual sangre, igual que gente blanco. Cuando el hombre blanco se reúne con nuestra familia igual sale gente, por ejemplo el gringo que se lleva a alguien de nuestra familia para reunirse igual sale, por eso todos, hasta los Mashcos somos gente; menos los animales porque ellos son nuestra alimentación, como el sajino, huangana, majas, mono.

COMENTARIO

El relato se inicia estableciendo semejanzas entre la 'gente blanco' y el 'mozo'. Estas se explican con referencia al espectro étnico de Sepahua.

mestizos, no indígenas. Su uso viene de España y se remonta a los tiempos de la invasión árabe, allá se designaba de ese modo a los hijos de españoles con árabes.

Allí la mayoría de la población no-indígena es mestiza y no blanca y todos los afuerinos son designados como 'mozos' por los nativos. A continuación se mencionan de manera genérica dos tribus, una de ellas va a hacer flechas para atacar a la otra. Los triunfadores, una vez finalizada la batalla, quieren averiguar cómo es el interior del cuerpo de los vencidos —interior que participa de lo oculto y lo desconocido—, se trata de una percepción asombrada ante el lugar del misterio, se busca saber si los otros (los muertos) son fisiológicamente iguales a los vencedores. Pero, ¡oh sorpresa! al primer muerto que abren le descubren una extrañísima bola que es celosamente guardada cual trofeo de guerra.

Al cabo de un tiempo la bola adquiere vida y en el cajón esos pequeños hombreritos —liliputenses que recuerdan el mundo de los Viajes de Gulliver: analogía que podría afirmar el carácter cuasi universal de esta fantasía de los hombres enanos— pugnan por salir a la luz. ¿Por qué una bola? La analogía con el huevo creador es evidente, huevo o bola, evocan un idéntico símbolo, siendo importante que en su interior se origine la vida. Asistimos así a una representación muy peculiar del ciclo natural de la vida y la muerte. Expliquémonos: los vivos o triunfadores sacan una bola a los muertos o vencidos y de uno de los muertos vencidos nace la vida multiplicada y triunfante. Pasado un tiempo, los hombreritos han crecido, perdiendo su condición fantástica para adoptar la humana; en ese momento son liberados y se inicia la dispersión. Unos se bifurcan por acá, otros por allá y algunos otros se quedan, reconociendo a su 'dueño' como su progenitor; éstos, dice el narrador, son la 'gente blanco', cuyo primer acto será cometer una forma peculiar de matricidio, no matan a su madre adoptiva sino a la madre de su padre adoptivo. Cometido el acto, el informante declara: 'ahí ha comenzado gente blanco', ellos no regresarán a la casa paterna, reniegan de sus antepasados y se dispersan asentándose a lo largo de los grandes ríos. Ahí fabricarán todas las cosas . . . 'escopetas'. Así, la imagen que tienen los Yaminahua y tal vez otros grupos étnicos de la Amazonía, sobre el hombre blanco es, aunque ambivalente, bastante certera: ellos han invadido su territorio porque vienen huyendo, son prófugos de un acto negativo que no ha recibido sanción, su origen es espúreo, pero está marcado por el poder, son los hijos de los vencidos, pero capaces de negar a sus ancestros y son sobre todo los hacedores, los hombres portadores de las cosas y asociados a éstas; una suerte de demiurgos cosificantes que inundan el mundo indígena. Ellos no inventaron la naturaleza ni la cultura propia a estos grupos, sino sólo esos aparatos que no dejan de despertar el asombro de los nativos hasta que son dominados por ellos; y entre todas las cosas destaca por su utilidad, sobre todo para los Yaminahua que son grandes cazadores, la escopeta.

El narrador hace un alto en el relato para atestiguar su antigüedad y su tradicionalidad: 'así me ha contado mi abuelo antes . . . porque a él también le han contado antes'. El informante reanuda la historia para señalar que de ese conglomerado de hombrecitos han surgido no sólo los hombres blancos, sino también los propios Yaminahua y todas las demás tribus conocidas por éstos; con la diferencia que todos ellos no cometen ese asesinato contra la abuela.

La dispersión y la bifurcación serán las vías de la variación y las diferencias; es así como surgen 'toda clase de tribus, toda clase de idiomas'. Nótese la estrecha relación que esta concepción muestra entre la identidad étnica y la lengua, mejor dicho la identidad étnica sólo es susceptible de ser representada, sí y sólo sí, tiene como uno de sus contenidos predominantes al idioma. Seguidamente el narrador muestra el amplio espectro de grupos étnicos del que tienen conocimiento los Yaminahua; se nombran no sólo a los grupos 'Nahua' y a la familia lingüística Pano, vecinos lingüística y territorialmente de los Yaminahua sino también, a grupos Arawak y de otras familias lingüísticas que territorialmente se hallan bastante alejados de los Yaminahua, como los Huambisa y los Cashibo. Enseguida el narrador equipara en un mismo terreno de igualdad, la sangre, a todos los grupos étnicos amazónicos e incluye al hombre blanco para señalar que cuando éste tiene hijos con una mujer yaminahua, estos nacen como gente; alusión que se explica por los varios matrimonios que hay en Huayhuashi entre yaminahuas mujeres y afuerinos. Como decíamos en la introducción, frente al peligro de extinción sólo queda la alianza con el enemigo. Es significativa además la alusión final a los Mashcos, 'hasta ellos son gente' y que se debe a su fama de bravos guerreros.

Este terreno de igualdad en el que son considerados los grupos sociales conocidos por los Yaminahua —y que pone en suspenso sus diferencias— debe entenderse en contraposición a un nivel de oposición más inclusivo y también más básico: la dicotomía entre los hombres y los animales. Esto es, que la semejanza entre los hombres sólo es susceptible de ser instaurada en tanto que conceptuados como opuestos a los animales. Así, el mito finaliza remitiéndonos a la diferencia sustancial que constituía el motivo de los tres relatos anteriores; explicar cómo es que a partir de una totalidad polimorfa algunos seres devinieron en gente (cultura) y otros en animales (naturaleza), según nuestro narrador en su alocución final, tal diferencia se comprueba en la ubicación que ocupamos en un acto trivial y cotidiano, pero no por eso menos importante y profundo: comer o ser comido.