

'NUNKUI' Y LA INSTAURACION DEL ORDEN SOCIAL CIVILIZADO

Enrique Ballón Aguirre.

Manuel García-Rendueles Fernández

Le mythe de Nunkui, appartenant au groupe ethnique des "aguarunas" (jivaros) du nord du Pérou, est décrit suivant la double visée sémio-linguistique et anthropologique. Dans ce cas, la collaboration interdisciplinaire est fondamentale; mais il faut respecter le champ d'étude de chaque discipline. Ici, les auteurs mettent-en-oeuvre des travaux indépendants —mais complémentaires— dans le but de rendre un exposé aussi complet que possible, sur la narrativité et les implications ethnologiques du mythe.

The Nunkui myth, pertaining to the aguaruna ethnic group (Jíbaros) of Perú, is described from two aspects: semiolinguistic and anthropological. In our case, interdisciplinary collaboration is fundamental; but it is vitally necessary to respect the achievements of each. Here the authors realise independents though complementary, tasks, so as to take in as wide an horizon as possible on what is narrated and the ethnic implications of the myth.

Der vorliegende Mythos Nunkui, den wir den Aguaruna-Indianern (Jíbaros) Perus zuschreiben, wurde von zwei Gesichtspunkten aus beschrieben: dem semiolinguistischen und dem volkerkundlichen. Grund legend ist hier die interdisziplinäre Zusammenarbeit; jedoch wurden die Erkenntnisse der einzelnen Wissenschaftsbereiche respektiert. Die Verfasser führen die Untersuchungen unabhängig durch, sie ergänzen sich jedoch. Ziel der Arbeit ist die Erzählweise und die ethnischen Implikationen des Mythos in seiner ganzen Spielbreite zu erfassen.

CONTENIDO

1. Tipología del relato
 - 1.1 La función del héroe
 - 1.2 El contrato
 - 1.3 La prueba
 - 1.4 La temporalidad
 - 1.5 La espacialidad
2. Actores y actantes en el relato
3. Funciones de prestación: el ayudante modal
 - 3.1 Estado de indigencia primordial
 - 3.2 'Cocina' y 'Maceración'
 - 3.3 El mundo de 'Núnkui': diosas del subsuelo
 - 3.4 'Núnkui-madre'
 - 3.5 Entrega de la 'Hija' de 'Núnkui': las interdicciones y el compromiso.
 - 3.6 'Núnkui-hija I'
 - 3.7 Instauración del mundo divinizado
 - 3.8 Violación parcial de la interdicción
 - 3.9 Retorno al estado salvataje
 - 3.10 La transgresión del paradigma
 - 3.11 'Iwanch'
 - 3.12 Instauración de un mundo degradado
 - 3.13 'Iki'
 - 3.14 Violación de la interdicción
 - 3.15 Proceso de instauración del orden civilizado
 - 3.16 El mundo civilizado
 - 3.17 'Trabajo'
 - 3.18 Estatuto narrativo de los valores del contenido
 - 3.19 Lectura semiótica del relato
 - 3.20 Resumen
4. Proyección etno-sociológica del Mito de Núnkui

Bibliografía.

1. Tipología del relato

El relato de 'Núnkui' ha sido tipologizado antropológicamente como un "relato de origen"¹. Si bien podemos adoptar este criterio en razón del carácter teológico de su contenido (= origen de las especies cultivables), no obstante es conveniente precisar la tipología genérica que se le asigna, dentro de un marco más adecuado de definición: los relatos cuyo tema es la instauración del orden social modalizado por un *saber* sobre el *hacer civilizado* (trabajo), *saber* perteneciente a la competencia genérica o discurso doxológico de una comunidad humana determinada, esto es, los contenidos valorizados por la civilización aguaruna.

1.1 La función del héroe

A partir de la situación inicial esbozada en la *Sec. I*, el relato de *Núnkui* presenta similitudes notables con los relatos "maravillosos" según V. Propp²:

a) afirmación de un orden social manifiesto por dos clases, tipificadas en razón de la edad y el reconocimiento de la autoridad de los mayores:

— *Sec. Ia*: "los viejos"

— *Sec. Ib*: "el viejo"; "mis hijos", "sus hijos"

b) ruptura del orden instituido por la intervención del 'Núnkui' en la "sociedad humana (histórica)", debido a la desobediencia de los menores —no del héroe mismo— y por "la aparición consecutiva de una desgracia, de una alienación de la sociedad"³:

— *Sec. VIa*: —¡Llama al *Iwanch!*

Cuando así le dijeron,

—¿Por qué voy a llamar al *Iwanch*? No se le debe llamar. El *Iwanch* no se marcha pronto; no regresa pronto. Tampoco los viejos, cuando lo llaman, le hacen regresar pronto. Al *Iwanch* no se le debe llamar, dicen.

Cuando dijo así,

—¡Estás mintiendo! ¡Llámale rápido! ¡Llámale rápido! Diciendo así, le molestaban.

—¡Chiii! —dijo, y llamó al *Iwanch*, dicen".

1) Cf. Jordana, J. L., 1974: 32; Berlín, B., 1978.

2) Cf. 1971.

3) Greimas, A. J., 1970: 233.

Observación: la inclusión de enunciados textuales ejemplificadores, no tiene por objeto, en el análisis de la manifestación del contenido, encontrar *verificación* alguna en la manifestación lingüística del texto. Son simples *ilustraciones* autónomas respecto de la organización superficial y profunda.

c) el rol del héroe después de restituido el estado inicial (= ausencia de orden e indignancia), "se encarga de la misión de suprimir la alienación y restablecer el orden social perturbado"⁴:

— *Sec. XIIIb:* "(Después que le dijo eso) en *sueños*, (despertándose) encendiendo el fuego, se fue a ver (si era cierto). Cuando llegó, encontró amontonado (todo lo que le había dicho *Núnkui*). Recogiéndolos, los sembró. Después de sembrar, tumbada en la cama miraba cómo crecían (las plantas).

De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre. Pero tenemos que sufrir trabajando si queremos tener las *chacras* (suficientes para vivir)".

Pero pese a estas analogías, nuestro relato presenta frente a los relatos "maravillosos" una diferencia a destacar por lo menos: la heroína 'Mujer I' —cuya actancia es la del /sujeto/ (S_1)— desempeña un rol doble, a) al instaurar el orden social "civilizado" transformando en su primera *prueba* (misión = viaje) el orden social precedente, "salvaje", con la colaboración del /ayudante modal mítico/ por excelencia: 'Núnkui-madre' (AMM_1); y b) reinstaurar nuevamente el orden social "civilizado" transformando con otra prueba (misión = sueño) el orden social ya "civilizado" pero perturbado por la acción de los 'Hijos' y su actancia respectiva de /anti-sujetos/, esta vez no sólo con la ayuda del AMM_1 sino, fundamentalmente, con la del 'Trabajo' y su respectiva actancia /ayudante modal práctico/ (AMP_2).

En comparación con los relatos tipologizados como del "Héroe sin miedo", aquí el S_1 no busca restaurar el orden social primigenio, sino que trata de encontrar un orden del mundo diferente. Distinguiéndose de esos relatos, el nuestro presenta un cambio completo del orden "salvaje" (= desorden) al orden "civilizado" y del orden "mítico" al orden "práctico".

1.2 El contrato

Otra pauta definitoria radica en la *proliferación contractual*. Efectivamente, en nuestro relato tenemos los siguientes contratos:

a) El 'Marido' en un caso y la 'Mujer II' en el otro, son actores que desempeñan conjuntamente el rol de /sujetos/ (S_2) y envía a la heroína en búsqueda de 'Washík' y 'Tsuntsu'. Así aparecen establecidos los roles del mensaje entre 'Marido' + 'Mujer II' = /destinadores prácticos/ (DrP) y 'Mujer I' = /destinatario práctico/ (DoP).

4) Greimas, A. J., *Ibid.*

Observación: los 'Hijos' también desempeñan la actancia de /destinatarios prácticos/ en la *Sec. I*, pero únicamente como sujetos pasivos y no activos.

Sin embargo el objeto motivo del "contrato" al actorizarse en 'Washik' y 'Tsuntsu' es el /objeto práctico negativo/ (OPN), es decir, un valor que circula sólo en el verosímil práctico dentro de la categoría del *hambre*. La heroína parte a la aventura de *motu proprio*: no es enviada en búsqueda de los /objetos prácticos positivos/ (OPP), pero por el "contrato" que establece con 'Núnkui-madre', adquiere el compromiso de retornar a su lugar de procedencia. En este sentido, la heroína participa manifiestamente del eje *destinador/destinatario* con referencia al OPN, cosa que no ocurre en relación a los OPP que se manifiestan (reifican) en la *Sec. XII*.

- b) Un segundo contrato se establece entre 'Núnkui-madre' /destinador mítico positivo/ (DrMP₁) quien destina a 'Núnkui-hija I' —actor que cumple su primer rol actancial /objeto mítico positivo/ (OMP)—, a 'Mujer I' quien a su vez adquiere el rol de /destinatario mítico positivo/ (DoMP₁). Es una *donación condicionada*.
- c) El tercer contrato ocurre entre "Núnkui-hija I" —en su segunda actancia /destinador mítico positivo/ (DrMP₂)—, y 'Mujer I' en su rol de DoMP ya visto. Aquí el objeto es obra del *conjuro positivo* (= mítico) y su funcionalidad es *práctica-positiva* (= bienes): se trata de /objetos mítico-prácticos positivos/ (OMPP) que se hacen extensivos a 'Marido', 'Mujer II' e 'Hijos' los cuales en conjunto conforman la actancia /destinatarios míticos positivos/ (DoMP₂).
- d) La introducción del actor 'Iki' define el cuarto contrato por el cual 'Iki' es el /objeto mítico negativo/ (OMN) destinado por 'Núnkui-hija I' —en su tercer rol actancial /destinador mítico negativo/ (DrMN₁)—, a 'Mujer I' quien asume la actancia /destinatario mítico negativo/ (DoMN). Podemos constatar que el recorrido narrativo del OMP domina la primera parte del relato hasta la *Sec. VII*, mientras que el OMN domina la segunda parte hasta la *Sec. X*. La *confrontación OMP/OMN* se actualiza en la *Sec. VIII* —que es el eje principal de la narración—, pero no se trata de una confrontación *polémica* sino *transicional* manifestada por la sucesión "niña"- "niño" (niña) de las dos actancias contrarias. Tal es el cumplimiento de la relación contractual adquirida en el segundo contrato. Ahora bien, si destacamos los valores positivos de uno y los valores negativos del otro, el cumplimiento del contrato indicado transfiere uno por el otro a través de la *configuración discursiva don / contra-don*: "la circulación de los objetos presupone la colocación previa de los sujetos que los manipulan, una estructura de comunicación en el interior de la cual los objetos circulan de manera semejante a los mensajes"⁵.
- e) 'Iki' asume la actancia de /destinador mítico negativo/ (DrMN₂) de /objetos mítico-prácticos negativos/ (OMPN) por medio del *conjuro negativo* (= mítico), siendo la función de estos OMPN una función

5) Greimas, A. J., 1976 f: 12.

práctica-negativa (= desechos). 'Mujer I' prosigue desempeñando la actancia DoMN.

- f) 'Núnkui-madre' como DrMP₁ (*hacer persuasivo*) destina los OPP *virtualizados* (= OMP), es decir, no-reales, siempre a 'Mujer I' en sueños. Ella efectiviza la actancia DoMP₁ (*hacer interpretativo*). Se trata también de una *donación condicionada*..
- g) Finalmente, 'Mujer I' se define actancialmente como /destinador práctico positivo/ (DrPP) de los objetos ahora reificados (= reales), OPP logrados. Al asumir también allí 'Mujer I' el rol de /destinatario práctico positivo/ (DoPP), su enunciado es un *enunciado construido reflexivo*.

Debe tenerse en cuenta que los OPP se actorizan en las 'Plantas comestibles', esto es, en valores que circulan dentro del verosímil práctico del relato y la categoría de la *satisfacción* (no-hambre); e igualmente, que en este último contrato 'Mujer I' se inviste de la alegoría 'Humanidad':

—Sec. XI: "De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre".

Resumiendo, desde la perspectiva del *mensaje* tenemos los siguientes "contratos":

1 : DrP	————>	OPN	————>	DoP
2 : DrMP ₁	————>	OMP	————>	DoMP ₁
3 : DrMP ₂	————>	OMPP	————>	DoMP ₁ (DoMP ₂)
4 : DrMN ₁	————>	OMN	————>	DoMN
5 : DrMN ₂	————>	OMPN	————>	DoMN
6 : DrMP ₁	————>	OMP	————>	DoMP ₁
7 : DrPP	————>	OPP	————>	DoPP(DoMP ₂)

Si ponemos de relieve la distinción entre los relatos de *restauración del orden social*⁶, nuestro relato de *instauración del orden social civilizado* se establece sobre tres ejes semánticos fundamentales:

- a) En la *Sec. II* el destinador original incorpora a la heroína el rol de destinatario, pero el objeto que le destina es negativo: allí no hay otra recompensa (sanción del contrato) que la simple *supervivencia* dentro del *hambre* (estado salvaje).
- b) Se ha dicho que las donaciones de los enunciados *construidos 2 y 6* son *donaciones condicionadas* y virtuales que se realizan en los enunciados *3 y 7* respectivamente. La particularidad de esas donaciones señala un nuevo rasgo semántico en la estructura del relato.
- c) En la *Sec. XII* recién se introduce el objeto positivo dentro del régimen de verosimilitud práctica, uniéndose de este modo los cabos del relato en un mismo verosímil (enunciados *construidos 1-7*). Esto funda el

6) Cf. Greimas, A. J., 1970: 234.

carácter identificador de los enunciados contruidos reflexivos sincréticos, por los cuales el destinatador es el mismo destinatario: el primero es recursivo en el orden societal "salvaje" mientras que el segundo lo es en el orden societal "civilizado". La búsqueda o *actividad programada* es la del *saber-hacer*, pero bajo el imperio de la condición humana sea en su contingencia "natural" o "cultural": se trata del *contrato social* que define, en última instancia, el estado *civilizado*.

1.3 La prueba

Nuestra heroína 'Mujer I' cumple "una serie de performances (desempeños) que, graduadas de cierta manera, deben culminar en la victoria que sigue a la apropiación del objeto de alienación"⁷. A este respecto, la *prueba* de instauración del orden social civilizado se identifica con aquellos relatos cuyo tenor es la instauración de un *nuevo* orden dentro del mismo plano de verosimilitud: "el deseo constituye en efecto, en el plano del comportamiento exterior, la razón de ser de combatividad del héroe y de su voluntad de vencer"⁸.

Observación: Los actores que asumen la actancia de la /ayudantía/ pertenecen como útiles o instrumentos al medio ambiente de la sociedad "humana" (Cf. 1.4) y ejercen su actancialidad sea en el cumplimiento de las pruebas inherentes a la heroína ('cerco', 'ollitas', 'machete', 'hacha', etc.), facilitando la labor cotidiana de los 'Hombres' en estado "salvaje" ('kanán', 'balsa', etc.) o ayudando a 'Núnkui-hija I' ('guayaquil', 'horcón', etc.).

Puede destacarse otro matiz diferencial: la victoria de la heroína es el resultado final *mediocre* suma de dos resultados de pruebas previas contradictorias, el primero de *éxito* (compatibilidad),

1a. *prueba:* viaje de la heroína.

Resultado: DrMP₁ ———> OMP ———> DoMP₁

el segundo de *fracaso* (incompatibilidad),

2a. *prueba:* apertura (macheteo, huequeo) del guayaquil.

Resultado: DrMN₁ ———> OMN' ———> DoMN

y el resultado final de *éxito limitado* por el cual, si bien se obtienen los objetos del deseo, esto se logra con *sufrimiento* (ni compatible, ni incompatible),

3a. *prueba:* actividad laboriosa (prueba principal).

Resultado: DrPP ———> OPP ———> DoPP (DoMP₂)

—Sec. XIb: "La mujer, sembrando, sembrando, sufriendo, sufriendo, enflaqueciendo, enflaqueciendo que tenga (suficientes chacras para vivir). Que así sea".

7) Greimas, A. J., 1970: 235.

8) Greimas, A. J., *Ibid.*

—*Sec. XIIb*: “De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre. Pero tenemos que sufrir trabajando si queremos tener las chacras (suficientes para vivir)”.

En términos conclusivos, diremos que el rasgo de *éxito limitado* (obtención de bienes con sufrimiento) como resultado final de las sucesivas *etapas-pruebas* ejecutadas por la heroína, marca la tipología de los relatos definidos por la instauración del orden civilizado.

Observación: en la variante del relato consignada por J. -M. Guallart publicada en la misma revista y en la variante publicada en la obra de J. -L. Jordana, se conservan las *Secs. XI* y *XII*, secuencias epilogales que confirman canónicamente la organización profunda del relato.

1.4 La temporalidad

En el plano temporal del relato, la *Sec. I* contiene una notación figurativa de designación alusiva al tiempo, “antiguamente”, que señala la indeterminación temporal, la acronía propia de la datación a-histórica, es decir, el *tiempo eónico*. A ello se añaden otras dos notaciones figurativas a relieves en el enunciado que alude a su propia enunciación, “dicen”, y el embrague de la tercera persona⁹ “el (los) viejo(s)”.

La secuencia inicial cuenta también con dos categorías, la primera de orden intemporal e impersonal y la segunda propiamente denominativa, que opera como determinante de la situación en que transcurre esa intemporalidad e impersonalidad dentro del verosímil práctico: el “hambre”.

Las operaciones categoriales surgen sólo en comparación a la *Sec. XII*. Así, la categoría temporal

/antiguamente/ vs /actualmente/

que en el transcurso del relato se descompone en

/antiguamente/ vs /durante/ vs /actualmente/

y la categoría denominativa

/hambre/ vs /satisfacción/

que se descompone en

/hambre/ vs /aventura/ vs /satisfacción/

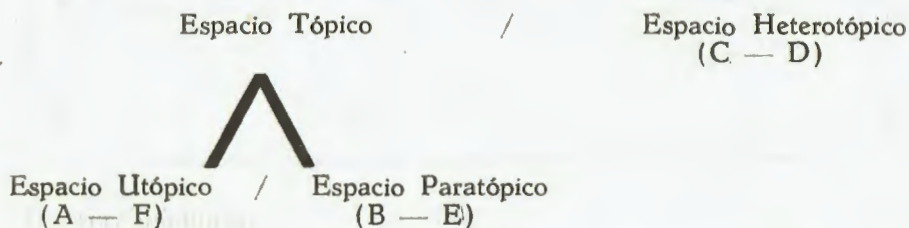
hace que los eventos se inscriban en el *tempo* narrativo compuesto por los términos /durante/ y /aventura/. La denominación semántica axiologizada por los valores que comporta el intertexto, conjuga esos términos seleccionados de cada categoría.

⁹ Esta tercera persona, distinta de la no-persona propia del discurso científico.

1.5 La espacialidad

Observando el criterio de utilización del espacio o criterio proxémico, la disjunción espacial es la característica de la topología en el relato de "Núnkui". Aquí son dos las isotopías nítidamente diferenciadas: el lugar donde se halla establecida la sociedad "humana", "histórica", cuyo verosímil es el *verosímil práctico* y su sistema de valores *inmanente*. Se opone al lugar de la sociedad "escatológica" regida por el *verosímil mítico* (lo mítico omnipresente) y cuya axiología es trascendente.

La primera isotopía señala el espacio en que la heroína 'Mujer I' cumple su actividad acostumbrada (performance) y en que transcurre la vida cotidiana de los hombres en sociedad; tal es el *espacio utópico* del relato, pues es el emplazamiento en que el *hacer* del hombre triunfa sobre la permanencia de su *ser* destinado: el estado salvaje. La segunda isotopía indica la *heterotopía* por referencia a la primera isotopía: es el lugar propiamente mítico o *topus uranus* en que obran los entes ajenos a la sociedad humana, pero que tienen relación con ella por medio del espacio intermediario o *paratópico*, relación causada por las pruebas y desempeños "aventureros" de la 'Mujer I'. He aquí su diagrama:

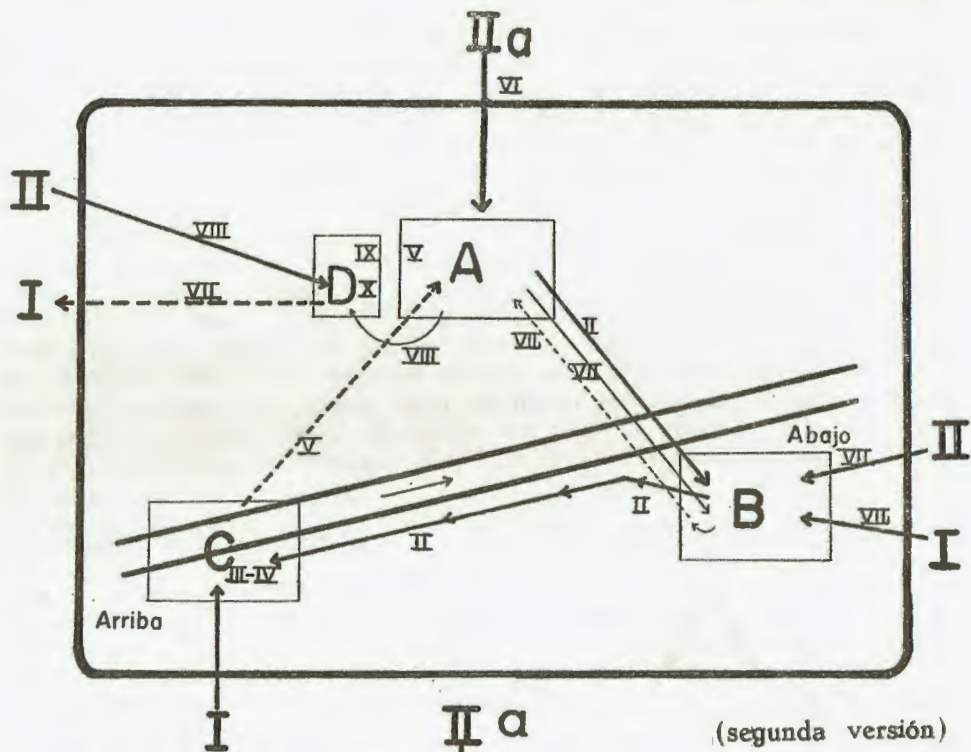


A fin de hacer más patente la descripción de las isotopías indicadas, a continuación presentamos tres esbozos correspondientes a la topología general del relato. Los dos primeros corresponden a cada una de las versiones que forman el corpus y el tercero a la síntesis intertextual. Debemos señalar que fuera de los lugares especificados en la leyenda, los números romanos pequeños corresponden a las secuencias mientras que los números romanos de mayor dimensión simbolizan las incursiones de los actores pertenecientes a la sociedad "escatológica" (a-tópica) en la sociedad "histórica" (tópica):

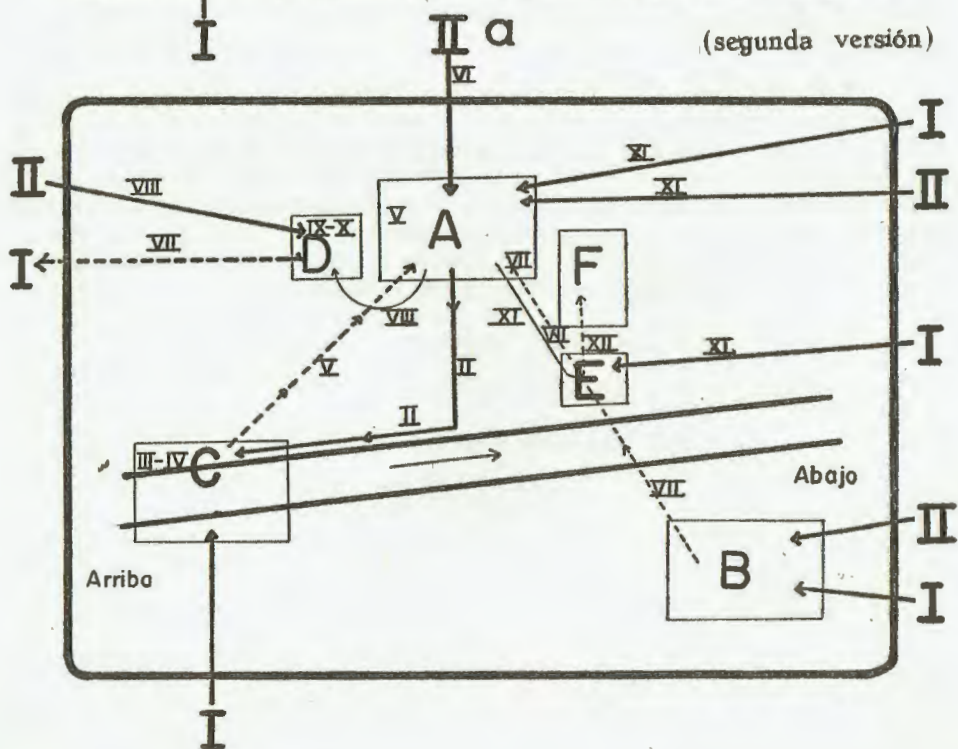
- I : incursión positiva
- II : incursión negativa
- IIa: Incursión negativa permanente.

TOPOLOGIA DE LO VEROSIMIL

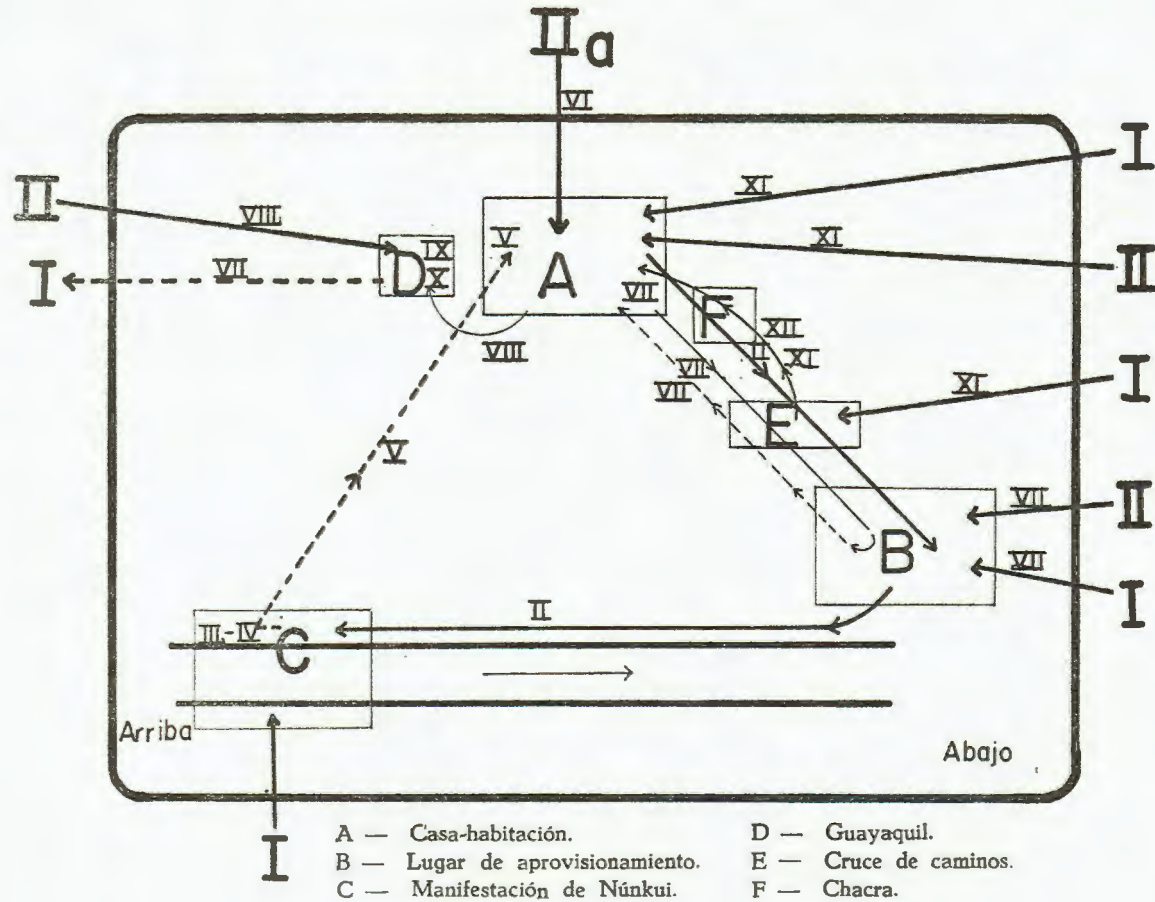
(primera versión)



(segunda versión)



TOPOLOGIA DE LO VÉROSIMIL



2. Actores y actantes en el relato

Prosiguiendo la descripción del relato de "Núnkui", a continuación se incluye un diagrama de los modos de manifestación de los actores y los actantes, con el propósito de establecer el sincretismo de unos en relación a los otros. A partir de esta distribución podremos luego incidir en la organización superficial y profunda de la narración: (ver cuadro de la pág. 111).

3. Funciones de prestación: el ayudante modal

La función actancial determinante de los relatos que, como el presente, se caracterizan por la instauración del orden social civilizado, parece centrarse no en una sola actancia modal —característica común de los "objetos mágicos proveedores de bienes"¹⁰—, cuya función de *mediación* ocurre entre un destinador mítico y el 'Hombre' u 'Hombres' al cual están destinados los bienes. Aquí esa función actancial ocupa tanto la *mediación* entre el verosímil práctico y el mítico (vrg. 'Núnkui-hija I' positiva 'Iki', negativa), como mediaciones en cada verosímil por separado (vrg. 'Cocina', 'Trabajo').

De esta manera, es prudente recordar que las secuencias inicial y final del relato están situadas en un plano de la 'realidad' mítica diferente al cuerpo del relato mismo y que ese plano se halla regido por el verosímil práctico. Allí la primera adyuvancia modal es desempeñada por los actores 'Cocina' y 'Maceración' = AMP₁

3.1 Estado de indigencia primordial

En la "época primordial" — época histórica para el nativo en el sentido de que los hechos acaecidos en ella están investidos de una fuerte función significativa— la "Humanidad" aparece en un estado de *total indigencia*. Esta situación de indigencia primigenia aparece con frecuencia en la mitología aguaruna y nunca —al menos en el abundante material que conocemos— se da la situación contraria, es decir, una primera etapa de la Humanidad de abundancia y felicidad.

En el mito de *Núnkui* aparece claramente que el hombre sobrevive a duras penas, utilizando un mínimo de los recursos que la selva le ofrece.

Igualmente estaba desprovisto de conocimientos agrícolas. Otros mitos nos hablan de su ignorancia de las

- "estaban con hambre" (1a).
- se alimentan únicamente del fruto del *washik* (2a y 1b) del jugo extraído macerando la corteza del árbol *wawa* (6b). del amargo fruto del *inchinchi* (8b). del *yapán* considerado actualmente como no comestible (8b). del fruto del árbol *pítu* (9b).
- aparecen únicamente como deficientes recolectores.
- la *chacra* son las zonas de la sel-

10) Cf. Greimas, A. J., 1973b: 14.

técnicas necesarias para la caza, la pesca, la construcción de la casa y la canoa.

Desprovisto también de herramientas y utensilios.

El hombre es representado, en definitiva, como un animal más dentro del sistema ecológico de la selva. Sus alimentos y la técnica para obtenerlos no difería en nada del resto de los animales.

La Naturaleza aún no ha sido superada por sí misma. Naturaleza y Cultura se confunden en una realidad antropomorfa. Algunos mitos comienzan afirmando "antiguamente, las cosas, los animales, las plantas, los fenómenos atmosféricos" eran "aents (gente)".

El hombre aparece también desprovisto de toda relación con los Seres Sobrenaturales, sin ningún tipo de explicación de su ser y actividad en el mundo, desconociendo los mitos capaces de dar sentido y razón de existencia al Cosmos, al mundo que lo rodea; ignorante de los ritos religiosos que más tarde le harían capaz de controlar las fuerzas de la naturaleza y hacer posible la obtención de alimentos. A esa situación la llamamos, a falta de otra denominación mejor, "estado de naturaleza pura".

De esta secuencia primera aún podemos sacar alguna conclusión más. En esta época primordial, el hombre asume actividades agrícolas que más tarde serían realizadas exclusivamente por la mujer.

Tradicionalmente, dentro de las tareas agrícolas el hombre únicamente realiza los trabajos de rozo —limpieza de la vegetación arbustiva, lianas y ramas que rodean a los árboles mayores— y de la tala de los árboles para abrir una nueva chacra. La siembra, el cuidado de la chacra, los sucesivos deshierbes, la paulatina recolección según las necesidades diarias de la familia o las derivadas de sus compromisos sociales, las sucesivas siembras parciales para substituir a las plantas cosechadas, la elaboración de los diversos alimentos, cocinándolos o macerándolos, son labores exclusivas de la mujer aguaruna.

va donde abundan algo más los escasos frutos silvestres de los que se alimentan (6a).

—"sólo tenían un *kánan* (3b).

—"el *yápan* que come el sajino, eso comían" (8b).

—"el *pítu* que actualmente come la pava, eso comían" (96).

"Cultivando (árboles de *wáwa*), *¡taal ¡taal* (golpeando sus troncos), rajándolos, jalando, (sacaba en tiras la corteza). Cuando los árboles de *wáwa* estaban tiernos y su corteza estaba *sakiskiju*, a éstos, macerándolos (después de sacar su corteza), colocaba las raspaduras en una hoja grande, diciendo:

—(Voy a llevar) esto para que luego mis hijos chupen su jugo. Envolviéndolas, regresaba el que se había ido a cultivar los árboles de *wáwa*. Cuando llegaba, repartía a sus hijos y ellos chupaban.

Al día siguiente, bien de mañana, se iba con su *kanán* (a otro manchal de *wáwa*). Después de deshierbar (al regreso) recogía frutos de *washik*. Los llevaba (a la casa) y cocinándolos, comía, dicen" (5, 6 y 7b).

Es decir, el hombre realiza en esta *Sec. I* actividades que son comunes al hombre y a la mujer —recolección— pero también se apropia de otras que más tarde serían exclusivamente de la mujer —la obtención de alimentos vegetales de la *chacra silvestre*, el cuidado (deshierbe) y la transformación de los alimentos de crudos en cocidos o macerados.

Esta conclusión que obtenemos de la *Sec. I* del mito de *Núnkui*, queda confirmada en otros mitos donde el hombre asume parte del rol de la mujer en el nacimiento y lactancia de los hijos.

“Antiguamente las mujeres no sabían dar a luz a sus hijos. Cuando les llegaba su hora, el hombre las abría y sacaba a su hijo. Era el hombre el que tenía los pechos para alimentar a la criatura”¹¹.

De lo dicho hasta ahora concluimos que en esta primera Secuencia hay cinco asociaciones.

TIERRA — HOMBRE — ESCASEZ — PROFANO — NATURALEZA
o
superficie PURA

Aparece así, en la superficie, el hombre, asociado a la escasez, a lo profano y en un estado de “naturaleza pura”.

3.2 Cocina y Maceración

Hemos visto en 3 que la adyuvancia modal de esta secuencia se actúa en ‘Cocina’ y ‘Maceración’ (AMP₁).

La función de *mediación* que tipifica al /ayudante modal práctico/ figurativizado en los actores ‘Cocina’ y ‘Maceración’, no tiene el mismo alcance en cada uno de estos actores. En efecto, la ‘Cocina’ al cumplir su rol de mediación entre lo ‘Crudo’ y lo ‘Cocido’ permite la *transformación* civilizada (intervención técnica del ‘Hombre’ para trastocar lo “natural” en “cultural”) opuesta a la *transformación natural* (‘Crudo’ —> ‘Putrefacto’).

La transformación de civilización a diferencia de la transformación natural, obedece a reglas y prescripciones, es decir, a una *operación programada*¹²:

- Sec. Ib*: “Después de deshierbar, (al regreso), recogía frutos de *washik*. Los llevaba (a la casa) y cocinándolos, comía, dicen”;
 “El yacán... después de partirlo y de cocinarlo haciendo *painkamu*, a pesar de sentir que era amargo, como no podían aguantar el hambre, lo comían, dicen”.

Por su parte la ‘Maceración’ cumple la función de mediación entre lo “silvestre” y lo “consumible”:

- Sec. Ib*: “Amarrando la *kanán* (en el extremo) de un palo, macerando con ella el árbol de *wáwa* (sin tumbarlo, luego de sacar su corteza), eso comía.

11) Cf. García-Rendueles, M. y Chumap, A., 1977: mito de “La maternidad de la mujer”.
 12) Cf. Courtés, J., 1973.

Cultivando (árboles de *wáwa*), ¡taa! ¡taa! (golpeando sus troncos), rajándolos, jalando, (sacaba en tiras la corteza). Cuando los árboles de *wáwa* estaban tiernos y su corteza estaba sakiskijú, a éstos, mace-rándolos (después de sacar su corteza), colocaba las raspaduras en una hoja grande, diciendo:

—(Voy a llevar) esto para que luego mis hijos chupen su jugo. Envolviéndolas, regresaba el que se había ido a cultivar los árboles de *wáwa*. Cuando llegaba, repartía a sus hijos y ellos chupaban”.

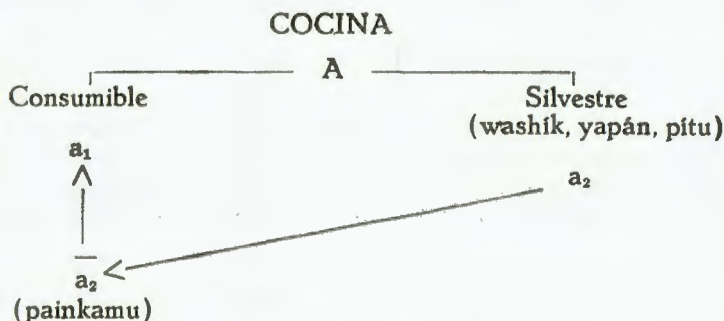
Como se ve tanto en la ‘Cocina’ como en la ‘Maceración’ se da el paso de lo *no-elaborado* a lo *elaborado*: lo ‘Cocido’ y lo ‘Macerado’ son lo *pres-crito* y, desde luego, pertenecen a la cultura (humanidad); lo ‘Crudo’ y lo ‘No-macerado’ es lo *prohibido* y pertenece a la natura (animalidad).

—*Sec. Ib*: “el *yapán* que come el *yunkipak*, ése que actualmente no se come”.

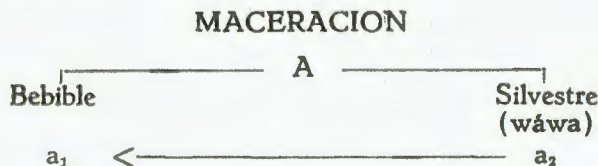
“el *pítu* que actualmente come la *kúyu*”.

Además en esta transformación debe distinguirse los siguientes gra-dos de *elaboración*:

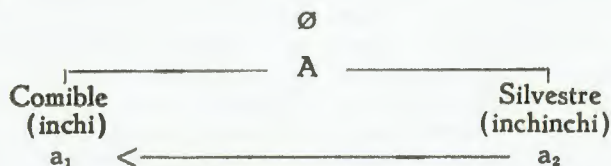
—*más elaborado*:



—*menos elaborado*:



—*sin elaborar*:



A esta última transformación corresponde el enunciado textual siguiente:

—Sec. I: “El fruto del *inchinchi* es muy parecido al del *idáuk*. Aunque es amargo lo comía, dicen”.

Si bien el rol de la ‘Cocina’ es reducir la alteridad de lo silvestre (natural, diferente al hombre) para hacerlo identificable con el hombre (asimilable), su antropomorfización es plena. Nótese que la Sec. I se halla íntegramente comprendida por la categoría *hambre*: la ‘Cocina’ y la ‘Maceración’ operan sobre frutos silvestres y no sobre frutos cultivados. Desde este punto de vista, el AMP₁ al igual que los otros dos ayudantes modales míticos (‘Núnkui-madre’ y ‘Núnkui-hija I’), cumple una función transformadora fuerte en relación a la misma función cumplida por el AMP₂ (‘Trabajo’):

1: AMP₁ + AMM₁ + AMM₂ = Fuerte: $\underbrace{\text{Plantas silvestres}}_{\text{Natural}} + \left\{ \begin{array}{l} \text{fuego} \\ \text{masticación} \end{array} \right\} \text{ Cultural}$

2: AMP₂ = Débil: $\underbrace{\text{Plantas}}_{\text{Nat.}} \underbrace{\text{cultivadas}}_{\text{Cult.}} + \left\{ \begin{array}{l} \text{fuego} \\ \text{masticación} \end{array} \right\} \text{ Cultural}$

3.3 El mundo de ‘Núnkui’: diosas del subsuelo

La Sec. II nos presenta el mundo del *subsuelo* donde viven las mujeres *Núnkui*. La comunicación entre ambos mundos, el de la superficie-tierra y el del subsuelo, se realiza por medio de la quebrada y en dirección ascendente (río arriba). Las *Núnkui* (nombre genérico) pueden definirse como *diosas del subsuelo*:

Viven en una situación de abundancia de alimentos que, en la narración, la mujer aguaruna intuye cuando sube por la quebrada y ve bajar agua barrosa (señal clara de una exitosa pesca con barbasco) y cáscara de yuca y de maní, desechos que quedan al lavar en la quebrada ambos vegetales.

“Cuando subía por la quebrada (encontré) una cáscara de yuca grande” (11b).

“Cuando regresaba, estando viniendo, vio maní, con su cáscara abierta, caída en el río, que venía flotando, flotando”. (6a).

Las mujeres *Núnkui* tienen control sobre la naturaleza y sus recursos y poder creador haciendo “presentes” todo tipo de alimentos, tanto los de la chacra —propios de la mujer— como derivados de la caza— propios del hombre. Por lo tanto, las *Núnkui* asumen en el subsuelo los roles de la mujer y del hombre. Toda su actividad económica la realiza “llamando” —es decir por medio de conjuros y ritos— y en un contexto sagrado.

En general podemos decir que las *Núnkui* poseen un máximo desarrollo en cuanto al sentido de su propio ser y del mundo que les rodea, tienen

una tecnificación máxima —el rito religioso— el único capaz de cubrir con abundancia las necesidades individuales y sociales, viviendo en un mundo donde lo sagrado y lo profano forman una sola realidad. A falta de otra expresión mejor, a esta situación la llamaremos "estado de cultura pura".

En conclusión, antropológicamente se obtiene otras cinco asociaciones.

SUBSUELO — MUJER — ABUNDANCIA — SAGRADO — CULTURA PURA
--

Aparece así en el subsuelo, la mujer asociada a la abundancia y a lo sagrado y en un estado de "cultura pura".

Si relacionamos estos dos mundos analizados (el de la superficie y el del subsuelo) aparecen los cinco pares de oposiciones siguientes:

TIERRA	HOMBRE	ESCASEZ	PROFANO	NATURALEZA PURA
↑	↑	↑	↑	↑
↓	↓	↓	↓	↓
SUBSUELO	MUJER	ABUNDANCIA	SAGRADO	CULTURA PURA

A este respecto podemos afirmar que los elementos considerados se encuentran en oposición, no porque sean contradictorios o contrarios sino porque el mito los presenta en emplazamientos aislados (antes que 'Mujer I' inicie su aventura fluvial), sin relación entre los que ocupan el primer plano (= verosímil práctico) con aquellos comprendidos en el segundo plano (= verosímil mítico).

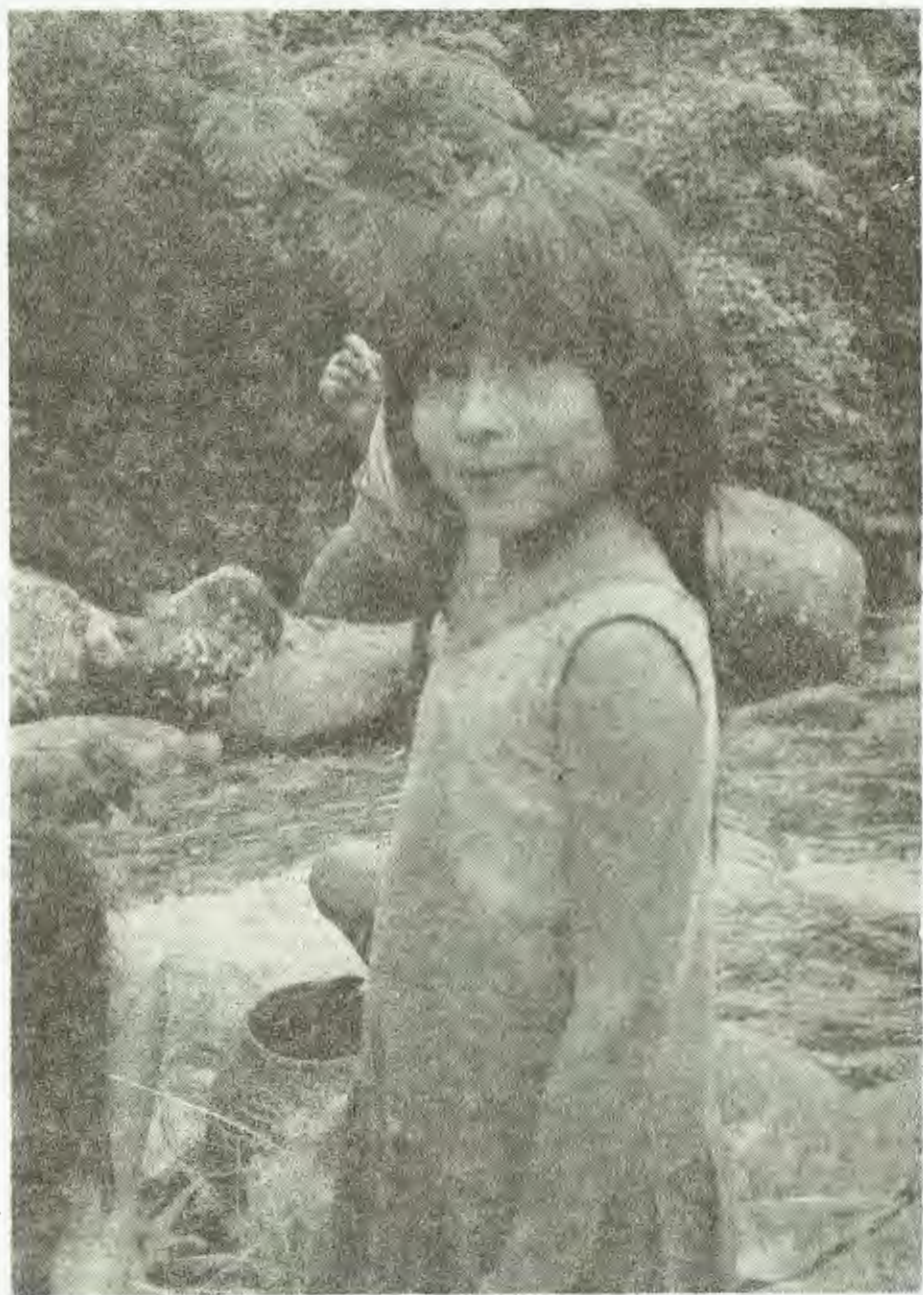
3.4 Núnkui-madre

Los valores inmanentes del relato son regidos por los valores trascendentes, pero entre ambos hay una relación metafórica, en otras palabras, la virtud simbólica del mito se hace legible sólo si le precede el legible propio del verosímil práctico que cruza todo el relato.

Ahora bien, teniendo en cuenta esa filiación de legibilidad que obra en el intertexto estudiado, los valores trascendentes encuentran su eje de sistematización en la contradicción *potencia generadora (B) / importancia generadora (B̄)* simbolizada por la oposición entre el /ayudante modal mítico/ (AMM₁) y el /anti-ayudante modal mítico/ (AAMM₁), actorizados en 'Núnkui-madre' / 'Iwanch': (ver cuadro pág. 118).

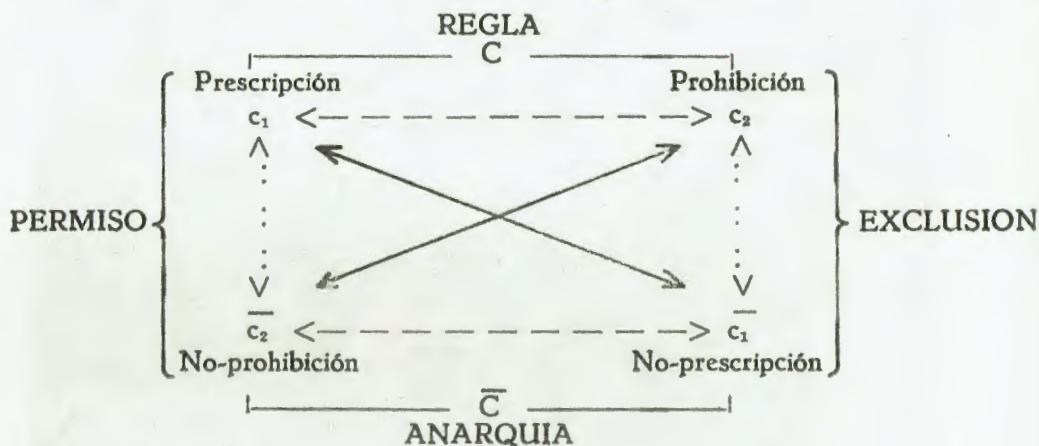
Observando la oposición contradictoria en el verosímil práctico *aceptación / rechazo* por el orden societal "humano", la "aceptación" del *don* (/objeto mítico positivo/) es provocada por la *competencia* de los sujetos¹³

13) Cf. Greimas, A. J., 1973a: 164.



Niña Aguaruna

Al considerar el eje *natura / cultura* propio de las restricciones del pensamiento mítico¹⁴, tenemos el siguiente transvasamiento al modelo constitucional de la significación:



En este modelo, la no-prohibición

—Sec. IVa: —“Si hacen así, van a morir de hambre”,

se opone a su contrario, la no-prescripción

—Sec. IVb: “no quiero tener problemas contigo”,

todo ello atribuido al discurso verbal de ‘Núnkui-madre’. De esta manera ese actor asume la *capacidad de dar normas (hacer legislador)*¹⁵ y por lo tanto regimenter desde el plano trascendente —o mítico propiamente dicho—, el plano immanente o humano. La antropomorfización de ‘Núnkui-madre’ toma para sí la función *cultural*:

—Cultura = Regla + Permiso

—Natura = Anarquía (ausencia de norma) + Exclusión

Así, el *estado de cultura* —o de “lo discreto” (diferenciado)— corresponde en la Sec. V al orden evenimencial de la *prescripción* y en la Sec. VI al de la *prohibición*; a su vez, el *estado de naturaleza* —o de “lo no-discreto” (indiferenciado)— comprende en la Sec. IX a la *no-prescripción* y en la Sec. VII a la *no-prohibición*.

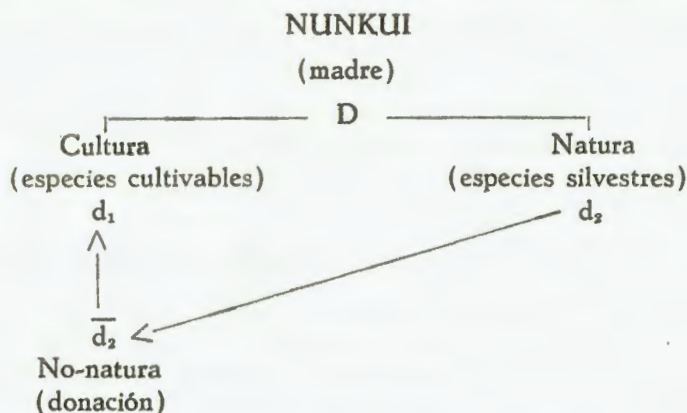
14) Cf. Courtés, J., 1973; según A. J. Greimas, cultura es la “totalidad de los contenidos valorizados por una comunidad” (1976b: 46). A natura le corresponderán los contenidos significativos que, operando en esa misma comunidad, no son valorizados.

15) En su rol de legislador ‘Núnkui-madre’ instituye el procedimiento de toda producción jurídica, a saber “nombrar correctamente ‘las cosas’ e insertar ‘los eventos’ previsibles en la rejilla modal de las prescripciones y las interdicciones, ya que el decir del legislador es suficiente para dar una existencia jurídica al dicho” (Greimas, A. J., 1976b: 92).

Además debe tenerse presente que la *cultura* es un *sistema de mediación*: la alimentación indiferenciada que aparece en la *Sec. I* y que corresponde a la inmediatez de la *natura*, se convierte por obra del AMM₁ en la alimentación discriminada propia de la *cultura* que se muestra en la *Sec. V*. He ahí el rol operatorio del discurso de 'Núnkui-madre' y su habla performativa absoluta: la *transformación*¹⁶.

El efecto de sentido regido por esta transformación base, es el paso, en los 'Hombres', del *estado salvaje* al *estado civilizado* (natura —> cultura). 'Núnkui-madre' *interviene* (actancia = AMM₁) desde su propio verosímil en el verosímil práctico, donando a los 'Hombres' el talismán (= 'Núnkui-hija I') de la iniciación cultural (= introducción de los *bienes* entre los elementos naturales): tal efecto es la transformación "ausencia de posesión" —> "posesión".

Pese al sentido positivo que acabamos de describir, el relato presenta también una transformación negativa, la *involución de los valores*. Siguiendo el modelo constitucional de la significación, la transformación positiva o entrega de los *bienes* (donación) obedece a la organización sintáctica siguiente



Observación: las flechas indican la orientación sintáctica.

A partir de esa organización sintáctica, el *estado salvaje* debe ser negado

—*Sec. Va*: "Ella le dio a su maridito (masato); a ése que andaba comiendo inútilmente *washik*, a ese que venía recogiendo *washik*".

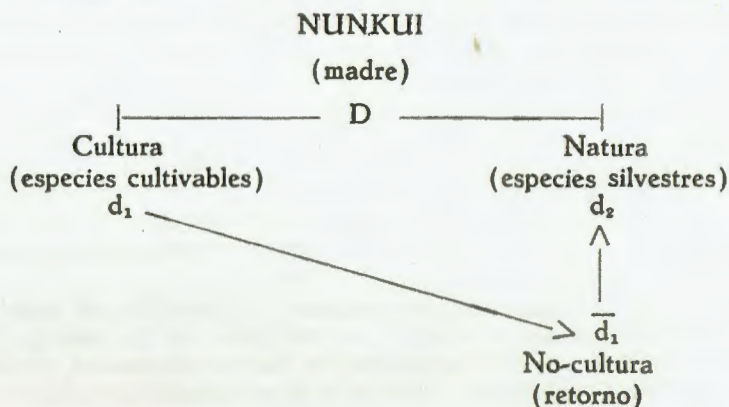
para acceder al *estado civilizado*

—*Sec. Va*: "de un solo trago se lo bebió".

La involución de valores referida se da en el transcurso del relato. Como acabamos de ver, la narración hasta la *Sec. V* contiene un mito de

16) Cf. Lévi-Strauss, C., 1968: 421.

progresión (eufórico), pero a partir de aquí la narración desenvuelve un mito de regresión (disfórico):



Efectivamente, 'Núncui-hija I' (don) *abandona* a los 'Hombres' (desposesión),

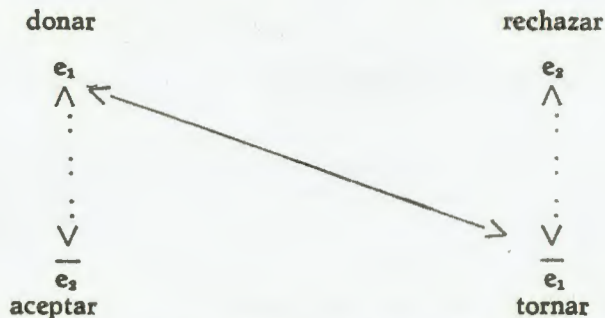
—Sec. VIIa: "Al mirar, (vio) que la niña, pegada a los palos, estaba trepando faltándole poco para la cumbre de la casa",

retornando donde 'Núncui-madre'

—Sec. VIIIb: "Se fue donde su madre al interior de la tierra"¹⁷.

La incidencia de esta transformación en el verosímil práctico es la involución de los 'Hombres' del *estado civilizado* al *estado salvaje*.

Ambas transformaciones, positiva y negativa, manifiestan en el contenido la oposición de contradicción entre *donar* y *tornar*,

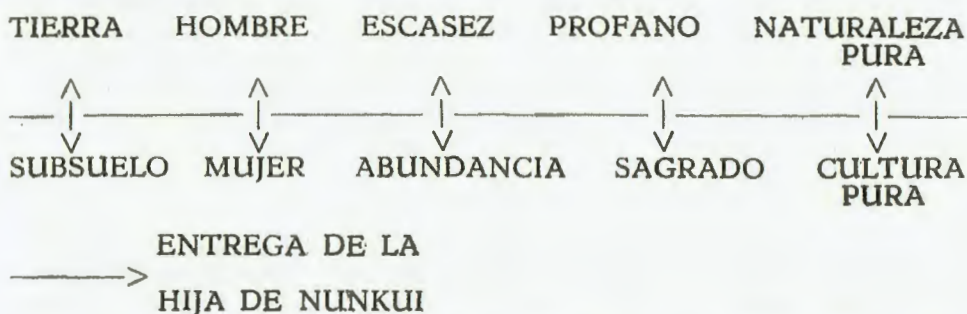


destacándose las implicancias respectivas: *Cultura* = donar <... ..> aceptar / *Natura* = tornar <... ..> rechazar.

17) J. M. Guallart anota que el nombre de 'Núncui', "deriva de *nunca* = tierra" (1958: 88, nota 75).

3.5 Entrega de la 'Hija' de 'Núnkui': las interdicciones y el compromiso.

Desde la perspectiva antropológica, las secuencias III y IV constituyen el núcleo central del mito. Existe un deseo explícito por parte de *Núnkui* de resolver estas oposiciones iniciales. *Núnkui* afirma: "estamos pensando ir a poblar (la tierra)" (26b). Pero, lo que es más importante, hace entrega de una de sus hijas —(después de un acto fallido al querer entregar una hija "que ya había tenido relaciones" (22a)— a la mujer aguaruna. Esta entrega de una niña, en la cultura aguaruna no puede entenderse de otra manera sino como *entrega para el matrimonio*. Aparece así el matrimonio (en este caso con seres divinos) como solución a los cinco pares de oposiciones vistos en las Secuencias I y II. Su expresión simbólica aparecerá en la Secuencia V.



El porqué con la entrega de la hija de *Núnkui* se solucionan estos cinco pares de oposiciones lo veremos más adelante.

Hemos visto en el acápite anterior cómo 'Núnkui' asume en su competencia el *hacer* legislador, imponiéndose una *interdicción* y adquiriendo un *compromiso* con los 'Hombres'. Ahora bien, si como se ha visto el matrimonio aparece no sólo como imprescindible para la supervivencia biológica del grupo, sino sobre todo, como la manera de encontrar una explicación unitaria que solucione las oposiciones fundamentales del Arriba y el Abajo, lo Sagrado y lo Profano, la Vida y la Muerte. . . , es claro que la *hija que se entrega* para el matrimonio es un bien que hay que cuidar y proteger. En el mito la niña pasa a vivir a la casa del futuro esposo (residencia patrilocal). El fracaso de este posible matrimonio, como luego veremos, hizo que se estableciera la norma de residencia matrilocal para después del matrimonio; en este caso la niña queda viviendo en la casa de su madre, quizás para prevenir un nuevo cataclismo en la Humanidad si nuevamente es maltratada la mujer.

El compromiso que la mujer aguaruna adquiere va en el mismo sentido que la interdicción. El cerco alrededor de la cama aún pueden verse en las camas de las jóvenes solteras aguarunas.

"Mi hija es vergonzosa. Cuando llegues a tu casa haz un cerco con ropas alrededor de su cama; allí la dejas. Haz así". (24b).

3.6 Núnkui-hija I

El *don* que hace 'Núnkui-madre' en su rol actancial de /destinador mítico positivo/, a 'Mujer I' en su rol de /destinatario mítico positivo/, se figurativiza con el actor 'Núnkui-hija I'. El atributo de la actancia, /objeto mítico positivo/ (OMP), que desempeña este actir, es propio del "objeto mágico"¹⁸.

'Núnkui-hija I' por su categoría de *talisman* proveedor de bienes a los 'Hombres', desempeña también la función de *mediador* que le confiere la actancia de /destinador mítico positivo/ (DrMP₂), mediador entre 'Núnkui-madre' y dichos 'Hombres' a los cuales están destinados los bienes. A su vez, por la función de mediación adquiere frente a los DoMP₁(DoMP₂) la actancia de /ayudante modal mítico/ (AMM₂).

Considerando el efecto dispensador de bienes, 'Núnkui-hija I' sólo dispensa bienes *consumibles* (= alimentación abundante) y no bienes *tesaurizables*; en otro plano, dispensa frutos de *cultivo* y no de *recolección*. Tal es la determinación de sus valores: transformar lo "virtual" en lo "real"¹⁹.

El *medio* en sí para hacer efectiva la entrega de los bienes a los 'Hombres', es la invocación por medio de la palabra o *conjuro*²⁰:

—Sec. IVa: "(Núnkui añadió):

—Hijita, como dices aquí, como dices aquí, de la misma manera di. Ya sabes llamar todo. Sabes llamar al duse; sabes llamar al tsamáu; sabes llamar a la máma; sabes llamar a toditos los animales. De igual manera, hijita, llama.

'Ten firme tu corazón. Habla bien. Así decía, dicen.

—Está bien (respondió la niña)".

La entrega del *don-talismán*, a nivel del mensaje, es acompañada por dos figuras discursivas, la *advertencia premonitoria*.

—Sec. IVa: "Por tonterías no maltraten a la niña; no hagan así. Si hacen así, van a morir de hambre";

—"(No la maltrates) pues no quiero tener problemas contigo",

18) Este objeto mágico "una vez puesto a disposición del héroe o del anti-héroe, los ayuda de diferentes maneras y se sustituye a menudo a ellos en la búsqueda de valores... Los objetos mágicos en esta perspectiva, no son otra cosa que formas degradadas y figurativas de las principales esferas de la soberanía divina o en otros términos, atributos esenciales de la competencia humana que instauran, justifican y hacen posible —en el modo del imaginario—, el hacer del hombre" (Greimas, A. J., 1973b: 13). Cf. Propp, V., 1971: 53.

19) Los términos "virtual" y "real" se emplean con referencia a cada verosímil: virtual, "que tiene virtud y eficacia para producir un efecto, pero no lo produce en el presente del verosímil que se trate"; real, "que tiene existencia efectiva en el presente del verosímil respectivo".

20) En el relato que estudiamos se presenta la relación necesaria (mágica) entre el signo y la cosa designada, postulándose que "el nombre es una propiedad de la cosa" (Barthes, R., 1972: 54), y que "las palabras recubren las cosas" al verosímil propio de la redacción histórica (cf. Greimas, A. J., 1976b: 30).

y la *mōraleja*, que con referencia a los relatos tradicionales, toma la forma anafórica:

—Sec. IVb: “Lo que actualmente decimos: ‘Aunque fuese Núnkui no me arrojes ceniza a los ojos’, (lo decimos porque antiguamente sucedió lo que luego veremos)”.

Observación: Siempre respecto del *don-talismán* debe notarse que ‘Núnkui-madre’ como DrMP₁ tiene un estatuto particular al efectuar la donación-atribución a los DoMP₁(DoMP₂) del OMP: su potencialidad generadora es *inagotable* al poder donar su capacidad a otros sujetos, sin dejar de perderla (la entrega del don no supone, necesariamente, la carencia de lo donado por el donador), “el objeto de valor, estando atribuído al destinatario, queda en conjunción con el destinador”²¹.

Esas dos figuras al enunciar sucesos no acaecidos en el relato, entiban pero no perturban la estructura general de la narración; ésta es la función enunciativa que cumple el *anuncio en el relato*²². Cosa similar ocurre con el anuncio de la potencialidad generadora de ‘Núnkui-madre’:

—Sec. IVb: “Yo también estoy pensando en ir a poblar (la tierra)”.

Por lo demás, ‘Núnkui-hija I’ es un actor *sincrético* en relación a ‘Núnkui-madre’, conformando un sólo actor ‘Núnkui’ = madre + hija I + hija II, actor que *representa* en el verosímil mítico la “generación espontá-

21) Greimas, A. J., 1976b: 33.

22) Esta función enunciativa es *anafórica*: “se entiende generalmente por *anáfora* la recurrencia, en una frase del discurso, de ciertos elementos explicitados, recurrencia que permite la aprehensión implícita de los contenidos ya enunciados o anticipa contenidos que sólo serán enunciados más tarde. La ubicación hecha por el sujeto del discurso, de ese dispositivo considerado como una de las formas de la organización discursiva, será llamado *anaforización*” (Greimas, A. J., 1976b: 22, nota 1). Por lo demás, en la segunda versión hay frecuentes intervenciones del informante en su propio discurso sea para explicar un aspecto, retardar (catalizar) o adelantar (elipsis) la prosecución del relato (cf. Secs. II, IV y V). Tales marcas discursivas pertenecen a la competencia específica (localizada) del informante —su habla— y no a la competencia genérica —la lengua—, cosa que se demuestra comparando esta versión con la primera. A. J., Greimas tiene razón al remarcar la relatividad acerca de la ausencia del “código semántico” en la literatura étnica (1976b: 208-210): en realidad dicho código se halla ausente sólo en las transcripciones ajenas al registro directo del relato dado por el informante o en la recomposición que hace el compilador al tratar de dar una versión “legible” del contenido mítico. Pero es observable su comparación con la literatura escrita: “así, la interpretación de la significación profunda del relato —siempre implícita en los textos étnicos, a tal punto que se puede decir, en términos de sicología y no de semiótica, que el narrador ‘ignora’ él mismo aquello que cuenta— puede ser asumido, en el caso de la literatura escrita, por el autor-sujeto de la narración”. En efecto, como lo tenemos señalado, en nuestro caso el narrador no “ignora” el contenido semántico de su narración ya que él mismo se inserta en el relato para tratar de hacerlo plenamente legible a su interlocutor-entrevistador. Respecto a la “significación profunda” ésta es ignorada tanto por el “autor” como por el “informante”. Sin embargo, es perfectamente aceptable el hecho por el cual es “difícil, a primera vista, identificar la estructura del narrador étnico, incluso si se integra allí el contexto situacional, con el sujeto de la narración literaria moderna” (Greimas, A. J., *Ibid.*).

nea" o *representado* que pertenece de suyo al verosímil práctico. Entre ambos términos, representante y representado, se establece una relación de representación alegórica por la cual 'Núnkui' es una abstracción que, trasvestida de la figuración humana, se ve dotada del atributo simbólico del /engendrar/ y /generar/ perteneciente a la competencia humana en el verosímil práctico:

—*Sec. IIb*: "(Encontró) a una mujer grande, a otra también grande, a otra más, a otra más, a otra más. Eran *Núnkui*".

Observación: la relación entre las diversas manifestaciones de 'Núnkui' como actante colectivo (cf. 3.3), es tanto *sintagmática* ya que "actores diferentes se sustituyen progresivamente para producir, ejecutando un programa único"²³ la *donación* del OMPP, como *paradigmática* o "dependiente a) de una partición clasificatoria de una colectividad más vasta y jerárquicamente superior, b) operada sobre la base de criterios-determinaciones que los actores poseen en común (su campo funcional o sus calificaciones específicas)"²⁴, esto es, la categoría universal de la *divinidad* (diosas del subsuelo).

3.7 Instauración del mundo divinizado

La *Sec. V* describe las acciones de la mujer al llegar a su casa en cumplimiento del mandato que le había dado *Núnkui*: "Cuando llegaron a la casa, cercando con ropa (una cama), dejó allí (a la niña *Núnkui*)" (28b).

El mundo divinizado se hace realidad, en primer lugar por una abundancia sin límites de alimentos. Y esto sin necesidad de trabajo; únicamente con la fuerza creadora de los conjuros. La "chacra silvestre" se transforma en chacra de producción de los alimentos que actualmente constituyen la base de la alimentación aguaruna. La caza —actualmente privilegio del hombre— entra también en las posibilidades de obtención de alimentos de '*Núnkui*-hija I'.

Los detalles poéticos para expresar esta especie de Paraíso abundan en esta Sección. La comparación con el ambiente de "masateo" (ver Vocabulario Comprensivo) y la presencia del achiote (ver "ipak") son elocuentes.

"Que aparezca masato preparado también con *kénke*, en un *búits*, recién pintado. Fermentando pronto ¡pushuj! que se derrame.

Como lo había dicho, apareció: ¡pushuj! (se derramaba).

Que aparezca ahí fuera (una chacra llena) de yuca; (que los tubérculos sean tan grandes (que hagan levantar la tierra). (Que en la chacra también aparezca) *kénke* y *paámpa* con racimos bien cargados. Que haya tal cantidad de *tsamáu* que la (chacra) aparezca de color rojo". (31-33b).

"Entonces ella a todo llamaba. ¡Qué cosa no podría llamar! Al *báshu*, al *páki*, al *wáshi*, al *shushuí*, al *káshai* los (llamaba); a todos" (58a).

23) Greimas, A. J., 1976b: 97.

24) Greimas, A. J., *Ibid.*

La preocupación de la mujer aguaruna ya no se centra en la obtención de los alimentos necesarios para la supervivencia. La comodidad y el menor esfuerzo aparecen como indicadores del grado de felicidad que el hombre tenía en este mundo divinizado.

“No quiero andar por acá cerca de la casa (para recoger los frutos de la chacra); (no quiero) estar andando, andando (por acá). Di que la chacra aparezca allá, al otro lado de la quebrada. Yendo allá, regresando, bañándome (en la quebrada), viviré contenta” (46b).

Al describir la *Sec. III* (cf. 3.5) se vio que el matrimonio resultante de la entrega de la hija de 'Núnkui' aparecía como solución a los cinco pares de oposiciones vistos en las Secuencias I y II. Veamos ahora porqué.

La oposición tierra — subsuelo desaparece al participar 'Núnkui-hija I' de ambos mundos. Del subsuelo, en cuanto que es su lugar de origen; de la superficie en el momento en que es entregada a los primeros aguarunas para que viva en la tierra. La Tierra se convierte en el hábitat común de dioses y hombres. El Arriba y el Abajo desaparecen. Es la historia hecha realización plena.

La oposición hombre / mujer se resuelve igualmente con el futuro matrimonio de 'Núnkui-hija I' con alguno de los jóvenes aguarunas. El matrimonio aparece como síntesis de dos mundos en el cual la mujer aportaría la fertilidad, la abundancia y lo sagrado.

La oposición escasez / abundancia desaparece igualmente al tener la 'Humanidad' acceso —por medio del conjuro y el rito— a todos los recursos naturales y esto sin necesidad del trabajo.

La oposición “naturaleza pura” / “cultura pura” queda también resuelta. La 'Humanidad' encuentra su sentido pleno igual que el del mundo que lo rodea. Se sitúa como individuo y como familia extensa. Conoce su origen y el del mundo posterior a la muerte. Por medio del rito religioso será capaz de cubrir abundantemente sus necesidades individuales y sus compromisos sociales. *Natura y Cultura* dejan de ser opuestos para formar un estado ideal que podemos llamar de *naturaleza sublimada*.

El esquema de este mundo divinizado —síntesis de los otros dos (subsuelo y superficie)— e instaurado por medio de la entrega de la hija de 'Núnkui', sería:

Tierra — Matrimonio — Abundancia — Sagrado — Naturaleza sublimada Divino

3.8 Violación parcial de la interdicción

En la *Sec. VI* se da la violación de la interdicción impuesta por 'Núnkui'. Por datos externos al propio texto y aunque el texto no lo especifique así, los niños que se quedan en la casa con 'Núnkui-hija I' son varones. La petición de llamar a los *Shiwán* y a los *Iwanch* (cf. Vocabulario Comprensivo), difícilmente sería hecha por mujeres.

Núnkui muestra que su poder es eficaz ante los *shiwán* /enemigos/ pertenecientes a otras familias extensas o a otros grupos indígenas. Pero no ante los *Iwanch* que, en este contexto, podemos definirlos como "la personificación del mal universal". La insistencia de los niños para que *Núnkui* hiciera aparecer a los *Iwanch*, los intentos frustrados de '*Núnkui-hija I*' por desviar la atención, nos hablan de la intuición que el aguaruna tiene de la capacidad del hombre para destruir paraisos.

Pero lo central de esta sección es la violación de la interdicción impuesta por *Núnkui*: "No la maltraten". La violación es parcial porque son niños los agentes de la acción. Dicen los aguarunas que de no haber sido así, ellos hubieran dejado de existir en aquel entonces.

3.9 Retorno al estado salvaje

El relato deviene en "disfórico" con la sexta secuencia. He aquí algunas constataciones de carácter antropológico:

El aguaruna es conciente que la pérdida del mundo divinizado instaurado por *Núnkui* fue la consecuencia de la violación de la interdicción.

Después de la violación parcial de la interdicción y del regreso de la '*Núnkui-hija I*' al mundo del subsuelo por el interior del 'Guayaquil', se da en la superficie un regreso al estado salvaje, a la indigencia primordial simbolizada por la transformación de las plantas comestibles, propias de cultivo, en plantas silvestres no comestibles.

La alianza de la Humanidad con los seres míticos queda rota.

El hombre queda nuevamente rebajado a una simbiosis perfecta con la naturaleza. Su comprensión del ser y del cosmos, su inmersión en

"¿Por qué voy a llamar al *Iwanch*? No se le debe llamar. El *Iwanch* no regresa pronto; no regresa pronto. Tampoco los viejos, cuando lo llaman, le hacen regresar pronto. Al *Iwanch* no se le debe llamar, dicen". (76a).

"Todo se cumplió. (Aparecieron) unos *Iwanch* grandes" (64b).

"Entonces los niños (dijeron:)

—¡Biiiii! ¡Echalos rápido! ¡Devuélvelos rápidamente!

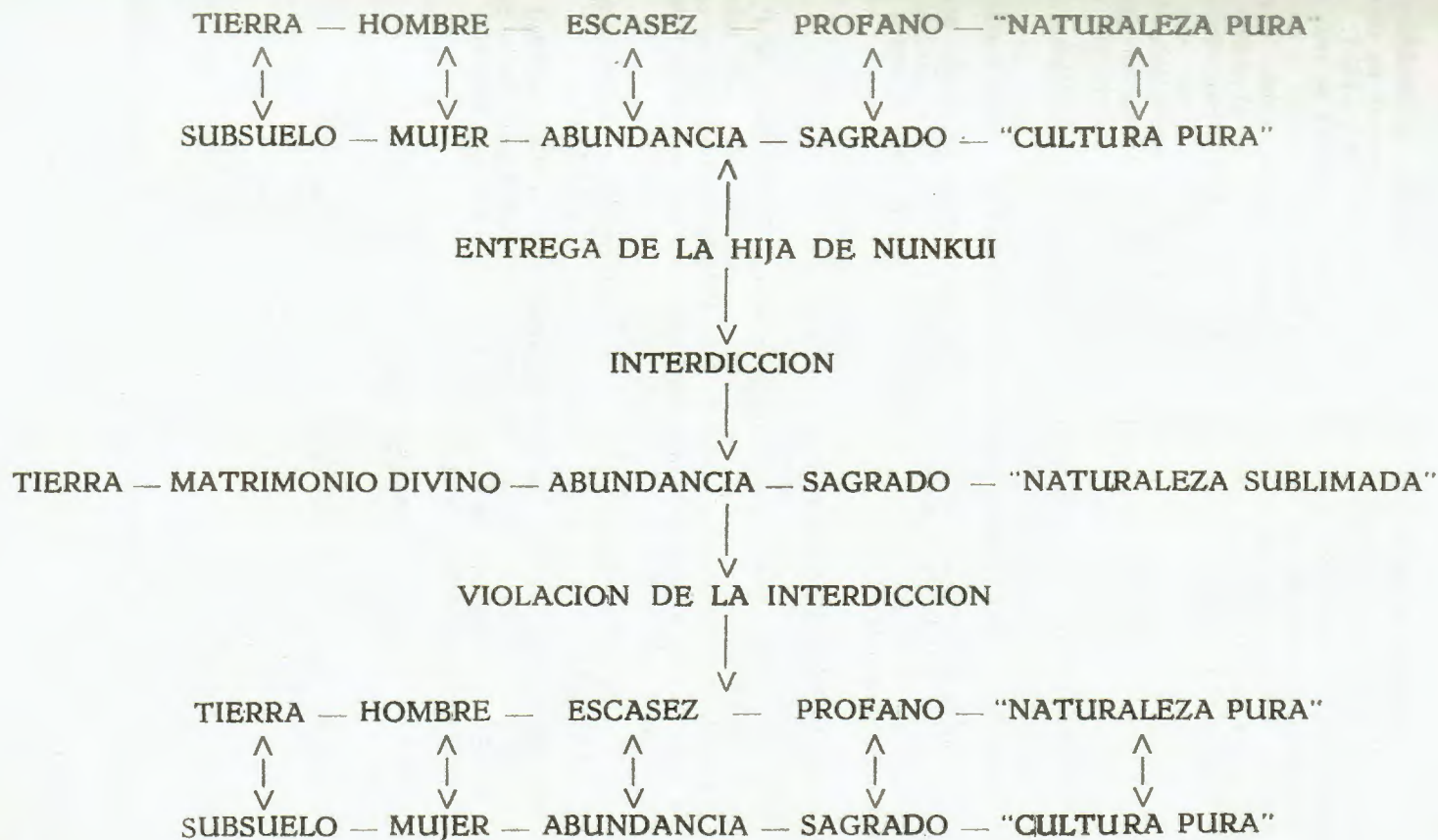
—¡Que estos *Iwanch* se pierdan! Aunque así les decía, allí se quedaban.

—¡Cómo van a salir! ¡No salen rápido! No pudo, dicen". (83-88a).

"Diciendo esto, cogiendo ceniza, se la arrojó a la niña en su ojo; a la hijita de *Núnkui*, dicen". (90a). "Cogiendo ceniza se la arrojaron a *Núnkui* a los ojos. ¡Acaso (pensaban que no dolía) la ceniza dentro de los ojos!" (70-71b).

"Cuando cuento esto, siempre me amargo (pues si no hubieran molestado) a *Núnkui*, ahora también tendríamos abundante comida. ¡Los antiguos cuánto deseaban sufrir de hambre! (45b).

"Entonces (la mujer) que estaba en la chacra vio que la *yujúmak*, en el fruto del *tsanín-tsanín*, así de grande se transformaba. El *paámpa*, en *tumpá* se transformó. El *sánku*, en *sunkip* se transformó; el *idáuk*, en



lo sagrado —no ya una mera relación— su existencia de sobreabundancia, derivada de su máxima tecnificación —el rito mágico—, todo ello desaparece al romperse su vínculo con los seres míticos. Y esto por no cumplir las interdicciones que esa alianza llevaba consigo.

inchinchi; el *kénke*, en *kenkéke* (se transformó); la *yujúmak* en *tsanin-tsanin* se transformó". (76b).

"La *kukúch* en *untuká* se transformó" (77b).

"Mirando hacia arriba, cuando quiso ver una *paámpa*, el *paámpa* en *winchu* se convirtió, dicen" (97a).

"Después, cuando quiso ver un *pagát*, en *tankán* se convirtió". (98a)

"Queriendo ver *sánku*, en *sunkíp* se convirtió, dicen" (99a).

En resumen, aparecen nuevamente los cinco pares de oposiciones originales que vimos en las Secuencias I y II.

El esquema de lo analizado hasta ahora, sería así: (Cg. página anterior).

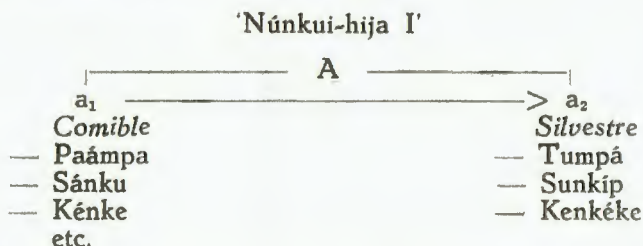
La vuelta al "estado salvaje" no repite exactamente el estado primitivo. Ahora, al estado de indigencia primordial se añade la conciencia de un "paraíso perdido" por no haber cumplido la interdicción impuesta por *Núnkui* a la 'Humanidad'.

3.10 La transgresión del paradigma

En 3.6 se examinaron las actancias positivas de 'Núnkui-hija I'. Al violarse la interdicción (cf. 3.8), los 'Hombres' retornan al estado salvaje (cf. 3.9). Ello se debe a que el *hacer* de 'Núnkui-hija I' transfiriere su competencia positiva por una competencia negativa contraria, que en la estructura superficial se da así:

/ayudante modal mítico positivo/ ———> /anti-ayudante modal mítico/
(AMMP₂) (AAMM₂)

De esta manera se transgrede el paradigma y la funcionalidad de 'Núnkui-hija I' es ahora contraria a la función eufórica desempeñada hasta la Sec. V. En consecuencia, los frutos pasan de comestibles a silvestres, invirtiéndose el tercer diagrama de 3.2:



Las consecuencias lexicográficas y etno-botánicas de esta transformación radical, son estudiadas por B. Berlin²⁵.

25) Cf. 1978.

3.11 *Iwanch*

La función actancial de los 'Iwanch' se opone contradictoriamente a la de 'Núnkui-madre', como /anti-ayudante modal mítico/ (AAMM₁) semejante a la función negativa de 'Núnkui-hija I' que acabamos de ver, pero en plano distinto: ellos simbolizan estructuralmente la "impotencia generadora" en el relato y luego, a través de su sincretismo con 'Iki' en su actancia de /anti-ayudante modal mítico/ (AAMM₃), representa la *omnipotencia del mal*:

—Sec. VIIb: "—¡Chiii! Que aparezcan los *Iwanch* en el tronco de ese árbol tumbado, que aparezcan apoyados en el *patách* y sentados en los leños del fuego.

Todo se cumplió. (Aparecieron) unos *Iwanch* grandes".

Su presencia e intervención en el verosímil práctico origina el "miedo": la invocación del conjuro a la inversa (devolución, retorno) no tienen efecto,

—Sec. VIIb: "Cuando llegaron (todos, los niños gritaron:)

—¡Tenemos miedo! ¡tenemos miedo! ¡tenemos miedo!

Sus uñas eran largas.

—¡Nos dan miedo! ¡Hazlos regresar!

—¡Que los *Iwanch* regresen, que desaparezcan!

Cuando dijo eso, momentáneamente se alejaban un trecho.

Después de alejarse, nuevamente regresaban y entraban (a la casa)".

Esa presencia de los 'Iwanch' se origina al incurrir en el verosímil práctico en la *prohibición* a las normas del régimen ordenador impuesto por 'Núnkui'; la transgresión impone a los inculpados (= los 'Hombres') la presencia de los *contra-valores* y su permanencia en el ámbito de la "sociedad histórica".

De la misma manera que 'Núnkui-madre' marca por su sola presencia los valores positivos tanto en el verosímil mítico como en el práctico, a la inversa pero de modo semejante; 'Iwanch' señala los valores negativos en los dos verosímiles. Y también como en el primer caso es 'Núnkui-hija I' en su actancia de AMM₂ la que permite transformar los valores positivos de "virtuales" en "reales"; aquí será 'Iki' (OMN) el que se encargue de igual tarea, pero negativa. Tanto el AMM₁ como el AAMM₁ tienen, en el aspecto estudiado, la capacidad o potencia de virtualizar los valores contradictorios en el verosímil mítico.

Desempeñando su actancia de AAMM₁, los 'Iwanch' *niegan* el *hacer* transformador concretizándose a manifestar su *no-hacer*, su simple "aparición"; su función determinante no es otra que la de marcar la relación de contradicción general de los valores negativos, frente a los valores positivos investidos en 'Núnkui-madre'. Se trata, pues, de una función entibadora en la estructura profunda.

3.12 Instauración de un mundo degradado

Las Secuencias IX y X o secuencias de la disforia absoluta presentan una especie de cierre del relato. Así,

Núnkui-hija fue dispensadora de bienes, *Iki*, a la que definimos como *Núnkui*-degradada, es dispensadora de bienes podridos (no-bienes). Si la primera transformación que se dio en la chacra —(95-99a y 75-77b)—, mientras la *Núnkui*-hija regresaba al subsuelo, fue de plantas *cultivadas comestibles* a plantas *silvestres* no comestibles, ahora la transformación se da de plantas *cultivadas* comestibles a plantas *cultivadas* podridas o raquíticas y por lo tanto, no comestibles.

“Colocándolo ahí, (dijo):
 —¡Llama *máma!* ¡llama! —Así decía. Como era ventosidad de *Núnkui*, cuando le decían “¡llama!”, cuando así le decían, ¡*máma* podrida! (llamaba) —¡Llama inchi! ¡llama!
 Cuando así le decían,
 —¡Inchi pasadito! (llamaba)
 Pasadito aparecía, dicen, pasadito.
 —¡Llama *máma!*
 Cuando así le decían,
 —¡*Máma* pasada! —(llamaba).
 Diciendo eso, *máma* pasadita (aparecía).
 Cuando así decía, *máma* pasadita aparecía, dicen.
 (122-145a).

El mundo instaurado por esta *Núnkui*-degradada es un mundo que ya no es sólo de indigencia y escasez (como el de la Sec. I —indigencia primordial— o el mundo de la Sec. VII —regreso del estado salvaje—), sino un mundo *degradado*.

Si los cinco pares de oposiciones vistos en las Secuencias I y II se solucionaron con la entrega de la hija de *Núnkui*, los cinco pares de oposiciones con que concluimos la Sec. VII, encuentran acá también su solución con la *entrega de Núnkui-degradada* (*Iki*). La oposición tierra-subsuelo se resuelve, pues *Iki* pasa a vivir también a la superficie; la oposición hombre-mujer se resuelve con el futuro matrimonio, pero esta vez no con las diosas del subsuelo (*Núnkui*-hija I) sino con *Núnkui*-degradada. Nuevamente hay, gracias a los conjuros, abundancia de alimentos, pero estos están podridos o llenos de gusanos. Se emplea igualmente el conjuro sagrado para hacer llamar a los alimentos, pero es un conjuro *negativo* pues sólo hace posible la presencia de alimentos no comestibles. Es un estado de *naturaleza degradada*. El esquema de la nueva síntesis de los dos mundos (tierra-superficie y subsuelo) instaurado por la entrega de *Iki* (*Núnkui*-degradada) sería:

Tierra	—	Matrimonio	—	Abundancia	—	Sagrado	—	Naturaleza degradada
		Degradado.		Ficticia		Maléfico		

3.13 *Iki*

En 3.10 hemos observado que ‘*Núnkui*-hija I’ desempeña, además de las actancias positivas que la caracterizan, la actancia de AAMM₂ en relación con el OMN actorizado por ‘*Iki*’. Aquí el rol de ‘Mujer I’ es el de /destinatario mítico negativo/.

‘*Iki*’ tiene, entonces, una primera actancia: el /contra-don/. Su función es la de restablecer el *statu quo ante* que imperaba en el verosímil práctico de la Sec. I, haciendo que de “virtuales” se conviertan en “reales” los

valores negativos de su esfera divinal. Por ello también adquiere la virtud de *talismán negativo* dispensador de *desechos* (no-bienes). El *conjuro* que emplea es aquí *maléfico* al “realizar” la advertencia premonitoria de ‘Núnkui-madre’:

—Sec. IVa: “Si hacen así, van a morir de hambre”;

—Sec. IXb: “Sacándola del guayaquil, le dijo:

—¡Llama *yujúmak!*!

—Está bien —dijo—. *Yujúmak* pasadita — (llamaba)
¡Acaso eso se puede comer!

—Llama al *paámpa*. Esta *yujúmak* no se puede comer.

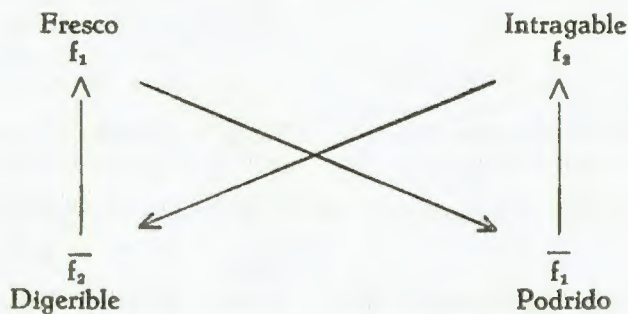
—Bueno —dijo (Iki)—. ¡*Paámpa* raquíto, bien raquíto! (llamaba).

—¡Llama al *idáuk!*

—¡*Idáuk* pasadito! —(llamaba).

Medio podrido aparecía”.

En su rol de DrMN₂ transfiere los OMPN a la DoMN, produciendo la transformación invertida a la función transformadora del AMP₁ y el AMM₁:



$$\text{Recorridos sintácticos} \begin{cases} \text{AMP}_1 + \text{AMM}_1 = f_2 \longrightarrow \overline{f_2} \longrightarrow f_1 \\ \text{AAMM}_3 = f_1 \longrightarrow \overline{f_1} \longrightarrow f_2 \end{cases}$$

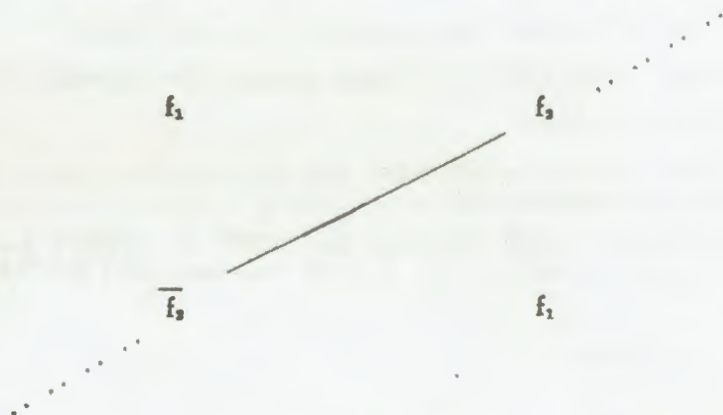
A partir de esta segunda actancia de ‘Iki’ como /anti-ayudante modal mítico/, observamos que hay una preferencia por las deixis de implicación simple $f_2 + \overline{f_1}$ y $f_1 + \overline{f_2}$ que siguiendo el modelo constitucional de la significación *regla / anarquía* (cf. 3.4), obedece a la fórmula “todo lo que no está prohibido, está permitido” y en que “lo permitido” no escapa a la regla²⁶. De acuerdo a ello:

26) Cf. Courtés, J., 1973.

$$1: ('Cocina' + 'Maceración') + 'Núnkui-hija I' = (f_1 + f_2) + (\overline{f_1} + \overline{f_2})$$

$$2: 'Iki' = (\overline{f_1} + \overline{f_2}) + (f_1 + f_2)$$

Con lo cual tenemos la fórmula ($f_1 = \overline{f_2}$: "lo fresco es lo no-intragable"; $f_2 = \overline{f_1}$: "lo intragable es lo no fresco") y ($AMP_1 + AMM_1 = f_1 + f_2$; $AAMM_3 = \overline{f_1} + \overline{f_2}$). El eje de los *contradictorios* es la línea de demarcación entre, de un lado, 'Cocina' + 'Maceración' y del otro, 'Iki' = $f_2 \longrightarrow \overline{f_2}$.



Entonces la relación $AMP_1 + AMM_1$ vs $AAMM_2$ no es del orden de los *contradictorios* sino de los *contrarios*: f_1 y f_2 no se excluyen ya que $f_1 \neq \overline{f_2}$ = "aquello que no es intragable, no es necesariamente fresco (alimenticio)".

Al compartir el mismo eje $f_2 \longrightarrow \overline{f_2}$, AMP_1 , AMM_1 y $AAMM_3$ son opuestos y complementarios a la vez, lo que equivale a decir que afirmar uno es afirmar la existencia del otro; negar uno es negar ambos.

Todo esto explica a) la ausencia de confrontación *polémica* y la manifestación de una confrontación *transicional* que aparece en la fórmula del contrato 4 o cumplimiento del contrato 2 (cf. 1.2, d, e): el actor 'Núnkui-hija I' puede asumir las dos actancias contrarias $DrMP_2 + AMM_2$ y $DrMN_1 + AAMM_2$ sin destruir su identidad; b) se ha dicho que 'Iki' al desempeñar su actancia de OMN, es el /contra-don/ que restablece el estatus anterior a la entrega del OMP (contrato 2); al anularse así la *donación gratuita* que hace el $DrMP_1$ del OMP al $DoMP_1$ se plantea en el relato la posibilidad de introducir una nueva actancia modalizadora operatoria exclusivamente en el verosímil práctico, el $AMP_2 = 'trabajo'$.

Por último, 'Iki' desempeña en el plano de la actividad el rol de /oponente/ (OPT) frente a los sujetos S_1 y S_2 , contagiando con su virtud o potencia negativa (podredumbre) hasta el mismo 'Hombre'.

Observación: de 3.4 se desprende que 'Shiwán' (actor perteneciente al eje negativo) y 'Núnkui-hija II' (actor perteneciente al eje positivo) dependen del mismo eje de contradicción: ambos actores emplazados en el verosímil mítico, intervienen *momentáneamente* en el verosímil práctico y no con la cierta *permanencia* que define el esquema contradictorio *sanidad / corrupción* de las potencialidades de 'Núnkui-hija I' e 'Iki'.

3.14 Violación de la interdicción

La Sec. X es también paralela a la Sec. VI en que los niños pegan a 'Núnkui-hija I' sin tener en cuenta el mandato de 'Núnkui-madre': "No la riñan, no la maltraten". La interdicción sigue en pie pues la mujer aguaruna pensaba que la niña encontrada en el interior del guayaquil era la misma *Núnkui-hija I*. Ante el fracaso de sus reiteradas peticiones de alimento comestible viola la interdicción, violación que también acá es parcial, pues aunque son adultos los agentes, únicamente la golpean. El resultado no es como en la Sec. VII, en que se reproducen nuevamente las oposiciones vistas en las Sec. I y II, sino la instauración en el mundo de lo podrido, de lo negativo, del mal en definitiva.

"Rápidamente, la mujer que estaba huequeando el guayaquil, a eso que digo que sacó del guayaquil cuando lo estaba huequeando, a eso que digo que sacó, acercándose, (le dijo):

—¡Declara bien, te digo!

Diciendo, levantando el pie, ¡tunkét! le pegó con el talón".

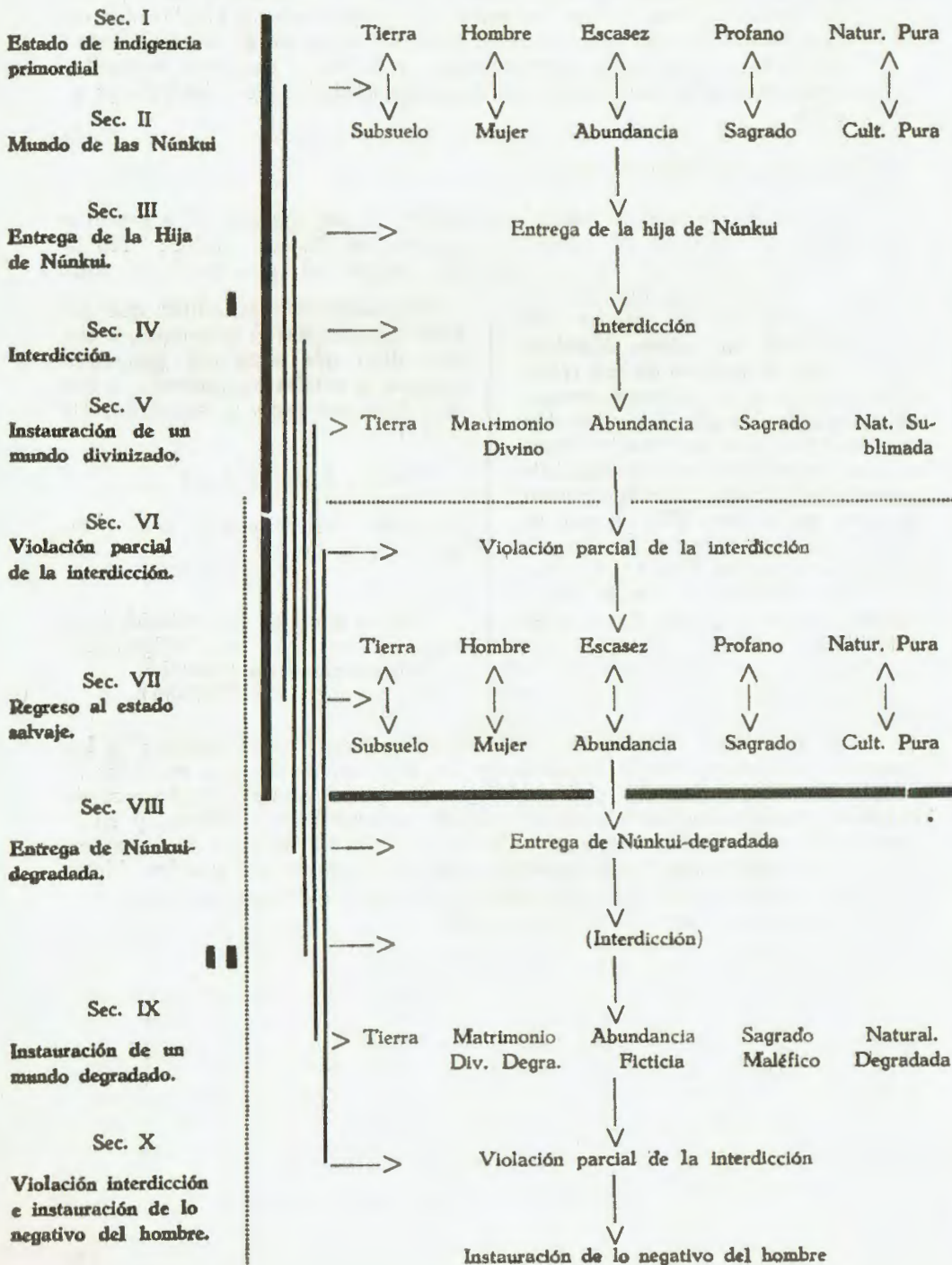
(146-147a)

"Desde entonces la ventosidad comenzó a apestar, dicen. Antiguamente la ventosidad no apestaba.

(157-158a)

Al analizar la incapacidad de *Núnkui-hija* para "hacer regresar" a los *Iwanch* ya hablamos de la instauración del mal universal; pero entonces se trataba de un mal exterior al hombre, con un poder superior incluso al de *Núnkui*, pero que no le afectaba al hombre sustancialmente. Ahora, y en el mito se expresa simbólicamente al introducirse *Iki* en el interior de la mujer, la potencia negativa se hace *algo inherente al ser mismo del hombre*. Notemos que la presencia del mal no es total ni absoluta: "Aunque sacó (el cuerpo de *Iki*) el cerebro quedó dentro" (102b).

Esquema del mito de Núnkui desde la Secuencia I a la X





Recolección de yuca



Transporte de la yuca en chankines

En el esquema del mito que hemos presentado, aparecen claramente dos partes (las señaladas con I y II) *simétricas*. Veámoslas con más detalle.

I

II

Estado de indigencia primordial. (Sec. I)

Entrega de la Hija de Núnkui. (III)

Interdicción. (IV)

Instauración de un mundo divinizado. (V)

Violación parcial de la interdicción. (VI)

Regreso al estado salvaje. (VII)

Regreso al estado salvaje. (VII) (estado de indigencia primordial)

Entrega de Núnkui degradada (VIII)

Interdicción.

Instauración de un mundo degradado. (IX)

Violación parcial de la interdicción. (X)

Instauración de lo Negativo del Hombre. (X).



La primera parte termina con la misma sección con la que empieza la segunda. Sin embargo, el desarrollo narrativo no es circular, sino más bien formando una espiral. Se retorna al origen pero en un nuevo nivel: el de los contra-valores que culmina con la Instauración, en el mundo primero y luego en el 'Hombre', de lo *negativo*.

3.15 Proceso de instauración del orden civilizado

La Sec. XI comienza recordando el "mundo divinizado" que la Humanidad ha perdido. *Núnkui* expresa al mismo tiempo su deseo de instaurar en el mundo un nuevo orden social donde el esfuerzo y el trabajo sea la condición necesaria para la transformación del "estado salvaje" en un nuevo estado donde sea posible la supervivencia del aguaruna como grupo etno-lingüístico original, y contrarrestar en parte la presencia real del mal en el mundo y en el hombre. La obligación del trabajo y la entrega a la mujer, no de un nuevo ser sobrenatural o conjuro-mágico-religioso, sino de las técnicas necesarias para la agricultura, son la base del nuevo orden. Otros mitos nos hablarán de cómo el hombre recibe de otros seres sobrenaturales la misma obligación y el conocimiento de las técnicas necesarias para la caza y pesca, la construcción de la casa y canoa, la manera de hacer la cerbatana y el *itipak*. . . Con ello el rito mágico es sustituido —en parte— por el trabajo como nueva capacidad del hombre para producir bienes.

"Yo había dicho que quería poblar la tierra. (También) había dicho: "Que sin sufrir se consiga comida. Que así sea". (Pero ahora digo:) "El que no haga chacra que sufra (de hambre)". (106-107b)

"La mujer sembrando, sembrando, sufriendo, sufriendo, enflaqueciendo, enflaqueciendo, enflaqueciendo que tenga (suficientes chacras para vivir). Que así sea". (109b)

En esta misma Secuencia aparece el 'Sueño' como forma de comunicación de los seres sobrenaturales con el hombre. Como en otras muchas culturas, también en la aguaruna el 'Sueño' está investido de potencialidades religiosas. Existe un mundo transempírico con una consistencia de realidad mayor que la del mundo de la experiencia cotidiana. Es el mundo de lo real-real. Hay dos maneras de entrar en comunicación con este mundo; por medio de las "visiones" producidas por la toma ritual de alucinógenos, especialmente el maikoa o toé, el datém o ayahuasca, el tsúa, el yáji... y por el sueño. Esta realidad captada por cualquiera de estas dos formas —especialmente la primera— es tan "real" como la del mundo cotidiano. En muchos mitos aparece el sueño como la forma de comunicación "normal" de los seres sobrenaturales, del mundo real-real, con los hombres. Aún hoy es preocupación común de los aguarunas la interpretación de los sueños buscando en ellos solución ante problemas insospechados, orientación en el actuar o premoniciones de acontecimientos futuros.

3.16 El mundo civilizado

En la Sec. XII aquel estado "salvaje" del principio del mito en que el hombre y la mujer aparecen como idénticos en cuanto a sus actividades económicas y en conflicto de funciones en lo sexual, desaparece para dar lugar a una división de trabajo por sexo, a una tecnificación diferenciada, a una organización social y a una comprensión de lo profano y sagrado distinta y complementaria. Es decir, se instaura un "mundo civilizado".

La tierra será dominio de la mujer. El hombre limpiará la maleza y talará los árboles, pero será ella la que hará crecer las plantas y hará posible una continua recreación de alimentos. A ella se le ha concedido el secreto de la fertilidad y será la engendradora en su sentido más real, de muchos animales, pero no de los mayores ni de las aves que son objeto de caza, y por lo tanto, de dominio del hombre. Lo que vive sobre la tierra, lo que vuela y mucho de lo celeste estará asociado al hombre. Su relación con lo sobrenatural, sus ritos, estarán asociados a la caza, la pesca, la construcción de la canoa, las fuerzas de la naturaleza y la guerra.

Aparece el trabajo como función transformadora de la Naturaleza. La oposición *escasez / abundancia* queda resuelta con el trabajo con el que el hombre obtendrá lo necesario para la supervivencia individual y grupal.

El trabajo agrícola aparece no sólo como una actividad económica, sino también como un momento sagrado. Hay una continua interacción entre el mundo de la superficie (tierra) y el mundo del subsuelo donde habitan las *Núnkui*, "dueñas" de la chacra y de sus productos.

La mujer, por medio de los *ánem* (canciones mágicas con poder creador) que canta durante sus trabajos agrícolas, pide a las *Núnkui* que posibiliten una nueva creación; que las yucas maduren, que los plátanos den fruto... Cuando la mujer cultiva, vive una experiencia religiosa. Se sale del "tiempo ordinario" para introducirse en uno sagrado donde, al recordar el mito y hacerlo praxis por el rito, posibilita la realidad de los bienes de subsistencia. Las *Núnkui*, a su vez, conceden el vigor y la fertilidad a la tierra y aseguran un aprovechamiento racional de los recursos exigiendo el cumplimiento de las normas tradicionales de explotación agrícola. La obtención y administración de los recursos naturales, es decir, lo económico, se convierte así en algo

que concierne a todas las energías del hombre: las externas (técnica y trabajo) y las internas (comunicación con lo sagrado por medio del mito y el rito). Por lo tanto, las técnicas de actividad económica serán al mismo tiempo profanas —con un conocimiento “científico” de los ciclos de la naturaleza, la riqueza de los suelos, las técnicas de cultivo... y sagrada —mitos y ritos— que aseguran la eficacia del primero y un resultado exitoso. Ambos considerados no como dos momentos diferentes de una actividad, sino como formando un todo indisoluble.

El nativo piensa que la difícil tarea de sobrevivir en un medio de tan baja productividad agrícola (a pesar de las apariencias) como la selva, donde los medios de subsistencia están en cantidad tal, que no permiten la libre disposición de los mismos, sino que exige una cuidadosa explotación racional de los recursos y una actividad económica rigurosamente controlada, no es posible concebirla como una actividad exclusivamente profana. Mientras no sea posible un mayor desarrollo de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, el nativo pondrá en juego todas las potencialidades humanas (también las espirituales), para que sea posible la continua recreación de los alimentos y la supervivencia de los ‘Hombres’ fruto de su trabajo y de la intervención de los seres pertenecientes al verosímil mítico.

El diagrama de este *mundo civilizado instaurado* —solución a los cinco pares de oposiciones, propios del *estado salvaje*— sería:

Tierra — Matrimonio humano — “Lo necesario” — Actividades — Mundo
 división sexual del Necesidad del sagradas y civilizado
 trabajo. trabajo. profanas.
 hombre = caza y pesca.
 mujer = agricultura.



Subsuelo. Mundo de las *Nunkui*. dan el vigor y
 “dueñas de la chacra” la fertilidad a
 la tierra.

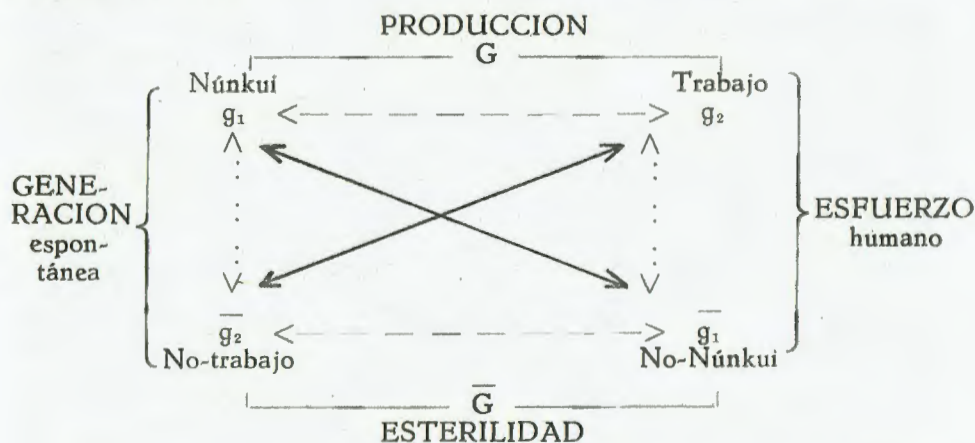
Controlan y aseguran el cumplimiento de las normas tradicionales de explotación agrícola.

3.17 Trabajo

Hemos indicado en 1.2 que por el contrato 6 el $DrMP_1$ destina los OPP virtualizados (= OMP) al $DoMP_1$. Este contrato condiciona la transformación del *estado de natura* en *estado de cultura*, a la presencia en el verosímil práctico del /ayudante modal práctico/ (AMP_2) = ‘trabajo’, cuya función de mediación permite la transformación de los OMP (virtuales) en los OPP (reales). La intervención del AMP_2 en el verosímil práctico permite la factibilidad del contrato 7.

Veamos ahora la relación de contrariedad entre ‘Núnkui’ como actor sincrético perteneciente al verosímil mítico y ‘Trabajo’ como actor pertene-

ciente al verosímil práctico, ambos reunidos por el eje contradictorio *producción / esterilidad*:



Sus enunciados textuales se manifiestan lingüísticamente en la *Sec. XI*:

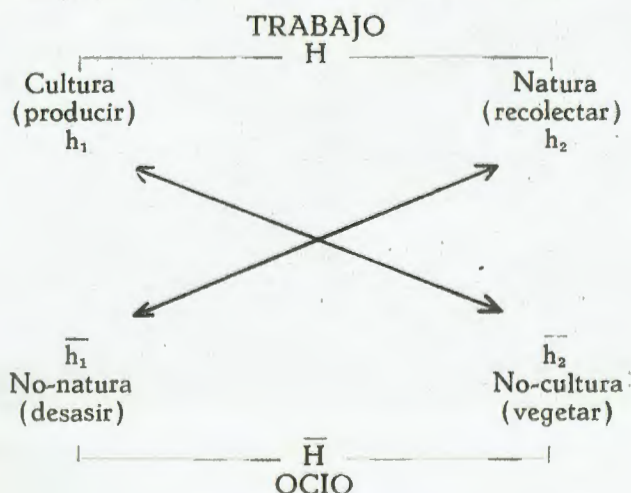
GENERACION = "Yo había dicho... que sin sufrir se consiga comida. Que así sea".

PRODUCCION = "Que quería poblar la tierra".

ESTERILIDAD = "El que no haga chacra que sufra (de hambre)".

ESFUERZO = "El que trabaje esforzándose, terminará pronto (su chacra) y tendrá para comer. Que así sea".

Mientras la funcionalidad de 'Núnkui' se extiende a lo largo del relato y se actualiza en el verosímil mítico, 'Cocina' + 'Maceración' se acan-tona en la *Sec. I* y 'Trabajo' en la *Sec. XII* actualizándose en el verosímil práctico. Es en ese último verosímil que se realiza la función transformadora del 'Trabajo' (*estado salvaje* \longrightarrow *estado civilizado*):





Aguaruna quemando la chacra.



Chankines con yuca

Tales son las restricciones "éticas"²⁷ del verosímil práctico del relato, cuyo legible contiene en la Sec. I

—recolectar \cong hambre: "vivían comiendo washík; estaban con hambre, siempre con hambre, dicen".

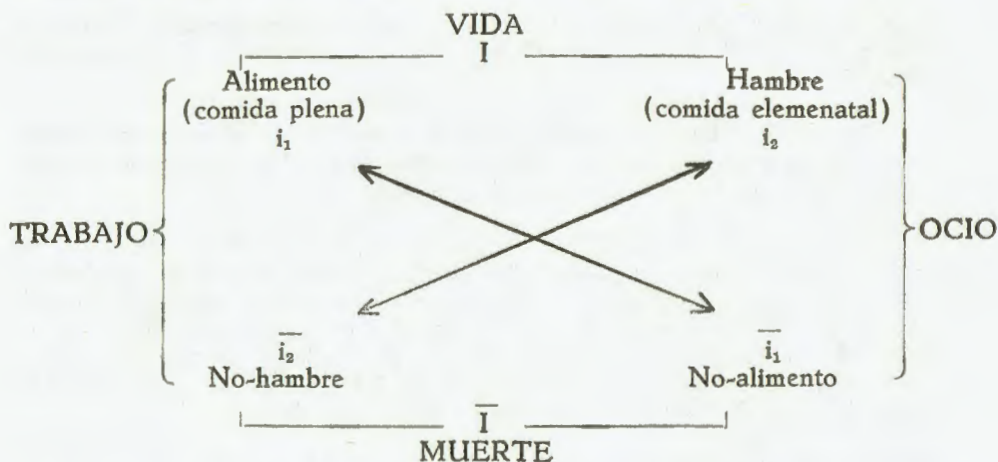
y en la Sec. XI

—desasir \cong no-hambre: "(Al que haga la chacra con lentitud) que le digan: 'Mucho demora en hacer su chacra'. Que así sea".

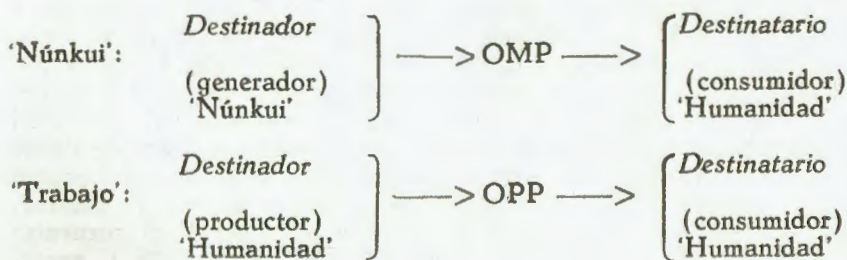
—producir \cong comida: "el que trabaje esforzándose, terminará pronto (su chacra) y tendrá para comer. Que así sea".

—vegetar \cong no-comida: "El que no haga chacra que sufra (de hambre)".

Transvasando estos términos en el modelo constitucional de la significación organizado por el eje contradictorio *vida / muerte*, tenemos:



Finalmente, debemos destacar la índole de cada uno de los ayudantes modales en su respectivo verosímil, sobre los contratos que se establecen:



27) Cf. Greimas, A. J., 1976b: 25, 209.

Por la intervención de 'Núnkui' y el discurso algorítmico que le atribuye el mito, los 'Hombres' se transforman de *inexpertos* en *expertos*, al mostrarse 'Núnkui' en sueños a la 'Mujer I' y donarle *habilidades*:

—Sec. XIb: "(Núnkui) ¡kaet! amarró (los tallos) de yuca que llamamos *shínkát-máma*; (a los que llamamos) *dayán*, ¡kaet! también los amarró; (a los que llamamos) *ípák máma*, ¡kaet! también los amarró.
(Entonces, Núnkui dijo en sueños a la mujer:)

—(Para que los distingas), los he amarrado con sogas diferentes. (Al *shínkát-máma*) lo he amarrado con la soga del *shínkát*; (a la *ípák-máma*) la he amarrado con la soga del *idáuk*. Estas son las clases de yuca que vas a cultivar. Después de decirle eso, (Núnkui cogió los frutos) de *kénke*, de *idáuk* y sacó hijuelos de *paámpa*. (Después dijo a la mujer:)

—Voy a dejarlos amontonados en el cruce de caminos.
Así le dijo a la mujer",

esto es, la virtud de *distinguir* (técnica y saber experimental: "ciencia") gracias a la cual el 'Trabajo' puede ser efectivo y producir *bienes* para los 'Hombres':

—Sec. XIIb: "De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre. Pero tenemos que sufrir trabajando si queremos tener las chacras (suficientes para vivir)".

Esta donación de *habilidades* sumada a la precedente donación de *bienes*, tipifica la doble propiedad de 'Núnkui' como abstracción simbólico-mítica: es la capacidad o potencia generadora (germinal) que hace fructificar la naturaleza en servicio de los 'Hombres', pero cuyo mecanismo nos es desconocido (atributo mítico); mientras que el 'Trabajo' es una concretización práctica de la capacidad productora de los 'Hombres', cuyo mecanismo nos es conocido (atributo práctico de la civilización).

3.18 Estatuto narrativo de los valores del contenido

Al tratar el estatuto narrativo de los valores que contiene nuestro relato, es conveniente establecer algunas precisiones. Hemos visto que el AMM₁ dispensa *bienes* ('búits' 'piningas', 'masato', 'báshu', 'dúse', etc. = /fortuna/) y *habilidades* ('amarrar' = distinguir; 'sacar hijuelos': tecnificar = /trabajo/). Pero para que el (los) destinatario(s) adquieran tales bienes y habilidades, ha(n) debido sufrir las *pruebas* o riesgos de ausentarse y seguir río arriba en vez de volver a casa directamente, el macheteo del guayaquil y la actividad laboriosa. La primera de esas pruebas sólo es factible desde que 'Núnkui-madre' envía *índices* de su potencialidad a la virtual heroína, signos indiciales de los OMPP actorizados en 'dúse con su cáscara abierta', 'cáscara de yuca' y 'agua barrosa' que conducirán a 'Mujer I' al encuentro con 'Núnkui-madre', quien a su turno le entregará a 'Núnkui-hija I' encargada de realizar la transformación de las especies silvestres en especies cultivables.

En este aspecto, la función indicial aludida consiste en *marcar por ausencia* la actancia respectiva. Así, los enunciados textuales,

—*Sec. IIa*: “vio dúse con su cáscara abierta”; “Mirando, (vio) allá mismo (que el agua) que venía bajaba barrosa”;

—*Sec. IIb*: “Cuando subía por la quebrada (encontró) una cáscara de yuca grande”.

enuncian *índices motivantes* que establecen una relación entre un evento lingüístico (el enunciado textual descriptivo) y el objeto significado OMPP: ‘dúse con su cáscara abierta’, ‘agua barrosa’ y ‘cáscara de yuca’ mantienen con sus respectivos representados “manchal de dúse”, “barbasco” y “máma”, una conexión de contigüidad física.

No obstante lo expuesto, es prudente distinguir entre los dos primeros cuya relación indicial es *vectorial*²⁸ y el tercero definido como *síntoma*²⁹ de su respectivo representado y a la vez como signo *ostensivo e intrínseco* o *contiguo*:

—*Sec. II*: “¡Debe ser eso que llaman dúse! ¿Qué cosa será? Es dúse. Eso que llaman dúse, eso es”; “¡Jaucha! ¿Quién estará lavando? Cuando uno está lavando así sucede; esto es igual”;
—“¡Jeeee! ¿De dónde vendrá esa (cáscara) de yuca?”.

El carácter indicial común de estos actores, los priva de poseer una o varias actancias; ellos son meros indicios alusivos a la actancia OMPP.

Al dispensar *habilidades*, el AMM₁ tipifica la función *instrumental* de la civilización, es decir, que atribuye a los OMPP y OPP del relato sus valores elementales para hacerlos efectivos en el orden social inmanente o humano: alimentación adecuada = /plenitud vital/ y actividad productiva = /trabajo útil/; en otras palabras, la satisfacción del “querer-tener” y el “querer-saber” de los ‘Hombres’, su *sindéresis* existencial.

Una vez valorizados estos /objetos/, pueden realizar sus performances en cada plano de la verosimilitud que proporciona el relato: los OMPP y los OMPN entre el mítico y el práctico, el OMP y el OMN en el mítico y los OPN y OPP en el práctico.

Observación: en el régimen actancial del relato, el actor ‘Cercó’ y los actores ‘Pagantseje’ y ‘Mejentseje’ de los cantos de ‘Núnkui-hija I’ dirigidos al ‘Guayaquil’, también tienen la propiedad de ser OMPP. Son actores sincréticos que operan en ambos verosímiles.

En términos generales, la transformación es la siguiente:

—VM (AMM₁ n OMP: —> : AMM₁ u OMP) —> VP (S₁ u OMP : —> : S₁ n OMP)

28) “El vector se pone en el lugar del mismo significado...”, es un “signo que no mantiene relación causal con el objeto” que designa “y cuyo significado consiste en dirigir la atención sobre un referente” (Eco, U., 1976: 58).

29) “Contigüidad y relación causal con el referente, el cual, por otra parte, no es percibido” (Eco, U., *Ibid.*).

pero, específicamente, la transformación se realiza gracias al conjuro positivo de 'Núnkui-hija I' y su actancia de AMM₂, actancia *delegada* (delegación del poder) por 'Núnkui-madre' para *ejecutar* su propia ayudantía modal mítica:

—Sec. Va: “Como le había dicho que dijera, (así decía). Como ella también siempre había dicho, como ella sabía, así dijo”.

—VM (AMM₂ n OMPP : —> :
AMM₂ u OMPP) —> VP (S₁ + S₂ u OMPP :
—> : S₁ + S₂ n OMPP)

operación con la cual finaliza la primera sección *eufórica* de la narración.

La segunda parte del relato es una narración *disfórica* caracterizada por la presencia del OMN y el OMPN. Allí tenemos la primera transformación:

—VM (AAMM₂ n OMN : —> :
AAMM₂ u OMN) —> VP (S₁ + S₂ u OMN :
—> : S₁ + S₂ n OMN)

pero como en el caso anterior, esta vez 'Núnkui-hija I' *delega* o *transfiere* su anti-adyuvancia modal a 'Iki' quien *ejecuta* esta actancia negativa:

—VM (AAMM₃ n OMPN : —> :
AAMN₃ u OMPN) —> VP (S₁ + S₂ u OMPN :
—> : S₁ + S₂ n OMPN)

La tercera parte del relato o *epílogo* que comprende las Secs. XI y XII, presenta las últimas transformaciones:

—VM (AMM₁ n OMP : —> :
AMN₁ u OMP) —> VP (S₁ + S₂ u OMP :
—> : S₁ + S₂ n OMP)

que en cierto modo reitera la primera transformación, y además la transformación *delegada* por 'Núnkui-madre' al 'Trabajo' quien *ejecuta* su actancia pero con sufrimiento. Esta transformación sólo comprende al verosímil práctico:

—VP (S₁ + S₂ u OPP) —> VP (S₁ + S₂ n OPP)

operación final en la que los /sujetos/ del relato participan de su investidura a todos los 'Hombres'.

La “virtualización” y “realización” de los /objetos/ se debe a la inserción de la modalidad del *querer-poseer* en la competencia de S₁ y S₂, lo cual a su vez otorga a los /objetos/ los *valores reales* para satisfacer la búsqueda de los 'Hombres'. Este hecho semiótico permite explicar el estatuto de los /objetos prácticos positivos/ y los /objetos prácticos negativos/, en tres niveles³⁰:

30) Cf. Greimas, A. J., 1973b: 17-18.

—Objetos prácticos positivos:

- a) Nivel sintáctico : Actante : OPP
- b) Nivel semántico : Semas { 1 : utensilios
(valor) { 2 : especies cultivables
3 : animales comestibles
- c) Modos de manifestación : Actores { 1 : búits, piningas grandes, etc.
2 : kénke, máma, paámpa, dúse, etc.
3 : kánka, spékuch, atásh, etc.

—Objetos prácticos negativos:

- a) Nivel sintáctico : Actante : OPN
- b) Nivel semántico : Semas { 1 : especies recolectables
(valor) { 2 : comidas
3 : elaboración
- c) Modos de manifestación : Actores { 1 : wáwa, washík, inchinchi, etc.
2 : pítu, etc.
3 : painkamú, etc.

La virtualidad de los OPP es regida por los *valores subjetivos* de los enunciados que contienen el verbo *ser*:

—Sec. IIa: “¡Debe ser eso que llaman dúse! ¿Qué cosa será?”.

mientras que los *valores objetivos* de los OMPP y los OPP se encuentran en los enunciados con *tener*:

—Sec. Vb: “Como tenían suficiente, bien estaban”.

Por su parte, la virtualidad de los OPN se rige por los *valores subjetivos* presupuestos de los enunciados que contienen *estar*:

—Sec. Ia: “Estaban con hambre, siempre con hambre, dicen”.

y sus *valores objetivos* por el verbo *haber*:

—Sec. Ib: “¿Qué cosa iban a comer? No había yujúmak”.

En los *enunciados de estado*, el paso de un enunciado de *ser* a un enunciado de *tener* realiza la transformación (*hacer antropomorfo*) de una *interiorización* a una *exteriorización* de los valores, cosa que sucede también con *estar* y *haber* respectivamente. A nivel de la organización superficial, esto atañe a las junciones lógico-sintácticas³¹:

31) “El nombre de *junción* designa la categoría cuyos términos sémicos son la *conjunción* y la *disyunción*, para definir la función cuyo establecimiento tiene por resultado la aparición concomitante de dos enunciados solidarios” (Greimas, A. J., 1973b: 24).

- 1 : (S₁ + S₂ u OPN) —> (S₁ + S₂ n OPN) = realización reflexiva (apropiación del OPN)
- 2 : (S₁(S₂) u OMP) —> (S₁(S₂) n OMP) = realización transitiva (atribución del OMP)
- 3 : (S₁ + S₂ u OMPP) —> (S₁ + S₂ n OMPP) = realización transitiva (atribución del OMPP)
- 4 : (S₁ + S₂ n OMPP) —> (S₁ + S₂ u OMPP) = virtualización transitiva (desposesión del OMPP)
- 5 : (S₁(S₂) u OMN) —> (S₁(S₂) n OMN) = realización transitiva (atribución del OMN)
- 6 : (S₁(S₂) u OMPN) —> (S₁(S₂) n OMPN) = realización transitiva (atribución del OMPN)
- 7 : (S₁(S₂) u OPP) —> (S₁(S₂) n OPP) = realización reflexiva (apropiación del OPP)

De ello se infiere que los /objetos/ no adquieren los valores que se les asigna en el relato por una virtud semántica propia —como podría ser el caso de las “botas de siete leguas” o una “alfombra volante”—, sino por la relación de junción que en cada momento establecen con el(los) /sujeto(s)/.

Hemos visto que las virtualidades del *querer-saber* y *querer-tener* (*poseer*) —tensión entre la virtualización y la realización— provocan las transformaciones del verosímil mítico al práctico. Ahora bien, estos *enunciados modales* regidos por el verbo *querer* “instauran al sujeto como una virtualidad del *hacer*, mientras que los otros dos enunciados modales caracterizados por las modalidades del *saber* y del *poder* determinan ese *hacer* eventual de dos maneras diferentes: como un *hacer* obtenido del *saber* o fundándose únicamente sobre el *poder*”³².

Siguiendo estas pautas, la virtualización del enunciado modal *querer* de la Sec. I, se realiza en la Sec. V por el *saber-hacer* y el *poder-hacer* mágicos de ‘Núnkui-hija I’ en el desempeño de su actancia DrMP₂. Este mismo fenómeno lo encontramos en el enunciado modal *querer* (no satisfecho) de la Sec. IX y el *poder-hacer* o ‘Trabajo’ de ‘Mujer I’ en la Sec. XII. Pero siempre el *saber-hacer* —como *saber-estar* reflexivo— pertenece a la órbita divinal-mítica de ‘Núnkui’ en su manifestación actorial sincrética: esta divinidad *enseña* (*hacer* cognitivo) a los ‘Hombres’ y les concede el *saber* sobre el *hacer* o *experiencia* (*hacer* cognitivo); como en el fenómeno semiótico de la *comunicación* entre enunciador y enunciatario —del cual la comunicación lingüís-

32) Greimas, A. J., 1970: 175 (Los subrayados son nuestros. N. de los A.).

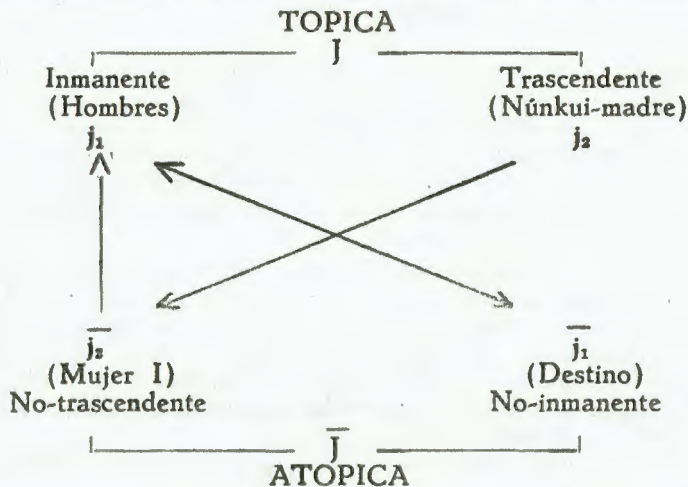
tica es solamente una parte—, en la Sec. XI se establece esa relación entre el DrMP₁ y el DoMP₁, adquiriendo por tal hecho el actor 'Trabajo' un nuevo rol actancial /objeto del *saber-hacer*/³³.

La instancia de aserción final del relato —o atribución antropomorfa de los de OMPN y apropiación de los OPP—, es un enunciado narrativo terminal regido por el verbo *obtener* (*poder + tener*):

—Sec. XII: "De esta manera obtuvimos todas las plantas comestibles y ya no pasamos hambre".

que contrasta con el *enunciado de estado* regido por el verbo *estar* de la Sec. I.

El recorrido desde el enunciado inicial hasta el enunciado terminal lo cumple 'Mujer I' como *heroína* del relato³⁴, al realizar las diferentes pruebas que se le imponen para obtener el /objeto/ de su deseo. Frente a ella, como /oponente/ innominado pero *marcado por ausencia*, el *destino* ('Hado' + 'Suerte') es el causante del 'Hambre' y la *contingencia* (condición) humana³⁵ y contra el cual la heroína realiza su aventura: sale de la tópica inmanente que le es propia para enfrentar en la a-tópica a su oponente actancial:



33) "El objeto-saber pasando del uno al otro, sea de manera directa y total, sea por la mediación de los actantes instalados en el discurso (lo que puede dar lugar a una adquisición progresiva, a cuenta gotas, del saber por el enunciatario). Cualquiera que sean así las formas que reviste la distribución del saber, no perdemos de vista que el fin de todo discurso es un *hacer-saber*, una comunicación, y que, por esta razón, es una realización de los ardidés de la inteligencia, un juego cognitivo cuyas reglas deben tratar de explicar el análisis" (Greimas, A. J., 1976e: 8).

34) 'Mujer I' es "un héroe asocial que al separarse de la comunidad, aparece como el agente gracias al cual se produce la inversión de la situación, como el mediador personalizado entre la situación-anterior y la situación-posterior" (Greimas, A. J., 1970: 188); el mito que estudiamos participa, además, de la característica común a los "mitos de instauración del orden social que tratan generalmente de justificar la división del trabajo en trabajo masculino y trabajo femenino" (Greimas, A. J., 1976e: 70), cosa que se ha explicado en 3.16.

35) "En mi opinión no existe ninguna narración que escape a la idea de destino, porque no hay ninguna narración que pueda separar la idea de su sucesión cronológica de la idea de su consecuencia lógica" (Barthes, R., 1969: 176-177).

La secuencia inicial presenta la conjunción del 'Hombre' con el 'Destino', función de corto-circuito,

$$(j_1 \longrightarrow \text{OPN} \longrightarrow \bar{j}_1) \longrightarrow (\bar{j}_1 \longrightarrow \text{OPN} \longrightarrow j_1)$$

en la que el 'Destino' hace sufrir la *carencia*³⁶ a los 'Hombres'.

Esa función negativa, a semejanza del rol desempeñado por el 'Traidor' en otras narraciones de literatura oral, priva a los 'Hombres' del OPP que necesitan (y al mismo tiempo de su calidad "histórica": "antiguamente..."), no permitiendo la transformación que la heroína, en nuestro caso, se ve en la necesidad de realizar.

Si la prueba que realiza 'Mujer I' es un *riesgo* en su sentido negativo, en su sentido positivo es una *ruptura* del "hechizo" al efectuar la conjunción, primero, con el OMPP y luego con el OPP

$$\begin{aligned} (j_2 \longrightarrow \text{OMPP} + \text{OPP} \longrightarrow \bar{j}_2) \longrightarrow \\ (\bar{j}_2 \longrightarrow \text{OMPP} + \text{OPP} \longrightarrow j_2) \end{aligned}$$

El enunciado construido central 4, es capital en el recorrido sintáctico de la organización profunda: describe la virtualización de los /sujetos/ por la "desposesión"³⁷, condición necesaria para que nuevamente estos /sujetos/ virtuales retornen a la situación inicial del enunciado construido 1 y nuevamente se determinen como /sujetos del querer/, pero ya no un *querer* a satisfacer plenamente por obra de la divinidad, sino un *querer* en cuyo logro tenga participación el propio sujeto.

Desde esta perspectiva, la oposición de contrariedad entre el AMM₁, funcionando entre el universo trascendente y el inmanente y el AMP₂ vigente en sólo el universo inmanente, muestra a las claras que los OMPP otorgados por 'Núnkui-madre' por medio de 'Núnkui-hija I', al pertenecer a esa dualidad, son inmerecidos, "condenables y deseables a la vez"³⁸. La función del AMP₂ es, por el contrario, merecida, aprobada e indeseable (Sec. XIIb: "tenemos que" = *deber*).

La modalización del verbo *deber* que define conclusivamente al actor 'Trabajo',

—Sec. XIIb: "tenemos que sufrir trabajando si queremos tener las charcas (suficientes para vivir).

¡¡Ya está!!",

determina que en el *referente interno* del relato la dimensión cognitiva aportada por 'Núnkui' (Sec. XI) o *saber-hacer* perteneciente a su órbita de *poder* divino (trascendente), toma como punto de apoyo la dimensión pragmática (inmanente) o *deber-hacer* del discurso narrativo y la simboliza³⁹.

36) Cf. Propp, V., 1971: 46.

37) En Propp (cf. 1971: 39) corresponde a la *transgresión*.

38) Greimas, A. J., 1973b: 22.

39) Cf. Greimas, A. J., 1976e: 12. Greimas denomina a este *deber-hacer*, un *hacer deóntico* (cf. 1976b: 35).

En este sentido, los valores que marcan al 'Trabajo' o *hacer pragmático* son los *valores planteados* en el relato; los valores que invisten a 'Núnkui' son *valores impugnables*⁴⁰. Tal es la *desalienación* de los 'Hombres' al participar el 'Trabajo' como ayudante modal de su propio verosímil, cuya función es la destrucción de las tensiones ideológicas del verosímil mítico: la supresión de la distannia entre el sujeto y el objeto de su *hacer*.

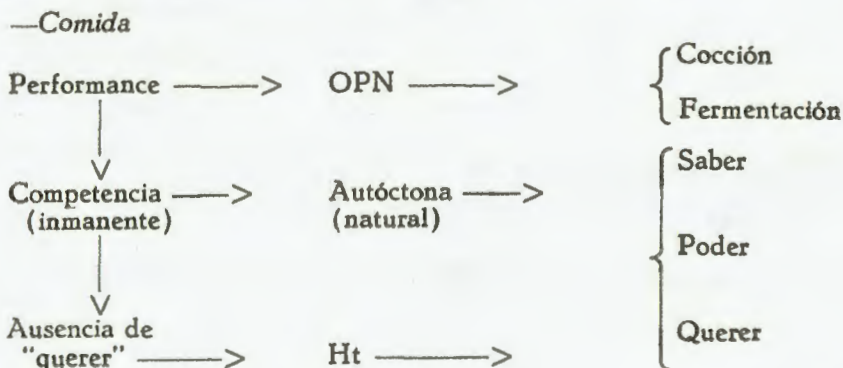
Observación: la inclusión de los actores 'Núnkui-hija II' y 'Shiwán' —cada uno en un texto del corpus— no tiene otro fundamento en la manifestación lingüística que el destacar ciertos *motivos* pertenecientes a *secuencias móviles*⁴¹ de otros relatos míticos (vrg. tal vez 'Núnkui-hija II' es uno de los actores del relato "Las dos estrellas"⁴² también conocido como "El aguaruna que se casó con una estrella"⁴³; esto sólo puede ser verificado con un análisis comparado de la mítica aguaruna integral). La función de representación de ambos actores sería, desde esta hipótesis, la siguiente:

<i>Representante</i>	<i>Representado</i>
1: 'Núnkui-hija II'	/relación sexual/
2: 'Shiwán'	/espíritu maligno/

En suma, los dos *motivos* son parásitos respecto de la organización superficial del relato.

3.19 Lectura semiótica del relato

3.19.1 Hacer transformador de 'Cocina' y 'Maceración'⁴⁴



40) Cf. Greimas, A. J., 1970: 187; 1976b: 37.

41) Las secuencias móviles son aquellas que pueden ser sustituidas en la misma función narrativa o también aquellas que son susceptibles de asumir funciones diferentes como en nuestro caso. Ello demuestra una vez más "la permanencia estructural de los relatos y las migraciones intertextuales de los motivos" (Greimas, A. J., 1973a: 171; cf. 1976b: 205-207). Esto explica también que actualmente los ancianos aguarunas relaten este mito sólo hasta la Secuencia X (como ocurre aquí con la primera versión), aspecto que desarrollaremos más adelante, en 4.

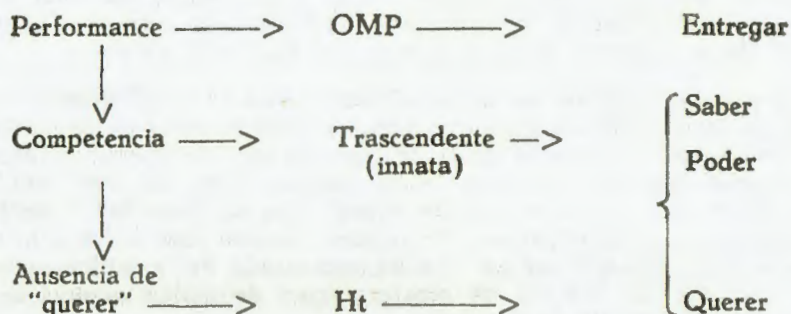
42) Cf. Guallart, J. M., 1958: 68.

43) Cf. Jordana, J. -L., 1974: 132 y sig.

44) Cf. la distribución de modalidades hecha por J. Courtés (1976: 138).

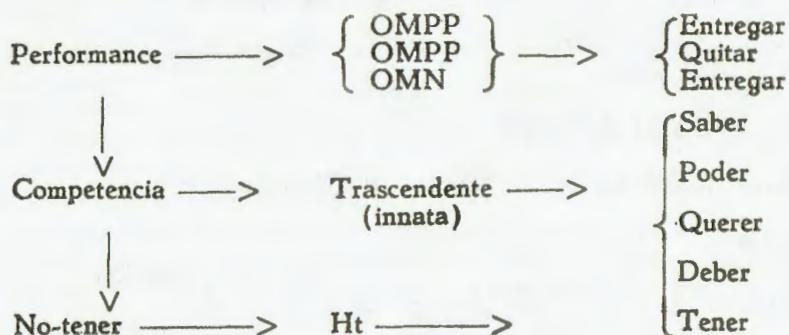
3.19.2 Hacer transformador I de 'Núnkui-madre'

—Donación



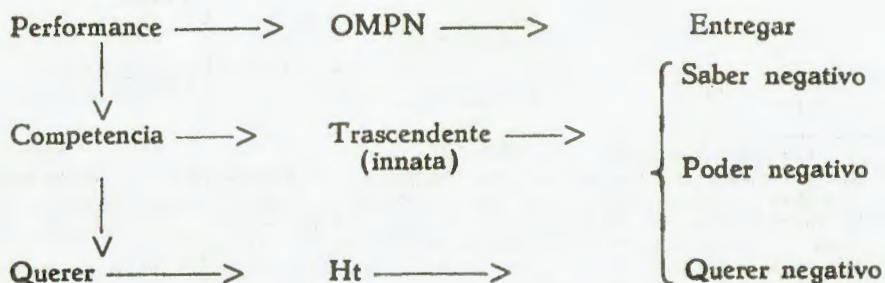
3.19.3 Hacer transformador de 'Núnkui-hija I'

—Conjuro



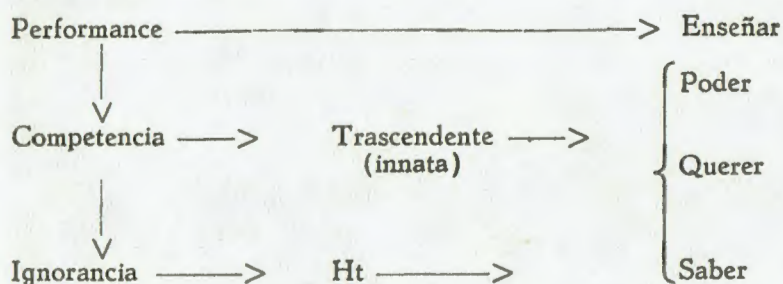
3.19.4 Hacer transformador de 'Iki'

—Estropear



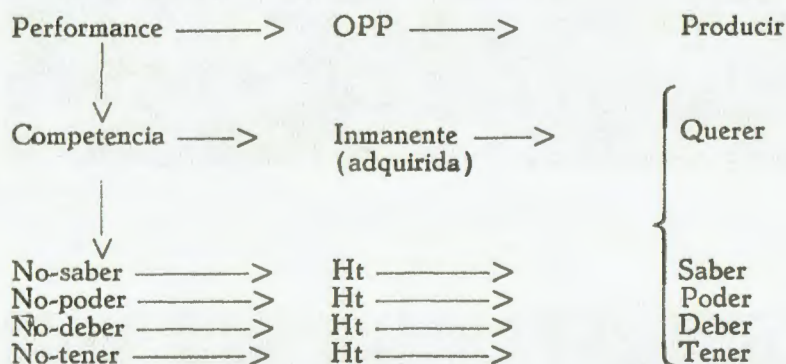
3.19.5 Hacer transformador II de 'Núnkui-madre'

—Aparición en sueños

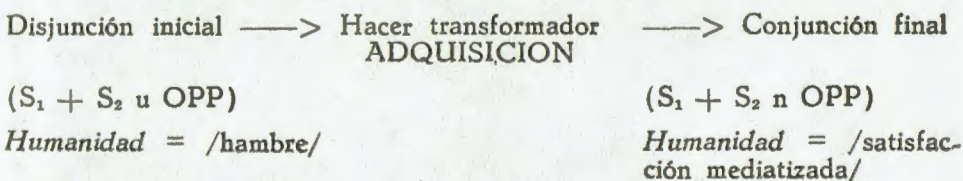


3.19.6 Hacer transformador del 'Trabajo'

—Oficio



3.20 Resumen



4. Proyección etno-sociológica del Mito de Núnkui

Si el mito cumple, entre otras, una función *orientadora* para el existir humano— fundamento de una explicación coherente pero simbólica, de la realidad y de sí mismo—, es claro que el mito no es un producto *estático* de la formulación cultural de los pueblos, sino que está dotado de un *dinamismo* propio que va planteando respuestas originales a los conflictos creados por las nuevas situaciones históricas.



Mujer Aguaruna preparando su chacra (aja)



Aguaruna camino a su chacra

Si el mito es una manera de "saber totalizante" que digiere y organiza la experiencia bruta de una realidad que cada vez más se le presenta al nativo como multivalente y caótica, es claro que el mito nunca es una "narración terminada", un "conocimiento absoluto y cerrado" sino un saber que se va enriqueciendo con nuevas interpretaciones de la realidad y estableciendo nuevos paradigmas de actuación y comportamiento.

El Mito de *Núnkui* que hemos analizado presentaba la instauración de un "orden civilizado" donde el aguaruna encuentra la explicación simbólica de su presencia en el mundo, de sus actividades económicas, de su capacidad de producción que aparece como suficiente para el desarrollo cultural y social de su pueblo.

Sin embargo, esto ya no responde al momento histórico actual por el que atraviesa el grupo etno-lingüístico aguaruna, y en general todos los grupos de la Amazonia Peruana.

La presencia en el Alto Marañón —por hablar sólo de los aguarunas— de comerciantes, madereros, colonos, precarios y de miembros de numerosas instituciones —al menos 20— con fines políticos, económicos o religiosos, ha hecho cambiar sustancialmente la idea que el aguaruna tenía sobre su propia realidad y del papel hegemónico que él cumplía dentro del reducido mundo por él conocido.

Aunque sería largo examinar la influencia que en la zona aguaruna han detentado cada uno de esos sectores, acaparando el poder religioso, económico y político ejercido no hace muchos años por el chamán, la familia nuclear y extensa y la autoridad de tipo "carismático", apuntaremos ciertos rasgos de interés.

El carácter fundamentalmente paternalista de muchas de estas instituciones y la variedad de necesidades creadas que sólo el "civilizado" puede satisfacer —ropa, herramientas, utensilios, medicamentos, certificados, documentos...— han hecho posible nuevas formas de violencia más sutiles que las tradicionales en siglos anteriores —francamente belicosas—, y que son difícilmente captables por una mentalidad inmersa en un sistema de reciprocidad generalizada y equilibrada, basada en las relaciones de parentesco. El patrón, el comerciante... con su actitud inicialmente paternalista y su entrega aparentemente desinteresada de regalos y mercancías entraron a formar parte de la familia extensa de los nativos. Muchos de estos "agentes civilizadores" son llamados por los aguarunas *saijú* /cuñado/, *apachi* /abuelo/... sin explicarse muy bien cómo muchas de sus manifestaciones pertenecen más bien a la categoría de *shiwāk* /enemigo/ que a las de *pataji* /nuestro pariente/.

Las nuevas epidemias de gripe, sarampión... junto con enfermedades antes desconocidas, como la tuberculosis, las venéreas y la anemia y desnutrición han producido una fuerte desintegración biológica, y son débilmente contrarrestadas por los esfuerzos aislados de algunas instituciones. La falta de personal técnico sanitario y la incontrolada venta de medicamentos a precios exorbitantes por comerciantes inescrupulosos —uno de los negocios más rentables de la zona—, están provocando un abuso indiscriminado con consecuencias muchas veces trágicas.

El no haber sabido identificar claramente estos nuevos tipos de agresión ha sido la grieta que ha iniciado la "pacificación" de un pueblo temido durante tres centurias e impermeable a toda ingerencia externa. Lo que no consiguieron los arcabuces, las espadas y el coraje de los primeros invaso-

res, lo han logrado las chaquiras, los machetes y los anzuelos de los comerciantes, regatones...

La patente marginación política, la explotación indiscriminada y la dependencia cada vez mayor que sufren los nativos, difícilmente será frenada por la recién estrenada *Ley de Comunidades Nativas y de desarrollo agropecuario de la selva y ceja de selva* fundamentalmente igual a la 20653 en su Título II "De las comunidades nativas". Si ésta fue letra muerta, no contamos aún con datos reales y concretos que nos hagan pensar que esta segunda no lo sea.

El nativo es consciente que su situación actual no responde "al mundo civilizado" que *Núnkui* instauró en el mundo, y comienza a identificarla con la que analizamos en la Sec. VII y que titulamos "regreso al estado salvaje" caracterizado por el estado de indigencia primordial y aparición de los cinco pares de oposiciones vistos en la Sec. I. Veamos por qué:

La división sexual del trabajo observada en la Sec. XII, por la que el hombre aportaba los productos de la caza y la pesca y la mujer los productos agrícolas, ya no es posible. Como en la época de indigencia, el hombre está asociado a la escasez y a lo profano al verse obligado —por la desaparición de los medios tradicionales de subsistencia— a emplearse de "eventual" en alguna tierra de los colonos establecidos en la zona o a emplearse en alguno de los trabajos menos calificados —salvo raras excepciones— que algunas de las instituciones asentadas en la zona, ofrecen esporádicamente. La mujer sigue asociada a la tierra —chacras familiares— donde intenta por medio de los ánem y los ritos establecidos por *Núnkui*, que la empobrecida tierra nuevamente realice el "milagro" de una nueva "creación" de alimentos.

La depredación parcial o total de la flora y casi absoluta de la fauna —especialmente en las zonas periféricas de los núcleos de nativos—, la explotación indiscriminada de los recursos naturales⁴⁵ y el exceso de población motivada por las frecuentes y muchas veces descontrolada inmigración de la sierra a la selva y las inmigraciones internas a la que los nativos se han visto obligados, han convertido a la selva en una zona incapaz de alimentar de manera *autosuficiente* a la población que en ella vive. Para los nativos —desprovistos de los medios tradicionales de obtención de alimentos e incapacitados en su mayor parte de adquirir los alimentos-mercancías que les llegan de fuera— la selva se ha convertido en una zona de hambre incapaz de satisfacer sus necesidades individuales y sociales.

El aguaruna ha perdido también en gran parte su propia identidad y autoestima; las explicaciones tradicionales que daban sentido y razón de existencia a su ser y al mundo que lo rodea ya no son adecuadas para las nuevas situaciones; los ritos religiosos que le hacían capaz de controlar las fuerzas de la naturaleza y hacían posible la obtención de alimentos, ya no parecen eficaces. Todo esto es semejante a lo que vimos en la Sec. I al hablar del "estado de naturaleza pura". En resumen, el nativo es consciente que su situación actual de desintegración biológica y cultural no responde al "mundo civilizado" que *Núnkui* instauró para ellos.

Por todo esto, no es de extrañar que actualmente, cuando los viejos aguarunas cuentan a los jóvenes el mito de *Núnkui* lo hagan generalmente

45) Cf. Martínez, H., 1977.

hasta la *Sec. X*, es decir, hasta la *instauración del mal en el mundo* que incluye el regreso al estado de indigencia primordial donde la tierra está asociada a la escasez, al hambre y a lo profano. El mundo en el que viven ya no es un "mundo civilizado" sino el retorno al "mundo salvaje" del que sólo tenían un leve recuerdo que los mitos reflejaban. Pero esta vez, la causa del regreso a la indigencia primordial no es debido a la violación de alguna interdición impuesta por *Núnkui* a la 'Humanidad', sino la presencia de los "civilizados" y la introducción de un sistema económico extraño a las mismas posibilidades de la selva.

Si en el mito, "la instauración del mal en el mundo" (*Sec. X*) tuvo su contrapartida y solución en el sueño producido por *Núnkui* (*Sec. XI*) y la instauración del "mundo civilizado" (*Sec. XII*), actualmente el *aguaruna* deberá encontrar respuesta simbólica a su situación actual, y lo que es más importante aún, los nuevos mecanismos de organización social y política y el control de los medios de producción que le hagan posible su supervivencia como individuo y como grupo. La respuesta simbólica, es decir "la continuación" del mito de *Núnkui*, será únicamente reflejo del "proyecto histórico" que el *aguaruna* decida asumir.

Tal vez esta respuesta simbólica ya se está formulando en la zona del Alto Maraón. Ultimamente y en lugares diferentes, varios *múntas* /hombres con autoridad de enseñar/ han manifestado que *Núnkui* les ha comunicado en sueños su deseo de establecer contacto con los *aguarunas* en unas cuevas (subsuelo) situadas en los centros de la selva. No sabemos si esto llegó a realizarse, pero es claro que la conciencia colectiva de todo un pueblo está a la búsqueda de respuestas y paradigmas de acción que hagan posible la instauración de un "nuevo orden civilizado", es decir, más justo y humano. Esta respuesta que se está creando a nivel simbólico será el reflejo del inicio de un nuevo orden social, político y económico nativo. Si es acompañada por un mayor conocimiento —por parte de algunos nativos más conscientes— de los mecanismos reales de explotación y dominación y por una mayor organización tribal e intertribal, será posible el inicio de una mayor participación política de los grupos nativos dentro de los sectores que luchan por su liberación. El mito de *Núnkui* —y su posterior desarrollo— será un elemento más de la superestructura ideológica que ayudará a hacer comprensible a *todos los aguarunas* el por qué de la nueva situación y, lo que es más importante, será un llamado a la transformación y a la superación de esta situación "SALVAJE".

BIBLIOGRAFIA

BARTHES, R.

1969 Principios y objetivos del análisis estructural, en "Ideología y lenguaje cinematográfico", Alberto Corazón, Madrid, pp. 170-186.

1972 Crítica y verdad, Siglo XXI, Argentina.

BERLIN, B.

1978 Bases empíricas de la cosmología botánica *aguaruna*, *jíbaro*, Amazonas. Perú, en "Amazonia Peruana" N° 3 (Vol. II).

- COURTES, J.
 1973 *Lévi-Strauss et les contraintes de la pensée mythique*, Mame, Paris.
 1976 *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Hachette, Paris.
- ECO, U.
 1976 *Signo*, Labor, Barcelona.
- GARCIA-RENDUELES, M. y CHUMAP, A.
 1977 *'Duikmun... Antiguamente'*. Tradición Oral de los Aguarunas, Pontificia Universidad Católica del Perú, tesis de grado.
- GREIMAS, A. J.
 1970 *Du Sens*, Seuil, Paris.
 1973a *Les actants, les acteurs et les figures*, en "Sémiotique narrative et textuelle", Larousse, Paris, pp. 161-176.
 1973b *Un problème de sémiotique narrative: les objets de valeur*, en "Langages" N° 31, Paris, setiembre, pp. 13-35.
 1976b *Sémiotique et Sciences Sociales*, Seuil, Paris.
 1976e *La dimension cognitive des discours narratifs*, en "New Literary History", Vir- (y J. Courtés) ginia, EE. UU.
 1976f *Les acquis et les projets*, en Courtés, J., 1976, pp. 5-25.
- GUALLART, J. M.
 1958 *Mitos y leyendas de los aguarunas del Alto Marañón*, en "Perú Indígena", Vol. VII, Nos. 16-17, Lima, pp. 59-100.
- JORDANA, J. L.
 1974 *Mitos e historias Aguarunas y Huambisas de la selva del Alto Marañón*, Retablo de Papel (INIDE), Lima.
- LEVI-STRAUSS, C.
 1968 *L'origine des manières de table*, Plon, Paris.
- MARTINEZ, H.
 1977 *La destrucción de los ecosistemas selváticos*, en "Amazonia Peruana" N° 2, Vol. I, Lima, julio, pp. 7-28.
- PROPP, V.
 1971 *Morfología del cuento*, Fundamentos, Madrid.