Claude Lévi-Strauss

LA ALFARERA CELOSA

ediciones
PAIDOS

Barcelona
Buenos Aires
México

Título original: *La potière jalouse*
Publicado en francés por Plon, París, 1985

Traducción de Caterina Molina

Cubierta de Julio Vivas

1.ª edición, 1986

ISBN: 84-7509-421-X
Depósito legal: B. 34.364/1986

Impreso en Limpergraf, S. A.; c/ del Río, 17; Ripollet (Barcelona)

Impreso en España - Printed in Spain

INDICE

LA ALFARERA CELOSA

Antes, la raza humana vivía sobre la tierra alejada y protegida de las penas, de la dura fatiga, de las enfermedades dolorosas, que conducen a los hombres a la muerte. Pero la mujer, al levantar con sus manos la gran tapadera de la jarra, dispersó esos males por el mundo y, con ello, preparó tristes preocupaciones a los hombres.

HESÍODO, *Los trabajos y los días.*

INTRODUCCION

Rasgos de la personalidad asociados a la práctica de un oficio. Ejemplos europeos. En ausencia de especialización profesional, estas correspondencias obedecen a otros criterios. Las creencias europeas ignoran al alfarero. Explicaciones posibles de esta laguna que este libro se propone colmar. Enumeración de los problemas tratados.

Cuando en 1947 regresaba en barco de los Estados Unidos, a veces conversaba en el puente de pasajeros con un director de orquesta que acababa de dar unos conciertos en Nueva York. Cierto día me dijo haber observado a lo largo de su carrera que el carácter de un músico se reconcilia a menudo con el evocado por el timbre y ejecución de su instrumento; el director debía tenerlo en cuenta si quería estar a bien con su orquesta. De este modo, añadía, fuera cual fuese el país en que se encontrara, contaba con que el oboe estuviera dolido y susceptible; el trombón, jovial y buen muchacho...

Esta observación me impresionó, al igual que todas aquellas que concilian dominios que, por otro lado, nada incita a aproximar. Desde siempre, el pensamiento popular se las ingenia para descubrir tales analogías: actividad mental donde se puede reconocer uno de los primeros motores de la creación mítica.

En suma, mi director de orquesta volvía a dar vida en su sector a creencias antiguas y generalizadas según las cuales hay una homología entre dos sistemas: el de las ocupaciones profesionales y el de los temperamentos; creencias respecto a las cuales, aún hoy, podemos preguntarnos si son totalmente arbitrarias o si no descansan, en cierto modo, sobre un fondo de experiencia y de observación.

Hace aproximadamente un siglo, Sébillot había estudiado el problema. Su libro *Légendes et curiosités des métiers* hace el inventario de los rasgos constitutivos de la personalidad asociados por la tradición a la práctica de diversas artesanías. Estos rasgos pertenecen a tres órdenes. En primer lugar el aspecto físico: quizá porque trabajaban sentados o de cuclillas, se pintaba a los tejedores y a los sastres como si se tratara de engendros o enfermos. Los cuentos bretones presentan habitualmente al sastre bajo el aspecto de un jorobado afli-

gido de ojos que bizquean y con una pelambrera rojiza. En cambio, los carniceros se consideraban robustos y de buena salud.

Los oficios se distinguían asimismo por criterios de moralidad. Un viejo folklore europeo bastante generalizado acusa de ladrones a los tejedores, a los sastres y a los molineros, pues con su trabajo reciben una materia prima —hilos, tejido, grano— de la cual se supone que se aprovechan antes de devolverla transformada en una pieza de tejido, traje o harina. Si se consideraba que estas tres corporaciones cometían fraude respecto a la cantidad de los productos, los pasteleros —que tenían una reputación de alcahuetes, cuando no, incluso de encargados de casas de citas— eran sospechosos de poner a la venta productos de dudosa calidad disimulada por la presentación.

Finalmente, a cada categoría de artesanos se le atribuían disposiciones psicológicas distintivas: los sastres, jactanciosos y asustadizos, pero también astutos y afortunados a semejanza de los zapateros; éstos, bromistas y chocarreros; los carniceros, turbulentos y orgullosos; los herreros, vanidosos; los leñadores, groseros y desagradables; los barberos, charlatanes; los pintores de brocha gorda, bebedores y siempre alegres, etc.

Un dicho citado por Sébillot nos ofrece un resumen de estas creencias, aunque introduce algunas variantes: «Si hubiera cien sacerdotes que no fueran golosos; cien sastres que no estuvieran alegres; cien zapateros que no fueran mentirosos; cien tejedores que no fueran ladrones; cien herreros que no estuvieran corrompidos; cien viejas que no fueran charlatanas: se podría coronar al rey sin temor».

Para explicar la locución inglesa *As mad as a hatter*, «loco como un sombrerero», se han tenido en cuenta los trastornos mentales provocados por los productos químicos utilizados en el tratamiento de las pieles. Tanto si se trata de una racionalización como si no, parece claro que, en todos los casos considerados, el pensamiento popular pretende basarse en la experiencia, pero establece asimismo toda clase de equivalencias simbólicas de orden metafórico. No siempre es fácil descubrir el verdadero punto de partida: «Los griegos —escribía Montaigne— decían de las tejedoras que eran más apasionadas que las otras mujeres: debido a que hacen un oficio sedentario, sin excesivo ejercicio corporal». Pero él tenía una opinión diferente: atribuía este temperamento al «zarandeo a que les obligaba su trabajo», es decir, al movimiento de sus piernas al accionar los pedales del telar. La América precolombina ignoraba el telar con pedales; sin embargo, los aztecas hacían la misma asociación entre el tejer y la lascividad, encarnada por la diosa lunar Tlazolteotl. Entre los mayas, la diosa de las tejedoras, Ixchel, protegía la gestación de los hijos, función que los bella coola del Canadá occidental asignan en sus mitos a los carpinteros. Emparentados con los mayas, los indios tzotzil del sur de México compartían al parecer las ideas de los aztecas, aplicándolas en una fase anterior de la industria textil: durante el solsticio de invierno,

las abuelas daban lecciones de hilandería a las jóvenes para incitarlas a que fueran buenas compañeras sexuales de sus maridos.

* * *

En las sociedades que estudian los etnólogos, la especialización profesional es menos acusada que —desde hace siglos, cuando no milenios— en las de Europa, Oriente y Extremo Oriente. Sin embargo, en ellas se observa la misma disposición a las correspondencias, sólo que traspuestas a otros registros. Se establecen entonces, por un lado, entre el aspecto físico y el temperamento, y, por otro, entre el primero y la pertenencia clánica, la supuesta procedencia o el lugar de residencia. Los insulares del estrecho de Torres que separa Australia de Nueva Guinea estaban distribuidos en clanes que llevaban nombres de animales; afirmaban que había un parecido físico y moral entre los miembros del clan y el animal epónimo. En Norteamérica, los ojibwas creían que los miembros del clan del Pez, con frecuencia imberbes y calvos, vivían hasta muy viejos; que los del clan del Oso tenían los cabellos largos, negros, tupidos, que no emblanquecían con la edad, y que poseían un temperamento colérico y combativo; mientras que la gente del clan de la Grulla se distinguía por su sonora voz y proporcionaban buenos oradores. Al sudeste de los Estados Unidos, los creek caracterizaban asimismo los clanes por las costumbres de su animal epónimo, o incluso por las particularidades geográficas de su lugar de habitación o por el nombre con que éste se designaba. De esta manera pues, incluso en las sociedades donde las ocupaciones de tipo profesional, insuficientemente diferenciadas, no podían equipararse a especies sociales distintas, grupos constituidos sobre otras bases se definían a sí mismos o eran definidos por los otros según modelos naturales.

En América del Sur, zona del mundo a la que este libro dedica una particular atención, varios pueblos, especialmente de la familia lingüística caribe, dan nombres de animales a los pueblos extranjeros y les prestan un aspecto físico, un carácter y un comportamiento acorde con ellos. El pueblo de los Sapos tiene largas piernas y un vientre voluminoso, el de los Monos aulladores lleva barba... Miembros también de la familia caribe, los waiwais, de los que hablaremos más adelante (*infra*: 92, 117), explican las diferencias entre las especies animales, entre los animales y los humanos y entre las distintas tribus con toda clase de combinaciones y de dosificaciones. Al principio, un reducido número de seres destinados a ser animales se casaron entre sí o con futuros humanos. Todos estos seres apenas se distinguían aún los unos de los otros. De las uniones entre animales virtuales o entre estos animales y humanos virtuales, o aun sólo entre estos últimos, nacieron especies mejor diferenciadas, y así sucesivamente

hasta el momento en que las especies humanas y animales —distribuidas en la mesa, para decirlo de algún modo, como las cartas de un solitario— ofrecen finalmente la imagen completa del gran juego de la creación: génesis de la cual se analiza y comenta cada etapa para justificar las características propias y las costumbres distintivas de cada especie, la correspondencia del comportamiento y del temperamento de cada grupo humano con su genealogía. La unión de los cuadrúpedos machos y de los buitres hembras produjo los indios sedentarios; la de las zarigüeyas machos con mujeres del género humano, indios cazadores de grandes aves. Los coatís machos y los buitres hembras procrearon tribus extranjeras. Entre estos últimos pueblos, los nacidos de guacamayos machos y de buitres hembras son más fuertes que los waiwais. Algunos agutines machos engendraron indios no sólo extranjeros, sino también salvajes y crueles.

Estas teorías que podríamos llamar evolucionistas no son raras en Sudamérica. Pero, como ya advirtió Tastevin a propósito de los cashinahuás, indios del alto Juruá a los que me referiré a menudo, «contrariamente a Spencer, creen que son los animales los que descienden de los hombres y no el hombre de los animales». Del mismo modo, los guarayos del río Madre de Dios creen que algunas especies a las que ellos consideran como las más dañinas son humanos directamente transformados. Otras proceden de humanos que han pasado por una serie de intermediarios: la tortuga terrestre desciende del mono, y el mono, del hombre. El tapir y el agutí descienden de especies vegetales. Por el contrario, los suraras que viven en el extremo norte del Brasil dicen del tapir que es un antiguo mono coatá que cayó de un árbol y no consiguió volver a subir a él, y que los cerdos salvajes fueron en otro tiempo monos cuxiú.

Las aproximadamente veinte tribus de la cuenca del Uaupés, miembros de la familia lingüística tukano, mantienen relaciones muy especiales. En primer lugar, cada clan de una tribu sólo contrae matrimonio con un clan de igual rango de otra tribu. Cada tribu cree asimismo descender de un antepasado animal del cual conserva algunos rasgos característicos. Para alguna de ellas, los tapires son «suegros»; los pécaris de labio blanco y las pacas, dos tipos de «esposas extranjeras»; los agutís, «yernos». Todos estos animales hablan dialectos de acuerdo con su posición en la red de alianzas intertribales: el tapir habla tukano, la paca habla pira-tapuya, etc. Las particularidades respectivas del mundo natural y del mundo social se reflejan mutuamente, puesto que si los grupos humanos presentan rasgos animales, estos rasgos no corresponden tanto a propiedades objetivas como a valores que podríamos llamar filosóficos y morales. Los tukanos clasifican los animales según el tipo de hábitat, el modo de locomoción, el color, el olor. Los dos primeros criterios dependen de la experiencia, los otros remiten a valores simbólicos. Los animales proyectan sus características empíricas sobre los grupos humanos que creen haber descendido de

ellos, y estos grupos humanos reflejan sobre el mundo animal su sistema de valores y sus categorías.

Con respecto a esto, las clasificaciones por olores tienen un interés particular. Por otro lado no son exclusivos de América: piénsese por ejemplo en el calendario de olores de los insulares andaman. Según los desanas del Uaupés, el olor puede estar ausente o presente, y, en el segundo caso, puede ser bueno o malo. Pero, prosigue el autor de quien he tomado estas observaciones, «el concepto de olor no se limita únicamente a una pura experiencia sensorial. Incluye lo que podríamos llamar un "aire", una sensación imprecisa de atracción, de repugnancia o de temor. Los desanas expresan esto claramente cuando afirman que los olores no se perciben sólo por la nariz, sino que constituyen una forma de comunicación que compromete todo el cuerpo».

También en América del Sur se da otro sistema de clasificación de los olores —al usar esta palabra, damos una acepción más amplia que la de la simple sensación olfativa— que ha sido bastante bien descrito y analizado por un grupo de la familia lingüística ge, diferente desde todos los puntos de vista de los tukanos: los suyas. Esos indios no se contentan con prestar atributos distintivos a los residentes de las extensas casas que componen sus aldeas: gente de cabellos finos y lacios como los de los blancos; gente con cabellos hermosos y muy negros; gente de elevada estatura; gente que desarrolla una actividad intensa; gente que tiene una relación especial con la lluvia... Aplican a las especies animales y vegetales, y a los humanos según el sexo, la edad y las funciones políticas, una clasificación por olores que los diferencia en cuatro categorías. El investigador, de lengua inglesa, los traduce por *strong or gamey, pungent, bland, rotten,* que en castellano significa aproximadamente: «fuerte o manido», «picante, o aromático», «suave», «pútrido». Estos tipos de olores no corresponden tanto a categorías sensoriales como a valores morales (¿acaso no hablamos hoy, casi siempre en sentido figurado, de «olor de santidad», y cuando acecha un peligro no decimos: «eso huele mal»?). Como observa el mismo autor: «Los olores pueden ser menos un modo de clasificación "objetivo" que una forma de expresar el poder, la fuerza o la peligrosidad [...]. Los términos que designan los olores en el sentido olfativo [...] remiten a toda una variedad de cualidades, de estados, al mismo tiempo que a estímulos del olfato»; de tal manera que «los olores pertenecen a la vez al mundo natural y al mundo social».

Otros pueblos sudamericanos clasifican sus clanes o los de sus vecinos según particularidades lingüísticas más o menos imaginarias: sordos, mudos, tartamudos; o bien que hablan demasiado fuerte, demasiado deprisa, con un tono agradable, de manera irrespetuosa... Los sikuanis de los llanos de Venezuela prestan una abundancia de vocales nasales a sus vecinos salivas que, según los mitos, se habían refugiado en un horno de barro durante el diluvio; mientras que ellos, que habían podido flotar en una balsa, poseían una abundancia de vocales

orales. Encontramos esta oposición entre fonemas oscuros y fonemas claros en Australia, donde se considera que los yalbiris o lander walbiris hablan «agudo» o «claro», es decir, sin pronunciar las consonantes, mientras que los demás grupos hablan «pesado» o «torpe».

* * *

La obra de Sébillot demuestra a su manera que en nuestras sociedades existía también una tendencia, que quizás aún existe, a tratar las categorías sociales como especies naturales. Pero plantea al mismo tiempo un problema. Entre más de treinta oficios enumerados, no se halla mención alguna del alfarero. Y, sin embargo, la alfarería es con el tejido una de las dos artes mayores de la civilización. Desde hace milenios, la alfarería, bajo una o varias formas —barros barnizados o no, gres, porcelana— figura en todas las viviendas, sean humildes o aristocráticas; hasta el punto que los antiguos egipcios decían «mi vasija» en lugar de «mi bien», y que incluso nosotros, cuando se trata de reparar daños de cualquier naturaleza, hablamos siempre de «pagar los platos rotos».

¿Cómo explicar esta laguna? Mejor dicho, ¿se trata de una laguna en la documentación del autor o hay que admitir que el alfarero (o la alfarera) no ocupaba un lugar señalado en el inventario de las idiosincrasias profesionales? Teniendo en cuenta su erudición y su escrúpulo, es poco probable que Sébillot hubiera hecho caso omiso de informaciones disponibles, y, apoyando la primera hipótesis, esgrimiremos dos órdenes de consideraciones.

En las sociedades europeas tradicionales, el oficio de alfarero era preferentemente ejercido por un grupo y no tanto por un individuo aislado. Había familias de alfareros en que cada miembro —nunca mejor dicho— ponía las manos en la masa. O bien un taller de alfareros, a veces un conjunto de talleres, elegía instalarse fuera de la aldea, en la proximidad de los bancos de arcilla necesarios a su industria. En estos casos, los alfareros formaban una pequeña sociedad distinta de la comunidad aldeana; pero no desempeñaban una función personalizada y bien caracterizada en el interior de esta comunidad. A diferencia del herrero, del zapatero, del guarnicionero, no se acudía al alfarero para hacer reparar un utensilio o encargar uno nuevo. El alfarero llevaba sus productos al mercado, a la feria, o los confiaba a un intermediario. Las ocupaciones regulares y la vida cotidiana no le permitían establecer una relación directa con el resto de individuos.

En segundo lugar, podemos preguntarnos si, contrariamente a lo que sucedía en la China antigua, que situaba al alfarero y al herrero casi en la misma categoría, el trabajo del alfarero no representaba en el pensamiento popular europeo una especie de réplica atenuada del trabajo de la forja. Este último habría concentrado sólo para sí

valores mágicos y místicos que —los casos americanos lo prueban— también hubieran podido conferirse al otro. La herrería y la alfarería son las dos grandes artes del fuego, pero no sólo se va a buscar la arcilla menos profundamente que el mineral, sino que las temperaturas requeridas en un caso y en otro tampoco son iguales, y el trabajo de alfarero ofrece desde todos los puntos de vista un espectáculo poco heroico comparado con el del herrero.

En otras partes del mundo, la alfarería y la herrería a menudo están asociadas. En Africa, las etnias tienen a veces funciones artesanales distintas y en este aspecto se parecen a las castas; se sabe de sociedades en que la misma etnia practica los trabajos de alfareros y herreros. Existen también castas endógamas en que los hombres son herreros y las mujeres alfareras. Entre algunos pueblos de Asia septentrional, el herrero y el alfarero, que trabajan sustancias materiales, se oponen al mismo tiempo al chamán, que manipula una sustancia espiritual.

De Asia también, pero del sur, podría proceder otra confirmación. La mitología proto-indochina de Vietnam central concede un lugar importante al chotacabras, por un lado como ave herrera, servidora del trueno, por otra como ave arrocera: sabe hacer buenas recolecciones y puede llenarse la panza, razón por la cual se le denomina con un nombre que significa «el que come hasta la saciedad». No obstante, veremos cómo los mitos sudamericanos asocian el chotacabras al origen del barro de alfarería. Al mismo tiempo, pues, que los mitos proto-indochinos remontan, para decirlo de algún modo, el chotacabras a un paso —el de la alfarería al trabajo de los metales—, la avidez que como también veremos le atribuyen los mitos sudamericanos adquiere una connotación positiva en lugar de negativa. Sin embargo, sólo menciono esta interpretación con una cierta reserva. Ya que si, como creen algunos investigadores, los montañeses de Vietnam hacen del chotacabras un maestro herrero sólo porque su grito les recuerda el ruido del martillo batiendo el hierro, sería superfluo recurrir a otras consideraciones.

Los pueblos de los bosques y de las sabanas de América tropical, que serán tratados de un modo especial en este libro, ignoraban el trabajo de los metales. Sus artes del fuego se limitaban a la cocina y a la alfarería. Quizá por esa razón, les han concedido la noción aún libre de un combate cósmico, prefigurando en cierto modo el del herrero arrancando el fuego al cielo para ponerlo al servicio de los humanos.

En los cuatro volúmenes de las *Mitológicas*, demostré que, en América, el fuego de cocina es la puesta de este combate cósmico entre el pueblo de abajo y el pueblo de arriba. Veremos a continuación cómo, para los mismos indios, el barro de alfarería que hay que hacer cocer, y que por tanto precisa también de fuego, es la puesta de otro combate, esta vez entre un pueblo celeste y un pueblo del agua o del mundo subterráneo. Testigos pasivos de esta lucha, los humanos obtienen accidentalmente el beneficio de ello. O aún más, los humanos, en presen-

cia del pueblo del agua, reciben de él la alfarería con ciertas condiciones y no sin riesgos.

La idea de que el alfarero o la alfarera y los productos de su industria tengan en realidad un papel mediador entre los poderes celestes por una parte y los poderes terrestres, acuáticos o ctónicos por otra, responde a una cosmogonía que no es exclusiva de América. Me limitaré a dar un ejemplo tomado no sin intención de la antigua mitología japonesa, pues se apoya en un fondo de creencias y de representaciones del cual podrían subsistir vestigios en ambos lados del Pacífico.

Leemos en el *Nihongi* que el emperador Jimmu Tennô, primero de un linaje de origen divino que tuvo naturaleza humana, habiendo salido de Yyûshû para conquistar Yamato, tuvo un sueño. Una divinidad celeste le prometió la victoria si, con la arcilla procedente de la cima del monte Kagu —a medio camino entre el mundo de arriba y el mundo de abajo—, fabricaba ochenta escudillas y otras tantas jarras sagradas para ofrecer un sacrificio a los dioses del cielo y de la tierra. Pero —los mitos americanos lo confirmarán— no se obtiene nunca el barro de alfarería sin dificultades. Unos bandidos (léase pueblos enemigos) obstaculizaban el camino de la montaña. Dos compañeros del emperador se disfrazaron como una vieja pareja de campesinos que los bandidos dejaron pasar desdeñosamente. Trajeron la arcilla y el propio emperador hizo el número prescrito de jarras y escudillas. E hizo el sacrificio a los dioses del cielo y de la tierra cerca de los orígenes de un río. Unas pruebas de adivinación confirmaron la promesa celeste. Estas pruebas tienen para el americanista un interés suplementario, pues se parecen curiosamente a la pesca llamada «al veneno» o «a la *nivrée*» practicada tanto en América del Sur como en el sudeste de Asia.

Sin embargo, no tengo intención de emprender aquí un estudio comparativo referente a la ideología de la alfarería en el mundo. Este libro, consagrado a los mitos de las dos Américas, plantea e intenta resolver tres problemas que enumeraré no en el orden en que aparecerán, sino en el de su generalidad creciente. Un problema compete a la etnografía; intentaré señalar analogías, tanto de estructura como de contenido, entre mitos procedentes de regiones muy distantes: el sur de California y, en el otro hemisferio, la llanura oriental de los Andes desde los jíbaros al norte hasta las tribus del Chaco, al sur, pasando por los campas, los machiguengas y los tacanas; como si en las dos Américas se descubriera a lo largo de las montañas un reguero arcaico que habría dejado aquí y allí los vestigios de las mismas creencias y de las mismas representaciones. Otro problema, con el cual se abre este libro y cuyo estudio (véase *Palabras dadas*) había iniciado en un curso dado en el Collège de France en 1964-1965, concierne a la lógica de los mitos. Partiendo de un mito bien localizado y que, a simple vista, parece reconciliar caprichosamente términos desde todos

los puntos de vista heteróclitos, seguiré paso a paso las observaciones, las inferencias empíricas, los juicios analíticos y sintéticos, los razonamientos explícitos e implícitos que dan cuenta de su relación. El tercer problema llena los últimos capítulos. Tratan del pensamiento mítico en general, y muestran la distancia que separa, tanto en este tema como en otros, el análisis estructural del psicoanálisis, y plantean finalmente la cuestión de saber si el pensamiento mítico, en lugar de representar una práctica superada de la actividad intelectual, no está siempre actuando cada vez que el espíritu se interroga acerca de lo que es el significado.

Capítulo 1

Un mito jíbaro y sus variantes. Teoría de lo informe. Mujer y alfarería. Enunciado del primero de los problemas que motivan este libro.

Célebres reductores de cabezas, los indios jíbaros ya no practican ese arte; pero, en número de algunas decenas de millares, habitan siempre los confines del Ecuador y del Perú, en las vertientes orientales de los Andes y a su pie.

Los jíbaros cuentan en uno de sus mitos que el Sol y la Luna, entonces humanos, vivían antaño en la tierra; compartían la misma morada y la misma mujer. Esta se llamaba Aôho, es decir, Chotacabras, y le gustaba sentirse abrazada por el caliente Sol, pero rechazaba el contacto de la Luna cuyo cuerpo era demasiado frío. Sol creyó que podía ironizar acerca de esta diferencia. Luna se picó y subió al cielo trepando por una liana; al mismo tiempo, sopló sobre Sol y lo eclipsó. Habiendo desaparecido sus dos esposos, Aôho se creyó abandonada. Intentó seguir a Luna al cielo llevándose una cesta llena de esa arcilla que utilizan las mujeres para hacer alfarería. Luna la vio y, para desembarazarse definitivamente de ella, cortó la liana que unía los dos mundos. La mujer cayó con su cesta, y la arcilla se desparramó sobre la tierra en donde hoy se la encuentra aquí y allí. Aôho se transformó en el pájaro de este nombre. Aún se la oye a cada luna nueva lanzar su grito plañidero e implorar a su marido que la ha abandonado.

Más tarde, el Sol subió también al cielo con ayuda de otra liana. Incluso allá arriba, la Luna no cesa de rehuirle; jamás caminan juntos y no pueden reconciliarse. Por esta razón, el Sol sólo puede verse de día y la Luna durante la noche.

«Si —afirma el mito— el Sol y la Luna se hubieran puesto de acuerdo para compartir la misma mujer en lugar de quererla cada uno para sí, también entre los jíbaros los hombres hubieran podido tener en común una esposa. Pero debido a que los astros se sintieron celosos uno de otro y se disputaron a la misma mujer, los jíbaros se envidian y combaten continuamente con motivo de las mujeres que quieren poseer.»

En cuanto a la arcilla utilizada para fabricar los vasos destinados

a las fiestas y a las ceremonias, procede del alma de Aôho, y las mujeres van a recogerla allá donde ésta, pronto transformada en chotacabras, la desparramó al caer.

El etnólogo finlandés Karsten, que recogió esta versión a principios de siglo, publicó asimismo otra que difiere de la primera por tres rasgos principales: 1) el Sol no aparece; 2) la mujer Aôho, esposa sólo de Luna, provoca la cólera y la partida de su marido al reservarse los mejores trozos de las calabazas que él le ha mandado hacer cocer; 3) cuando Luna corta la liana con la que su mujer intentaba alcanzarle en el cielo, son las calabazas contenidas en el cesto de ésta y no la arcilla las que se esparcen y explican la aparición de estas plantas alimenticias actualmente cultivadas por los indios.

Una tercera versión, debida al mismo investigador, procede de los indios canelos de lengua quechua, vecinos de los jíbaros e influenciados por ellos. Antaño, dicen, el chotacabras era una mujer a la que Luna —al que ella desconocía— visitaba en secreto por la noche. Para saber quién era este amante misterioso, le marcó el rostro con jugo de genipa (un árbol que produce unos frutos cuyo jugo ennegrece en contacto con el aire). Incapaz de hacer desaparecer las manchas y avergonzado de ser reconocido, Luna subió al cielo, y la mujer, transformada en chotacabras, gime a cada luna nueva reprochando a su amante el haberla abandonado.

Un misionero jesuita, el padre J.-M. Guallart, publicó una versión muy breve que consolida en un solo relato las dos primeras versiones de Karsten, sólo que cambiando los protagonistas y sus relaciones. En lugar de dos hombres casados con la misma mujer, hay aquí un solo hombre, Luna, casado con dos esposas. Una de ellas no se entiende con él. Cierto día que él le ha pedido ir al huerto a recoger calabazas bien maduras, hace de ellas una sopa, se la come y reserva sólo tres calabazas verdes para su marido. Furioso, sube al cielo con una cuerda de algodón. La mujer le sigue, él arranca la cuerda, la mujer cae y se estrella en el suelo en forma de arcilla blanda. Es el origen del barro de alfarería.

La misma intriga reconocemos en una versión procedente de los shuar, tribu jíbara, pero enriquecida con un detalle suplementario: la mujer se llevaba al cielo un cesto lleno de vajilla que, al romperse, se convirtió en una arcilla de mala calidad, mientras que el cuerpo mismo de la víctima se transformó en buena arcilla.

Hace algunos años, Ph. Descola recogió otra versión de los achuar (parientes cercanos y vecinos de los jíbaros, que no hay que confundir con los shuar). Antaño, afirman, siempre era de día porque los hermanos Sol y Luna vivían juntos en la tierra. No se podía dormir ni tampoco dejar de trabajar. El día y la noche empezaron a alternar sólo cuando Luna subió al cielo. Estaba casado con Auju (*Nyctibius grandis*, un chotacabras americano) que se comía todas las calabazas maduras *yuwi* (Karsten *yui: Cucurbita maxima*) y le dejaba para él las verdes.

Luna sorprendió a la glotona, pero ella se había cosido los labios con los espinos de la palmera chonta y pretendió no haber podido comerse todas las calabazas con una boquita tan pequeña. Luna no se dejó engañar; trepó al cielo con la liana que entonces unía los dos mundos. Auju le siguió, pero él hizo cortar la liana por la ardilla *wichink* (*Sciureus* sp.): «A causa del miedo, [la mujer] empezó a defecar aquí y allá sin poder contenerse, y cada uno de sus excrementos se convertía en un yacimiento de barro de alfarería *nuwe*. Auju se transformó en pájaro y Luna se convirtió en el astro de la noche. Cuando Auju deja oír su gemido característico durante las noches de luna, llora al marido que la ha abandonado. A partir de este momento, la bóveda celeste se elevó considerablemente y, a falta de liana, ya no es posible ir a pasear por el cielo».

En una investigación realizada entre los jíbaros en 1930-1931, M. Stirling descubrió que los mitos anteriormente recogidos y publicados por diversos autores eran, en realidad, fragmentos de una larga génesis indígena de la cual, en esta época, apenas se tenía recuerdo. Stirling pudo obtener, no obstante, algunos elementos de un viejo que le hizo un relato dramático, «acompañado de una amplia gesticulación, pantomima y modulaciones vocales, y manifestando la más viva emoción». El informador reconocía que su memoria le traicionaba con frecuencia; la historia, afirmaba, era mucho más larga y él sólo la podía recordar a grandes rasgos. Más tarde han aparecido otros fragmentos en el trabajo de P. Guallart, y sobre todo en el vasto corpus de las tradiciones shuar de cuya publicación se han encargado el padre Pellizzaro y sus colaboradores de las misiones salesianas.

Volveré sobre ese mito capital, pero de momento me limitaré a resumir el episodio correspondiente a las versiones ya citadas.

En el origen de los tiempos no existía más que el creador, Kumpara, y su esposa, Chingasa. Tuvieron un hijo, Etsa, el Sol. Un día, mientras éste dormía, su padre puso un poco de barro en su boca y lo sopló sobre Etsa. El barro se convirtió en una mujer, Nantu, la Luna, con la cual Etsa podía casarse ya que no era su hermana de sangre. No hay ninguna duda acerca de las reminiscencias bíblicas de este relato: los primeros contactos de los jíbaros con los españoles se remontan al siglo XVI y los misioneros jesuitas se establecieron entre ellos a partir del siglo XVIII. La continuación hace referencia a los temas resumidos más arriba.

Auhu, el chotacabras —aquí un hombre de costumbres nocturnas— queda prendado de Luna e intenta seducirla en vano. Etsa la cortejaba también sin mayor éxito; cansada de sus asiduidades, Luna aprovechó el instante en que estaba ocupado pintándose el rostro de rojo para subir al cielo. Allí, ella se pintó de negro para que su cuerpo se convirtiera en la noche. Y prosiguió su carrera trepando como un jaguar a lo largo de la bóveda celeste.

Testigo de esta huida, Auhu quiso probar fortuna. Intentó subir

hasta el cielo con ayuda de una liana colgante. Pero Luna cortó la liana «que cayó y se enmarañó con los demás árboles del bosque tal como se la ve hoy». En el cielo, Nantu, la Luna, se fabricó un hijo de barro al cual le prodigaba todos sus cuidados. Los celos de Chotacabras fueron en aumento: rompió al hijo en fragmentos que se convirtieron en la tierra. Más afortunado que su rival, Etsa, el Sol, quien había podido ganar el cielo, obligó a Luna a casarse. Los nacimientos sucesivos de sus hijos, sus aventuras y las de sus parientes ocupan la continuación del relato. Más tarde, en circunstancias sobre las que volveré después, Luna se halla enterrada bajo tierra, Chotacabras la libera y la lanza al cielo; la vuelve a perder, y esta vez definitivamente. Desde entonces, cuando hay claro de luna, el pájaro inconsolable llama a su bien amada.

* * *

Antes de profundizar en estos mitos, debemos detenernos en una diferencia que hay entre las versiones: pretenden explicar el origen ya sea del barro de alfarería, ya sea de las calabazas cultivadas, ya sea de las lianas del bosque.

Las cucurbitáceas son plantas rastreras o trepadoras. Desde este punto de vista se parecen a las lianas. Además, y aunque se las cultive en los huertos, conservan un parentesco con las especies salvajes. Por otro lado, los jíbaros aguarunas denominan las cucurbitáceas salvajes *yuwish*, nombre derivado del que dan a las especies que cultivan, *yuwi*. Según un experto en agricultura amerindia, «la manera de crecer que tiene la planta [cultivada] sugiere que ha podido introducirse espontáneamente en las tierras cultivadas primitivas, que ha sido de entrada tolerada por el hombre, y después asociada deliberadamente a los principales cultivos». Dejando aparte algunas confirmaciones que aún quedan por hacer, podemos pues tratar las cucurbitáceas cultivadas, cercanas todavía a las especies salvajes y cuyo aspecto recuerda al de las lianas, como variantes combinatorias de estas plantas salvajes, es decir, de las lianas del bosque.

Queda la alternancia de las lianas y del barro de alfarería. Se tienen al menos indicios de que el pensamiento jíbaro les concede una característica común: pertenecen a lo *informe*, categoría marcada con una connotación negativa y que según parece ocupa un lugar esencial en el espíritu de los indios.

No es difícil admitir que el barro de alfarería se presenta en principio en estado informe, y que el trabajo del alfarero o de la alfarera consiste precisamente en imponer una forma a una materia que, en su origen, se hallaba totalmente carente de ella. La característica más importante de la alfarería —que la pone en correlación y oposición con el trabajo de los metales— reside en que, utilizando el fuego, el artesano transforma lo blando en duro, mientras que, gracias también al

fuego, el otro artesano vuelve maleable el metal duro. La versión Guallart califica la arcilla por su moldeabilidad. Y las lianas, enmarañadas desordenadamente a los árboles del bosque, ofrecen también el espectáculo de una masa desorganizada.

La mayor parte de plantas que utilizan los jíbaros para la pesca llamada con veneno son lianas; como el verbasco salvaje. Ahora bien, afirma Karsten, «entre los jíbaros y los canelos, cuando los hombres plantan el verbasco, se abstienen de comer acto seguido los intestinos y la sangre de la caza [...] y también órganos como los pulmones, el corazón, el hígado. No pueden comerlos porque, de otro modo, la planta se pudriría». No hay duda de que en este caso la repugnancia que provocan la sangre y las vísceras se debe a su consistencia blanda y a su aspecto informe, y ello viene confirmado por otras observaciones del mismo autor: «Si las mujeres se comieran los intestinos de diferentes animales, las plantas [que cultivan en sus huertos] se descompondrían en pequeños trozos y se echarían a perder. Del mismo modo que si comieran cosas que fluyen o se derraman fácilmente o que se dispersan, como la sangre, la manteca de cerdo y el jugo de caña de azúcar; o también cosas carentes de consistencia como los renacuajos, los huevos de pez, la carne del cangrejo de mar y del caracol. Las plantas perderían su substancia, se disolverían, se reducirían a nada. Por la misma razón, las mujeres deben abstenerse de comer los cogollos de palmera que se componen de fibras flojas y se disgregan fácilmente».

Siendo así, comprendemos mejor que para los achuar ya citados, la idea de «excremento —afirma Ph. Descola— implique la densidad de las malezas [de formación secundaria], que presenta un revoltijo inextricable de monte bajo, de matorrales y de helechos arborescentes». Los machiguengas, que son también subandinos y se hallan establecidos en el curso superior de otros afluentes del Amazonas, establecen un vínculo todavía más directo entre lo informe corporal y lo informe vegetal: un cazador no debe comerse jamás las tripas de un mono que haya matado, pues éstas «se convertirían en lianas entre las que el cazador quedaría atrapado». Siempre según los machiguengas, la enfermedad más temida es aquella que pudre rápidamente los intestinos. En la casa de un moribundo, sus parientes deben abstenerse de hilar. De lo contrario, el hilo se transformaría invisiblemente en los intestinos del cadáver que saldrían de su cuerpo y se ataría al de las personas presentes, y todas morirían. El demonio que más temen los machiguengas se llama Kientibakori: «Tiene una masa enorme de intestinos que juntos se parecen a renacuajos *inkiro*». F.-M. Casevitz-Renard, especialista de los machiguengas, me aseguró que este término designa también la masa gelatinosa de los renacuajos en formación, que se pone a la marmita y con la cual se sazona la mandioca dulce (ya hemos visto que los jíbaros, más estrictos, prohíben los renacuajos a las mujeres).

Es importante señalar también que en los mitos que encontraremos más adelante aparece una oposición entre la liana o la cuerda de algodón, conector que antaño unía el mundo celeste y el mundo terrenal, y el bambú, a través del cual se opera el paso entre el mundo terrestre y el mundo ctónico: esos mitos relatan cómo el perezoso Uyush descendió bajo tierra por el interior de un bambú cuyos nudos creó al defecar a intervalos regulares. Hemos visto que para los achuar, el barro de alfarería procede de los excrementos de la mujer chotacabras, lo cual sitúa los excrementos del lado de lo informe, y en las páginas que siguen de este libro se descubrirá que los mitos oponen el perezoso al chotacabras. Esta oposición se funda principalmente en el hecho de que el perezoso haga sus necesidades con varios días de intervalo; está pues marcado con el sello de la discontinuidad.

El contraste entre la liana flexible y el bambú de tallo recto y hueco con nudos formando tabiques ya lo revelaba: la oposición de lo bien formado y de lo informe se acerca a la que existe entre discontinuo y continuo. He tratado ampliamente de esta última oposición en las *Mitológicas*, y antes en *Lo crudo y lo cocido*. Este análisis revelaba que no sólo en América sino también en otras partes del mundo, el paso de lo continuo a lo discontinuo resulta de la intervención de divinidades exigentes, celosas y rencorosas. De este modo se abre una primera pista para comprender el lugar concedido a los celos en los mitos sobre el origen de la alfarería. Al ejercerse sobre una materia informe, el arte del alfarero o de la alfarera somete esta materia a presiones; la trocea y la trabaja comprimiéndola.

Para ser exactos, hemos de señalar no obstante que los mitos jíbaros se valen de un tercer intermediario de paso entre los estados del universo. Explican que un ogro quiso matar a Etsa, el Sol, clavándole al suelo con uno de los postes de la casa que estaban construyendo juntos. Estos postes son troncos de árbol *paeni* (*Minquartia punctata*, una oleácea). Etsa vació mágicamente el tronco bajo el cual estaba atrapado, y subió por su interior hasta el cielo donde se convirtió en el Sol. Tenemos pues un sistema triangular en que la liana o la cuerda flexible se opone al bambú y al poste, ambos rígidos, y en que el bambú y el poste se oponen entre sí, por ser el primero nudoso y el segundo liso.

De todas maneras, hay una cosa clara, y es que tanto en las versiones «con calabazas» como «con lianas» del mito sobre el origen de la alfarería, la tierra o la arcilla están presentes, y que, en todas las versiones, constituyen una constante. La génesis de donde Stirling extrajo los fragmentos, en jíbaro se denomina *Nuhino*, término que traduce por *Earth Story* basándose en las indicaciones de su informador. En el mito sobre el origen de la alfarería recogido por Karsten, la palabra jíbara para arcilla es *nui*. La Génesis de Stirling se inicia con el relato de la creación del mundo. Los jíbaros se representan esta creación —podríamos decir a la manera china— como un trabajo de alfarería:

la bóveda celeste es una gran copa azul de cerámica. Con el barro, el Creador formó Nantu, la Luna, que se casará con el Sol; con arcilla modelada ésta se fabricó un hijo que fue casi de inmediato destruido por Chotacabras. Este hijo se llamaba Nuhi (véase *nui*, «arcilla»), y su cadáver se convirtió en la tierra donde vivimos.

Dentro de la evolución del mismo mito, se dice que Sol y Luna dieron origen a Perezoso, a Delfín, a Pecarí, y a una hija, la Mandioca. Después de lo cual sus facultades procreadoras se agotaron, y recibieron de su madre dos huevos. Uno de ellos se perdió, y del otro salió una hija, Mika, más tarde esposa de su hermano el perezoso Uñushi. Mika es el nombre ritual de los grandes vasos donde se pone la chicha que se consume durante las ceremonias; Mika es también la patrona de la alfarería. Karsten subrayó esta equivalencia entre la mujer y la alfarería: «A la india incumbe fabricar los recipientes de alfarería y servirse de ellos, pues la arcilla con que se hacen es hembra, como la tierra —dicho de otro modo—, tiene un alma de mujer». El mismo autor señala la proximidad fonética de las palabras *nui*, «arcilla» y *nua*, «mujer»; las propias indias tendrían conciencia de ello. «He señalado ya —dice además— la interesante conexión entre la mujer, entre cuyas atribuciones se cuenta la alfarería, y la tierra y la arcilla que utiliza. Los indios piensan que el vaso de arcilla es una mujer.»

Es, por otra parte, lo que afirman nuestros mitos cuando hacen proceder el barro de alfarería de los excrementos, del cadáver o del alma de una mujer, o aún del cesto lleno de arcilla que se esparce al caer ella; o cuando otros, procedentes de los shuar, afirman que la dueña de la alfarería formó con arcilla los órganos genitales femeninos.

Los mitos jíbaros plantean sin embargo un enigma. Ponen en estrecha relación un arte de la civilización, un sentimiento moral, y un ave. ¿Qué relación puede existir entre la alfarería, los celos conyugales y el chotacabras?

Capítulo 2

La alfarería, «arte celoso». Su origen mítico. Dueños y dueñas de la arcilla en las dos Américas. La alfarera celosa de los hidatsas. La alfarería como puesta de un combate cósmico.

Para intentar resolver el problema, procederemos por etapas. Nos preguntaremos en primer lugar si existe algún vínculo entre la alfarería y los celos (cuestión a la cual se ha pretendido dar ya un principio de respuesta). A continuación nos interrogaremos acerca del vínculo entre los celos y el chotacabras. Si, en ambos casos, se obtiene un resultado positivo, seguiremos por lo que no hace mucho he llamado una deducción transcendental, que existe asimismo un vínculo entre la alfarería y el chotacabras. De este modo habremos verificado que, tal como parecen postular los mitos, los tres términos están unidos por una relación transitiva.

Todas las informaciones sobre el arte de la alfarería en América del Sur destacan que éste es objeto de cuidados, de prescripciones y de prohibiciones múltiples. Los jíbaros, autores de los mitos considerados hasta ahora, utilizan sólo una arcilla especial, presente únicamente en algunos lugares cerca del agua. A esta materia prima, señala Karsten, «están asociadas representaciones mágicas y religiosas [...]. Toda una "filosofía" primitiva subtiende la confección de estos importantes utensilios». Entre estos mismos indios, Stirling hace notar «el sumo cuidado con que se aplican a señalar los afloramientos de arcilla utilizable para fabricar las vasijas».

Los yurucarés, que habitaban también al pie de los Andes pero mucho más al sur, rodeaban el arte de la alfarería de precauciones exigentes. Las mujeres, las únicas que lo practicaban, iban solemnemente a buscar la arcilla durante el período del año que no estaba reservado a las cosechas. Por temor al trueno y para escapar a las miradas, se ocultaban en un lugar retirado, construían una choza y celebraban ritos. Desde que empezaban a trabajar guardaban un silencio completo y sólo se comunicaban entre sí con signos, convencidas de que si pronunciaban una sola palabra sus vasijas se resquebrajarían

durante la cocción. Se mantenían también alejadas de sus maridos, de lo contrario todos los enfermos morirían.

Más adelante examinaremos algunos casos norteamericanos que explican la antipatía entre el trueno y el arte de la alfarería. En cuanto a la prohibición de extraer la arcilla en tiempo de recolección, algunas creencias peruanas pueden aclararla. Según éstas, los agricultores de las zonas irrigadas se opondrían a la gente de los países elevados que, privados de agua, no pueden cultivar la tierra y han de limitarse a modelarla. Con respecto al agua, alfarería y agricultura constituirían pues técnicas antagónicas. De ese modo se comprendería que los yurucarés vieran una incompatibilidad entre ellas.

Aún hoy en México, escribe el gran especialista en alfarería G. M. Foster, «por todas partes donde se practica la alfarería, parece que los alfareros se desvalorizan entre sí y que los no-alfareros los menosprecian (...). Todos parecen coincidir en que la agricultura o el pequeño comercio son estados superiores a este artesanado tradicional». Con el mismo espíritu, los machiguengas oponen la tierra «negra y buena» creada por el buen demiurgo a la tierra «roja con la cual se hacen las vasijas, que no vale nada, donde no puede crecer la buena mandioca», obra del demiurgo malo.

El mito peruano al cual he aludido cuenta el contratiempo de una princesa de los alfareros que se mostraba inflexible en lo que a la protección de este arte se refiere. Uno de sus vecinos, príncipe de los cultivadores, solicitaba su mano. Cierto día le envió una tinaja muy fea pero llena del agua de la cual podrían nacer las fuentes que hacían falta en su país. Disgustada por la mediocridad del continente, la tiró con desprecio sin preocuparse del precioso contenido. Ahí también, por consiguiente, los alfareros muestran un espíritu limitado al verse incapaces de ver más allá de su oficio.

Los indios de la selva tienen alfarería y no carecen de agua. Para ellos, alfarería y agricultura son por tanto compatibles. La arcilla extraída de las riberas de los ríos, buena para la producción de alfarería, pasa entonces al terreno de lo húmedo y se opone a la tierra dura y desecada de los termiteros. Existen creencias de la Amazonia que ilustran esta conexión entre la alfarería y el agua. Los tukunas del río Solimões (nombre que recibe un tramo del Amazonas) distinguen dos arco iris, el del Este y el del Oeste, uno y otro demonios subacuáticos, dueños de los peces y del barro de alfarería, respectivamente. Muy cerca de ellos, los yaguas diferencian asimismo dos arco iris, uno grande, otro pequeño. Este último toca la tierra y es la «madre de los objetos de arcilla».

Un mito muy extendido en Amazonia refiere que la serpiente hembra Boyusu, identificada con el arco iris, salió un día del río con apariencia de una vieja mujer para instruir a una pobre alfarera india. Ella le enseñó a poner el barniz blanco y a pintar por encima en amarillo, pardo y rojo. Entre las serpientes Boyusu y los humanos existían antaño

relaciones equívocas. Las mujeres criaban serpientes macho en jarras que hacían cada vez más grandes a medida que se desarrollaban. Finalmente las abandonaban en un lago y las llamaban de vez en cuando para reproducir en los vasos los rasgos y los colores de sus «hijos». Los tomaban también como amantes. A su vez, los hombres tomaban como amantes serpientes «transformadas en mujeres de una belleza sin igual». Hay dos detalles que nos acercan a los mitos jíbaros: el ocre rojo encontrado formando pequeños bloques compactos se llama «excremento de Boyusu»; y se dice, desgraciadamente sin mayor precisión, que dos Boyusus pelearon un día «por cuestión de celos».

Por otro lado, los jíbaros poseen asimismo mitos relativos a dos huérfanos, o a una joven mujer despreciada por los suyos porque no sabía de alfarería. Nunkui, patrona de la horticultura y en general de los trabajos femeninos, los instruyó. Los mismos mitos insisten en el valor podríamos decir ético que los indios reconocen al arte de la alfarería. Para merecer un marido que sea buen cazador, una mujer debe saber fabricar por sí misma una vajilla de calidad donde pueda cocer y servirle su caza. Las mujeres incapaces de practicar la alfarería serían, hablando con propiedad, criaturas malditas.

Los indios de Guayana rodeaban la fabricación de vasijas de prohibiciones tan estrictas como los yurucarés: «Están convencidos de que sólo se puede extraer la arcilla en la primera noche de luna llena [...]. Durante esa noche se reúne gran número de gente. De madrugada, los indígenas regresan a sus aldeas con enormes provisiones de arcilla. Están profundamente convencidos de que si hicieran recipientes con arcilla extraída en cualquier otro momento no sólo tendrían tendencia a resquebrajarse sino que provocarían múltiples enfermedades en aquellos que los utilizaran para comer».

Un mito recientemente obtenido de los wauras, indios de la familia lingüística arawak en la región del alto Xingú, atribuye el origen de la alfarería a las peregrinaciones de una serpiente sobrenatural, portadora de diferentes tipos de recipientes, y cuyo viaje finalizó en un lugar donde hay abundante arcilla. También en este caso, cuando hay que obtener arcilla, se deben tomar muchas precauciones. Se la debe extraer muy suavemente. Si se hiciera ruido, la serpiente haría repentinamente su aparición y se os comería: «En este lugar, hay que evitar hacer el menor ruido. Es peligroso, sí, muy peligroso. Desde hace muchísimo tiempo los wauras se abstienen de extraer arcilla en este lugar».

Un caso aparte pero no único en América del Sur lo constituyen los urubús, tupís del Maranhão, que asignan el arte de la alfarería a los hombres: «Cuando éstos quieren hacer vasijas, se aíslan en la selva para no ser observados. Mientras dura el trabajo se abstienen de comer, de beber, de orinar y de cualquier tipo de relación con las mujeres. Hacen vasijas de buena calidad, pero muchas se resquebrajan durante la cocción: imperfección cuyo origen ellos sitúan en el acto

espiritual de la realización más que en las modalidades técnicas o en la materia prima empleada».

En todo el mundo existen prescripciones y prohibiciones en torno al arte de la alfarería. Briffault ha elaborado un hábil inventario para demostrar que ese arte —menos sencillo de lo que cabría imaginar, tanto en lo que concierne a las propiedades de arcillas de cualidades diferentes como a la elección de desengrasantes, combustibles, temperaturas y modos de cocción— es una invención femenina. El ejemplo de los urubus muestra sin embargo que los hombres son equiparables en este aspecto a las mujeres de Guayana y de los yurucarés. Sin pretender remontarnos a los orígenes, no hay duda de que en América es más frecuente que la alfarería incumba a las mujeres. Y más quizá que en otras partes, los mitos abundan para dar cuenta de los especiales cuidados que requiere la fabricación de las vasijas, o para adornar con toda una imaginería mística las condiciones en las que se desarrolla esta industria. Los mitos que acabamos de resumir ofrecen ejemplos de ello. Otros vienen a completarlos.

Como los jíbaros pero más al sur, en territorio boliviano, los tacanas habitan al pie de los Andes. Explican que la abuela de la arcilla enseñó a las mujeres a modelar los vasos de barro, a cocerlos y a darles consistencia. Pero era al mismo tiempo una divinidad exigente. Insistía para que las mujeres le hiciesen compañía y las invitaba a su casa; pero para retenerlas no dudaba en sepultarlas haciendo que la tierra que recubría los lechos de arcilla se desprendiera. Una mujer que había ido a buscar arcilla junto a la orilla durante la noche fue sepultada con su hijo por otra razón: la dueña de la arcilla no podía soportar que se turbara su sueño. Desde entonces, un hechicero-curandero acompaña siempre a la gente que quiere proveerse de arcilla, y se tiran hojas de coca en la excavación para apaciguar a la dueña del barro de alfarería. Esta ejerce también su vigilancia más allá de su dominio territorial: se cuenta que una mujer había abandonado su casa olvidando llenar de agua sus vasijas; la dueña de la arcilla y de las vasijas de barro castigó a la negligente confiscándole su vajilla.

Yendo nuevamente del Sur hacia el Norte, advertimos que en país jíbaro, las mujeres shuar deben agasajar asiduamente a la dueña de la alfarería a fin de que les deje llegar hasta la arcilla de buena calidad en lugar de la mala, que ella se complace en hacer aparecer a la superficie para esconder la otra y así engañarlas. Aún más al norte, al sudeste de Colombia, los tanimukas u ofainas creen que la Tierra, Namatu, la mujer primordial, instituyó el arte de la alfarería. Es la dueña de las vasijas, y no pueden fabricarse sin su aprobación. Las mujeres que van por primera vez a buscar arcilla dejan en el lugar un vasito con coca a guisa de ofrenda a Namatu, para obtener su consentimiento y pagarla.

La fabricación de grandes barreños de arcilla para cocer las hogazas de mandioca es objeto de múltiples precauciones. El trabajo se desa-

rrolla en un lugar prescrito del pueblo; las mujeres embarazadas o indispuestas, «demasiado fogosas», deben mantenerse alejadas de él. Si la cocción de los barreños se realiza de día, se echa a los niños y se impone el silencio. La alfarera no come ni bebe, no se baña, se abstiene de tener relaciones sexuales y ajusta su tocado para evitar que ningún cabello pueda caer en su obra. Nadie puede penetrar mojado en la aldea porque el barreño se resentiría con el frío. Para cocerlo, se lo coloca en el centro de la casa colectiva sobre tres soportes de arcilla que simbolizan los pilares cósmicos: estremecidos por la serpiente que los rodea, comprometen la estabilidad del mundo donde viven los humanos y también la de otros mundos. El centro de la habitación es efectivamente el centro del mundo, un espacio sagrado que no conoce movimiento ni trabajo durante el día y donde, llegada la noche, los hombres se reúnen para mascar coca y para narrar los mitos.

De cualquier modo que se la llame: madre-Tierra, abuela de la arcilla, dueña de la arcilla y de las vasijas de barro, etc., la patrona de la alfarería es una bienhechora, pues, según las versiones, los humanos le deben esta preciosa materia prima, las técnicas cerámicas o bien el arte de decorar las vasijas. Pero, como demuestran los mitos examinados, manifiesta también un temperamento celoso y entrometido. Unas veces, como en el mito jíbaro, es la causa ocasional de los celos que aparecen por su culpa en los matrimonios; otras, también entre los jíbaros y otros pueblos, regatea ásperamente su ayuda; y otras, en cambio, manifiesta una ternura celosa para con sus discípulos: sea aprisionándolos bajo un desprendimiento para retenerlos cerca de ella, sea imponiéndoles incontables obligaciones especialmente durante el período del año, del mes, o el momento del día en que les permite extraer la arcilla; o también aún estipulando las precauciones a tomar, las prohibiciones a respetar —como la castidad obligatoria de las alfareras en Guayana y en Colombia, o la de los alfareros entre los urubus—, so pena de castigos que van desde el estallido de las vasijas durante la cocción hasta la muerte de los enfermos y las epidemias.

* * *

La conexión entre alfarería y celos es todavía más manifiesta en América del Norte donde los mitos amplían el motivo y le dan una dimensión cósmica.

En *El origen de las maneras de mesa* (1.ª parte), he demostrado que un mito sudamericano procedente de los indios tukunas corresponde estrechamente, por la forma y el contenido, a mitos de América del Norte relacionados con una mujer que se agarra a la espalda de un hombre y se resiste a dejarlo. Esa mujer, dicen los mitos, se parece a los involucros ganchudos de algunas plantas. Para algunos, ella es

igual en su origen. Los oglala dakotas ven en los involucros ganchudos el símbolo o incluso la causa mágica de los celos y de la envidia.

También en América del Norte, este mito existe en forma invertida entre los indios penobscot. En este caso la heroína es una criatura sobrenatural muy conocida por los otros algonkinos orientales. Contrariamente a la anterior, no llega a desembarazarse del bastón que ha atado imprudentemente alrededor de su talle para que le hiciera de marido. El hombre, representado aquí por un bastón, se aferra de este modo a ella en lugar de hacerlo ella a él. Hombre paralizado o bastón, en ambos casos los mitos reducen el compañero masculino a una cosa. Por lo que a la mujer se refiere, unas veces es el agente y otras el paciente de una conducta de celos. Los mitos algonkinos designan esta criatura sobrenatural como mujer-cántaro o mujer-vasija. Se traduce asimismo mujer-corteza, pero se puede esgrimir en apoyo de otras variantes que los poncas atribuyen el oficio de alfarera a la mujer-grapa.

Pero es entre los hidatsas donde se revela en toda su amplitud el sistema de creencias que trato de poner de relieve aquí. Para estos indios de lengua siux del alto Missouri, el arte de la alfarería era una ocupación misteriosa y sagrada. A ella sólo podía consagrarse la mujer que hubiera adquirido el derecho de ello de otra mujer, generalmente la madre, o la hermana del padre, que lo había adquirido a su vez de una tercera, y así sin interrupción hasta llegar a un lejano antepasado que se supone ha recibido ese derecho de las serpientes. Antaño, efectivamente, sólo las serpientes se dedicaban a la alfarería. América del Sur nos había familiarizado ya con esta teoría, ilustrada entre los tukunas y los yaguas por la explicación del arco iris (contrapartida celeste de la serpiente ctónica iniciadora de la alfarería según otras tribus amazónicas), concebido como un demonio subacuático, dueño de la arcilla y de las vasijas.

Hace mucho tiempo, cuentan los hidatsas, las serpientes condujeron a una vieja pareja al lugar donde se hallaban los bancos de arcilla, y le enseñaron cómo había de mezclarla con arena o con piedras procedentes de hogares y que hubieran sido previamente trituradas. Era tan sagrada la confección de vasijas que no era posible acercarse a la obrera que estuviera celebrando ritos en honor de las serpientes y cantando himnos religiosos. Esta prohibía pues la entrada a su cabaña. Antes de ponerse a trabajar, lo anunciaba públicamente para que nadie se arriesgara a violar el secreto.

Instalada en la penumbra, con la puerta cerrada y la chimenea parcialmente obstruida, la alfarera personificaba a las serpientes de las cuales se creía que vivían en lugares oscuros, lejos de los Grandes Pájaros que las hostigaban para devorarlas. Una vez que se habían modelado las vasijas y antes de cocerlas, se las recubría con pieles humedecidas hasta que la arcilla se consolidase. Si alguien entraba en la cabaña de improviso o si un tercero cuya presencia se ignoraba des-

cubría las vasijas, se podía tener la certeza de que los Grandes Pájaros, volando sin tregua a la caza de las serpientes, agrietarían las vasijas en zigzag, como los relámpagos, antes o durante la cocción. O bien las vasijas serían frágiles y se romperían al usarlas. El trabajo de la alfarera era, de este modo, motivo de un combate entre los Grandes Pájaros y las Serpientes.

En la aldea Awaxawi, se celebraba una ceremonia estival llamada «la ligadura de las vasijas». Se preparaba ritualmente dos vasijas decoradas, de las cuales una se suponía que era un hombre y la otra una mujer. Esta creencia es comparable a prácticas supuestas, asociadas en la Amazonia al mito de la serpiente Boyusu: «Las tinajas en que se levantaban las serpientes tenían un sexo [...]. En la vasija macho, se alzaban las serpientes que se convertían en hombres para las mujeres» —léase: para ser sus amantes— e inversamente en la vasija hembra. Los hidatsas ataban una piel tensada sobre la abertura de sus vasos sagrados y los usaban a modo de tambores; de ahí el nombre dado a la ceremonia. El resto del año, se conservaban las vasijas en una fosa bien cerrada, y había que mantenerlas al abrigo del sol cuando se las sacaba para transportarlas a una cabaña cubierta de tierra. La ceremonia servía para obtener la lluvia. Se paseaba una especie de instrumento que vibraba a lo largo de un tronco esculpido y que representaba una serpiente con el dorso surcado. Salía un ruido parecido al que hacen las serpientes cuando anuncian la lluvia. Al mismo tiempo se tamborileaba sobre ambos vasos. Se dice que los promotores de la ceremonia recibían el derecho de hacer vasijas decoradas con ciertos motivos.

Hay un mito que describe el origen de estos ritos. Hubo hace tiempo un hermoso joven que despreciaba a las mujeres. Cierto día, al despertar, sorprendió a una que abandonaba su lecho. Apareció cuatro veces y el héroe decidió seguirla. Ella se dirigió hacia el Norte. Al caer la noche, un chorlito real Kildir voló ante ella. La mujer lo reconoció como un explorador de los Grandes Pájaros, y pidió a su compañero que cortara una rama de cerezo silvestre (*Prunus virginiana*) en forma de serpiente, que colocaron a la entrada de la cueva donde, hay que suponer, se habían refugiado. El trueno retumbó durante la noche y comprendieron que los Grandes Pájaros atacaban la rama.

Tras la tempestad, continuaron su camino hacia el nordeste y llegaron a un lago. El héroe siguió a la mujer al fondo del agua. Ante él apareció un país poblado de Serpientes, pues la mujer era la hija del jefe de las Serpientes. En este mundo subacuático, se oía a veces el trueno y podían verse los relámpagos. Eran, según sus habitantes, los Pájaros-Truenos que querían matarles; pero los relámpagos no podían atravesar el agua.

El tiempo transcurrió y el héroe, ahora casado con su compañera, quiso volver a ver a los suyos. Su mujer aceptó acompañarle. En la aldea de los indios, ésta apenas abandonaba su cabaña: no había agua

que la protegiera como en su patria lacustre y tenía miedo del trueno. Ocupaba su tiempo bordando con púas de puerco espín, y jamás salía para recoger leña, buscar agua o trabajar en los huertos.

Había prohibido a todas las mujeres incluso que sólo rozaran con su marido. Una vez, sin embargo, la cuñada del héroe tocó con sorna un lado de su túnica. Y aunque él tuvo la precaución de cortar ese trozo, su mujer supo lo que había pasado, desapareciendo poco después.

El héroe volvió al lago e intentó penetrar en el país de debajo de las aguas, pero cada vez que se sumergía, era rechazado a la superficie. Gimió y lloró tanto tiempo que un día su mujer emergió con dos vasijas. Explicó que la más grande era un hombre y la otra una mujer, y que había que utilizarlas como tambores para llamar la lluvia. Enseñó a su marido los detalles y los cantos de la ceremonia; le dijo también que, cuando no se las empleara, no debían moverse inútilmente de sitio y que habían de guardarse en una fosa profunda y bien protegida, al abrigo del trueno.

* * *

Centradas en el personaje de una divinidad celosa, más sólidamente constituidas y mejor dotadas que en otras partes, esas creencias de los hidatsas relacionadas con la alfarería las encontramos igualmente en otros pueblos amerindios. Los indios pueblo creen que todas sus cerámicas tienen un alma; ellos también ven en ellas a seres personalizados. Esa esencia espiritual pertenece a las vasijas tan pronto como han sido modeladas y antes de la cocción. Se colocan asimismo ofrendas en el horno junto a la vasija puesta a cocer. Cuando una vasija se resquebraja al fuego, emite un ruido procedente del ser vivo que se escapa.

Como los hidatsas, los jicaques de Honduras asocian la alfarería y una forma de celos: «A Tierra no le gusta que se sirva de ella para hacer vasijas de barro cocido [...]. Por eso se venga: el frío entra en el cuerpo cuando alguien trabaja en la fabricación de vasijas».

En cuanto a la noción de una lucha cósmica entre los Pájaros-Truenos y las Serpientes ctónicas, lucha de la cual el arte de la alfarería es la apuesta (o una de las apuestas), se sabe el lugar que ocupa en las creencias y los mitos de los pueblos de lengua algonkina: los menominis, que viven entre el lago Michigan y el lago Superior, dicen que las marmitas de barro pertenecen «a los poderes de abajo». Acabamos de ver que estas creencias van incluso más allá. Explican posiblemente prohibiciones que afectan a prácticas culinarias. De lengua siux como sus vecinos hidatsas, los mandan asan la carne colgada del extremo de una cuerda. En la marmita sólo ponen productos vegetales. Un recipiente de barro no debe contener nada graso, y cocer carne en él lo resquebrajaría irremediablemente.

De todo lo dicho anteriormente, se deduce que los mitos y las creencias establecen un lazo entre la alfarería y los celos. Con un mito sobre el origen del barro de alfarería, los jíbaros explican también el de los celos conyugales: la arcilla procede de una mujer cada uno de cuyos dos maridos, o un marido por un lado y un pretendiente por otro, querría asegurarse su posesión exclusiva. En otra parte, es la mujer misma como Señora Tierra, como institutriz del arte de la alfarería o como donadora de las vasijas sagradas la que manifiesta hacia su o sus protegido(s)/protegida(s) unos celos amorosos o de propietaria (parecida en esto a otros dispensadores de favores llegados de lejos); o aún incluso la que se muestra exigente, mezquina y puntillosa. Directa o indirectamente relacionada por los mitos al conflicto cósmico entre los Grandes Pájaros, poderes de arriba, y las Serpientes, poderes de abajo, esta conexión entre alfarería y celos es uno de los elementos básicos del pensamiento amerindio. Tomemos nota de ello y pasemos a la segunda conexión inscrita en nuestro programa: la que hay entre los celos y el chotacabras.

CAPÍTULO 3

Los mitos con chotacabras, pájaro de muerte, en América del Sur. Su conexión con el ciclo de la disputa de los astros. Sus tres temas principales: avidez, celos o desavenencia conyugales, estallido.

El suborden Caprimúlgidos, orden de los Caprimulgiformes, comprende cuatro familias y una subfamilia. En el Nuevo Mundo las familias de los Nictíbidos y de los Caprimúlgidos, la subfamilia de los Chordeilineos, cuentan con varios géneros y unas sesenta especies concentradas en su mayoría en el hemisferio sur. Siguiendo la costumbre de los naturalistas, utilizaré libremente el término chotacabras para designar este conjunto. Debe quedar claro pues que a lo largo de este libro, dicha palabra connota una categoría en la cual el pensamiento mítico americano reúne géneros o especies variadas, pero a los cuales atribuye valores semánticos parecidos o muy próximos.

Incluso en Europa donde la familia de los Caprimúlgidos está representada por una sola especie *Caprimulgus europœus* y en la cual no se cuentan otras familias, el chotacabras es objeto de numerosas creencias populares atestiguadas por los nombres que lo designan y por las significaciones que reflejan. En francés, *Tète-Chèvre*, «Mama-cabra» (traducción del latín que ha dado su nombre científico al pájaro), *Coche-Branche*, «Cubre-Rama» (porque durante el día duerme tendido longitudinalmente encima de una rama, posición que recuerda la del gallo cubriendo a la gallina), *Crapaud-Volant*, «Sapo-Volador» (a causa de su gran boca), *Hirondelle de nuit*, «Golondrina nocturna», etc. En italiano *Succiacabre*, en español Chotacabras, en portugués *Engolevento, Mãe-de-Lua*, etcétera.

El inglés nombra al chotacabras *Goatsucker, Bullbat, Nighthawk, Nightjar, Poor-Will* o *Whippoorwill* (onomatopeya que evoca su grito quejumbroso compuesto de cinco notas, de las cuales sólo se perciben tres). El alemán lo llama *Ziegenmelker, Kuhsauger, Kindermelker*, «ordeñador» o «chupón de cabras, de vaca, de niños»; *Totenvogel*, «pájaro de muerte»; *Hexe, Hexenführer*, «hechicera» o «conductor de hechiceras»; *Tagschläfer*, «dormilón diurno»; *Wehklage*, «grito doloroso»...

Respecto al chotacabras, podría establecerse una frontera semán-

tica entre las lenguas romances y germánicas por un lado y las lenguas eslavas por otro. En estas últimas, los nombres correspondientes al latín *Caprimulgus* serían de formación culta. Las hablas populares rusa, polaca, checa, eslovaca, serbocroata, búlgara, etcétera, emplean términos emparentados entre sí, derivados del antiguo eslavo *leleti, lelejati* cuyo sentido propio es «tropezar», «balancear» que, tomados en un sentido figurado, da un sustantivo *leletik, lelejek, lelek*: «un torpe», «un inútil», «un necio».[1]

Los nombres del tipo chotacabras remiten a la enorme boca del pájaro que se abre hacia atrás desde los ojos hasta las orejas. Con ella puede engullir insectos de gran tamaño como las mariposas nocturnas, gracias a su pico con bordes erizados de pelos formando rastrillo y cuyas paredes internas están recubiertas por una especie de liga. Los nombres del tipo *Tète-Chevre*, «Mama-cabra», perpetúan la creencia, extendida en Europa desde la antigüedad, de que el chotacabras revolotea por encima de los rebaños de cabras para chupar su leche y agotarla (el pájaro busca, en realidad, insectos). De estas denominaciones y de otras —en alemán, pájaro de muerte, conductor de hechiceras o, en las lenguas eslavas, el torpe, el inútil, para las cuales encontramos equivalentes en América— se desprende toda una mitología. Evoca las costumbres nocturnas, el carácter fúnebre y secreto del pájaro, el hecho de que no construye su propio nido, su natural ávido y glotón que combina tres apetitos o sentimientos: la avaricia, los celos, la envidia, y que las lenguas de los pueblos llamados primitivos traducen a menudo por una sola palabra.

Quizá porque los chotacabras están particularmente bien representados en el Nuevo Mundo, las creencias indígenas les conceden un lugar preferente. A Lehmann-Nitsche le corresponde el mérito de haber elaborado un primer inventario, ajeno sin embargo a cualquier interpretación. Llamados en Brasil *Mãe-de-Lua, Manda-Lua* o *Chora-Lua*, «madre de luna», «busca la luna» o «llora la luna» (se supone que los chotacabras cantan sobre todo cuando hay luna), estos pájaros reciben, en América tropical y subtropical, nombres indígenas en su mayor parte de origen tupí o guaraní, variables según la región, el género o la especie: *urutaú* o *jurutaú*, traducido tanto por «pájaro fantasma», como por «boca grande»; *ibijau*, «come-tierra», *bacurau, curiango*, etcétera. Ya en el siglo XVI, Jean de Léry señalaba que un pájaro «no mayor que un palomo y de plumaje gris ceniza [...], que tenía la voz penetrante y aún más triste que la del chahuant», oído con más frecuencia de noche que de día, recibía una atención muy especial por parte de los indios tupí de la costa. Creían que les traía buenas noticias y estímulos de parte de sus parientes y amigos difuntos.

Menos optimistas, los tukunas creen que las almas de los muertos

1. Anita Albus y Dietrich Leube me han informado para el alemán; Ludwik Stomma, para las lenguas eslavas. Les estoy vivamente agradecido.

regresan en forma de chotacabras para chupar la sangre, la carne y los huesos de los vivos de los que sólo dejan la piel. Según los kalinas de Guayana, que creen en una pluralidad de almas, la que permanece atada a la tierra aparece a veces en forma de chotacabras. Para los taulipang, el chotacabras es el servidor o el espíritu familiar del genio de las aguas. También en Guayana, los arawak creen que los chotacabras son los pájaros familiares de los espíritus de los muertos. A menudo se los ve cerca de las tumbas y no se los echa jamás. Si un chotacabras se encarama cerca de vosotros, es señal de que alguien va a morir. El chotacabras es también un espíritu maléfico que os llama después, os muerde y os mata. El *tu'io*, pájaro de la familia de los Caprimúlgidos, según los desanas del Uaupés, predice la muerte. Encontramos creencias análogas, acompañadas de las mismas prohibiciones, hasta Argentina entre los tehuelches.

A principios del siglo XIX, Humboldt y Bonpland escribían a propósito de la gruta de Caripe, la Cueva del Guacharo (Venezuela) donde vivían muchos de estos pájaros: «Los indígenas atribuyen ideas místicas a este antro habitado por pájaros nocturnos. Creen que las almas de sus antepasados permanecen en el fondo de esta caverna.» Se trata aquí de un género aberrante de Caprimulgiformes, el *Steatornis*. Se cazan estos pájaros gregarios y frugívoros por su abundante grasa, pero, escribe Ph. Descola a propósito de los jíbaros, los indios temen esta caza que tiene lugar en las simas donde viven millares de pájaros, es decir, en un universo ctónico.

Esta connivencia antiguamente atestiguada del chotacabras con la muerte y el mundo subterráneo no impide que desde el siglo XVIII los observadores le hayan reconocido otras funciones. En Amazonia, una pluma de chotacabras era un talismán soberano para lograr la dicha amorosa. La creencia se puede comparar a la de los caribes de Guayana para quienes el chotacabras, que sólo vuela de noche, simboliza la soledad y el desenfreno (lo que, dicho sea de paso, exige una comparación con el Japón en que la palabra *yotaka*, «halcón nocturno», designa a la vez el chotacabras y la prostituta de clase baja).[2] También en Amazonia, para proteger la virtud de las jóvenes que están entrando en el período de pubertad, se barría el suelo de debajo de su hamaca con plumas de chotacabras, se guarnecía la hamaca con una piel de ese pájaro, o incluso se obligaba a la joven a permanecer sentada durante tres días sobre la piel emplumada. ¿Hay que ver en estas prácticas un tratamiento homeopático entendido en el sentido de tratamiento de lo semejante por lo semejante? Podríamos admitirlo sin dificultad, porque los indios del Brasil comparan a menudo la gran boca del chotacabras con una vulva; hay quien afirma que el chotaca-

2. El profesor Moriaki Watanabe ha tenido la amabilidad de precisarme que estas prostitutas trabajaban en el propio suelo y que una vieja literatura popular las consideraba rápidas a cobrar el dinero de sus clientes.

bras fue tocado con taparrabos femeninos, en un mito cuya oscuridad subrayan los mismos investigadores que lo recogieron (pero véase más adelante: 49, 64).

Sin embargo, el chotacabras atrae la atención de los indios también por otros rasgos. Los de Guayana le atribuyen cuatro ojos, a causa sin duda de un motivo ocelado sobre sus alas. En la misma región está prohibido apoderarse de los huevos del chotacabras que el pájaro pone a pares en el suelo desnudo o sobre una piedra.

* * *

Los mitos americanos que hacen aparecer chotacabras son tan inconexos que apenas es posible su clasificación. Con todo, intentaré distinguir algunos grandes temas.

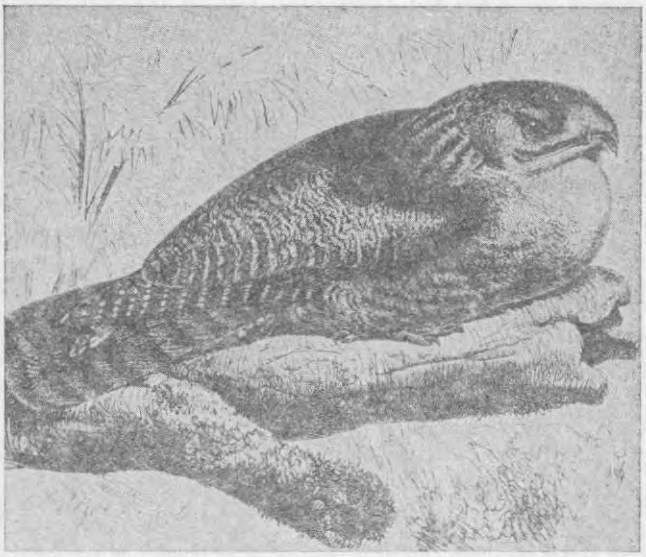


FIG. 1. El chotacabras sudamericano *Nyctibius grandis* (según BREHM, 1891, vol. 2, pág. 230).

En el *Popol Vuh*, libro sagrado de los maya-quichés de Guatemala, las aves nocturnas a las cuales los señores del reino infernal de Xibalba confían la custodia de sus huertos son probablemente chotacabras. En realidad, se les hiende la boca como castigo por haber dejado que los mellizos divinos cogieran flores; de ahí su fisonomía actual. De servidores de los dioses, los chotacabras pasan, entre los tupí amazonianos, a un rango más elevado: la Luna, diosa de la vegetación, está rodeada de cuatro divinidades entre las cuales figura el chotacabras

urutaú. Según los makiritarés, el chotacabras *Nyctibius grandis*, ridiculizado por su fealdad, es no obstante una de las tres aves sobrenaturales que viven en el sexto cielo. Su hermano, un héroe cultural, vive en casa de su amigo el pequeño perezoso que pronto hallará lugar en nuestro bestiario. En Colombia, los catios creen también en tres animales sagrados que son un ave rapaz, especie de águila, la mantis religiosa y la «lechuza» (en francés *chouette*), que podría tratarse de un chotacabras. En apoyo de esta conjetura se esgrimirá que una de las aves sagradas de los campas, cuyas plumas se emplean como adornos masculinos, es un chotacabras (*Steatornis* sp.), que el «ave sagrada» cuyas plumas adornaban la diadema del Inca era probablemente un chotacabras, y que, según los propios catios, la «lechuza» en cuestión fue primero la esposa de un dios cubierto de úlceras o que se había disfrazado de leproso para mejor sorprenderla, y, convencido de su infidelidad, la transformó en ave. Ahora bien, un mito kalina de la Guayana atribuye el poder de curar las úlceras al chotacabras.

Hay otros mitos que, sin poner expresamente el chotacabras en un panteón, se dedican a recordar su origen. De uno de esos mitos, tan oscuro como complicado, sin atribución precisa pero procedente de Amazonia de donde Amorim lo recoge en *lingua geral*, retendremos únicamente esto: antiguamente, dos jóvenes sobrenaturales descendieron del cielo; un gran jefe y su hijo se las disputaron. Aunque privadas de vagina, estas jóvenes —que eran también airones— quedaron embarazadas, la una del hijo del jefe convertido en su amante, y la otra del padre al quedar dormida bajo el árbol en que éste se había transformado. Esta mujer estalló dando a luz a peces; la otra se metamorfoseó en cigarras, libélulas, mariposas, insectos anunciadores del verano. Después ambas se transformaron en peñascos, vueltas una hacia el sol y la otra hacia el río. El hijo del jefe, inconsolable, reunió las plumas blancas que su amante se había arrancado, las ensució con barro, se las puso y desapareció. Se afirma que se transformó en *urutaubi*, una rara especie de chotacabras.

En el artículo que consagra al chotacabras *(urutaú)*, Teschauer reproduce un mito guaraní de las orillas del Uruguay que parece el inverso del anterior. Una hija de un jefe y un indio se enamoraron uno de otro, pero los parientes de la joven se oponían a esta unión desigual. Cierto día la joven desapareció. Se descubrió que se había retirado a las colinas entre los cuadrúpedos y las aves. Se le envió embajada tras embajada para convencerla de que volviera, pero inútilmente: la tristeza le había vuelto sorda e insensible. Un hechicero declaró que sólo un choque moral podría sacarla de su letargo. Se anunció pues a la heroína la muerte de su amante. Ella se sobresaltó y desapareció transformada en chotacabras.

Los dos mitos tratan de una unión contrariada; en el primer caso entre un hijo de jefe y una criatura sobrenatural; en éste, entre una hija de jefe y un hombre del pueblo a veces descrito incluso como un

cautivo o un extranjero. En un caso, la heroína, en el otro el héroe, se transforma en chotacabras cuando ella o él se entera de la muerte o constata la desaparición del objeto de sus deseos.

Lehmann-Nitsche enumera o resume diversas variantes del segundo mito en los cuales la heroína convertida en ave es asociada a la luna y su amante al sol. Esta doble asociación parece estar relacionada con la creencia, atestiguada en el sur del Brasil, en Paraguay y en el noroeste de Argentina, de que el chotacabras cuando duerme mantiene los ojos abiertos para seguir con la mirada la marcha del sol. Aunque carece de fundamento, esta creencia ofrece un doble interés. Apoya la hipótesis de que ambos mitos constituyen variantes invertidas uno de otro, puesto que el primero nombra a una de las mujeres sobrenaturales «Madre del sol» (y el otro «Madre de los peces»), mientras que el segundo transfiere la afinidad solar al compañero masculino. Además, ese vínculo de los protagonistas con los dos grandes astros es comparable a los mitos jíbaros de los que hemos partido y que ponen el sol y la luna en conflicto a causa de una mujer chotacabras; sólo que aquí, otro conflicto, esta vez con terceros, separa un personaje solar de un personaje lunar, el cual se convierte en un chotacabras.

Me alejaría demasiado de mi tema si comenzara a demostrar cómo los mitos jíbaros dependen, por este camino, del ciclo norteamericano de la disputa de los astros al cual fueron consagradas la cuarta y la quinta parte de *El origen de las maneras de mesa*. Para establecer algunos puntos de referencia, recordaré solamente que la versión más importante del mito jíbaro toma como punto de partida la disputa de dos maridos, Sol y Luna respectivamente, respecto a la misma mujer. Por su parte, las versiones más típicas del ciclo norteamericano giran alrededor de una desavenencia entre dos dioses masculinos, Sol y Luna también, acerca de los méritos respectivos de dos clases de mujeres: las humanas y las ranas. En los dos casos, esta disputa origina las manchas de la Luna. En la versión del mito jíbaro que hace Luna hermana del Sol, ella se pinta el rostro de negro, de ahí las manchas. Por lo que respecta a los mitos norteamericanos sobre la disputa de los astros, explican que para vengarse de las burlas de Luna, la esposa rana de Sol, que demuestra ser una incapaz, se pegó al pecho de su cuñado. Se le percibe siempre en forma de manchas oscuras que maculan el astro nocturno.

En América del Sur y también entre los jíbaros, se descubren estados intermedios que hacen la comparación aún más verosímil. Un mito de los cavinas de Bolivia que, como los jíbaros, son subandinos, da a un hombre una esposa Boa, tan bella como trabajadora. Pero una mujer Sapo amaba también al indio; celosas una de otra, se pelearon. Boa tuvo la peor parte y regresó al lago de donde había venido. Sapo tomó su apariencia y se hizo pasar por ella. Se mostró sin embargo tan perezosa y atolondrada que el hombre no se dejó engañar: la mató y salió en búsqueda de su primera esposa. Del mis-

mo estilo es una variante del mito jíbaro recogida por Wavrin que atribuye al Sol varias esposas de la familia de las ranas. Una de ellas demostró ser una cocinera tan incapaz que Sol subió al cielo huyendo de ella. Así pues, no sólo en las lenguas europeas —por ejemplo «Crapaud Volant», «Frog-mouth», «Nachtkröte»— un batracio puede ser una variante combinatoria del chotacabras.

Por esta razón vemos también —y las *Mitológicas* intentan ya demostrarlo— que los grandes temas cosmológicos norteamericanos resurgen a veces en América del Sur en forma de una desavenencia doméstica; podríamos afirmar que ésta ofrece la imagen en miniatura de conflictos mayores que precedieron a la ordenación del universo.

* * *

No tan claramente etiológico como las versiones Amorim y Teschauer arriba resumidas, hay un segundo grupo de mitos que pone de relieve los celos y la desavenencia conyugales. Este aspecto, presente ya en los mitos que acabamos de examinar, se había impuesto desde el principio a nuestra atención.

En primer lugar los celos. Un mito karajá examinado en *Lo crudo y lo cocido* (M_{110}) cuenta que una noche, la mayor de dos hermanas admiró y codició la estrella vespertina. Al día siguiente, la estrella penetró en su choza bajo el aspecto de un viejo encorvado, arrugado, con los cabellos blancos, que se manifestó dispuesto a casarse con ella. Ella le rechazó con horror. Presa de compasión, su hermana menor aceptó al viejo por marido. Al día siguiente se descubrió que el cuerpo de éste no era más que una apariencia tras la cual se ocultaba un hermoso joven soberbiamente dotado, y que sabía hacer crecer plantas alimenticias aún desconocidas por los indios. Celosa de la suerte de su hermana menor, avergonzada de su propia necedad, la mayor se transformó en un chotacabras de grito lastimero.

La desunión conyugal es objeto de otros mitos. Para los arawak de la Guayana, el chotacabras es el avatar de una mujer adúltera cuyo hijo murió cuando huía de su marido. Los mundurucús de lengua tupí viven en el curso inferior del Tapajós; cuentan la historia de un hombre que insistía para que su madre le diera de comer como a un pajarillo. Estaba casado, pero rechazaba obstinadamente la cocina de su mujer. Intrigada, ésta le espió. El espectáculo que vio la sublevó y se desentendió totalmente de su marido. Este se transformó en un chotacabras adulto. Otro mito mundurucú refiere que un indio, habiendo partido con su mujer a recoger frutos salvajes, se alejó lentamente y desapareció transformado en un polluelo chotacabras (según otra versión, su mujer también). Esos mitos combinan pues dos formas de desavenencia conyugal y un rasgo que la observación empírica permite atribuir a los chotacabras, me refiero a la *oralidad*. Porque, en el

primer mito, es la fijación oral del héroe lo que le aleja de su mujer y le acerca a su madre: una le sirve para cenar de manera normal, la otra acepta darle la comida. Es por tanto significativo que un mito de los teneteharas que viven en el noroeste del Brasil (pero se conocen variantes procedentes de los tembés, de los kayapos, de los shipaias, de los cavinas) tenga por héroe a un cazador —de chotacabras en la versión tembé— que, habiendo sobrevivido a numerosas aventuras, se echa a los brazos de su madre y ya no puede soltarse de ella. Permítaseme hacer una incursión en un área geográfica totalmente diferente: los ainus de la isla de Hokkaido, la más septentrional del Japón, llaman al chotacabras *habu-totto* o *huchi-totto* según su grito que, explican los mitos, significa: «¡Madre! ¡Amamántame!» o bien «¡Abuela! ¡Aliméntame!»

Llegamos así a un tercer grupo de mitos que sitúan la avidez y la glotonería en una posición central. Lehmann-Nitsche estudió cuarenta y tres versiones, la mayor parte literarias y muy modernizadas, de un mito quechua del noroeste de Argentina. Este mito aprovecha la homofonía del nombre quechua del chotacabras, *cacuy*, y de palabras que en esta lengua significan «¡Haz harina!». Una joven mujer de una voracidad poco habitual escatimaba la comida a su hermano, y constantemente le ordenaba que hiciese harina de algarrobo (una leguminosa del género *Prosopis*). Cansado de tales persecuciones, un día el muchacho hizo trepar a su hermana a lo alto de un árbol so pretexto de que allí encontraría una colmena llena de miel. Después de lo cual cortó las ramas más bajas para que no pudiera volver a bajar. Desde entonces, convertida en chotacabras, se la oye lanzar un grito: «¡Haz harina! ¡Haz harina!», de ahí que el ave tenga ese nombre.

Si la heroína quechua es una mujer que priva a su hermano de comida, el héroe de un mito kayapó es un marido avieso que trata a su mujer como a una esclava y le niega carne y agua. Durante la noche, ella padece cruelmente de sed. Querría aprovechar el sueño de su marido para salir de la choza e ir allí donde las ranas croan, señal que ahí hay agua; pero teme que el hombre descubra su ausencia. Imagina pues que se parte en dos: el cuerpo permanecerá en el lecho conyugal y la cabeza, volando gracias a sus largos cabellos a modo de alas, podrá apagar su sed. El marido se despertó, comprendió el ardid de su mujer y dispersó las brasas del hogar. La cabeza no pudo encontrar así la morada sumergida en la oscuridad. Voló toda la noche en busca de su cuerpo que el marido hizo encenizar; después, prosiguiendo su vuelo, se transformó en chotacabras. Se pasa así del motivo del glotón o de la glotona egoísta al de la decapitación.

De decapitado, el chotacabras se convierte en decapitador en un mito timbira en que el ave corta la cabeza de uno de los dos héroes culturales y la deposita en la horcadura de un árbol cerca de un nido de abejas. Otro mito, muy extendido entre los caribes y los arawak de la Guayana, refiere que un cazador de cangrejos de tierra, sorprendido

por la lluvia, se cubrió la cabeza con una calabaza hundida hasta los ojos. Un espíritu malo vino de improviso y admiró el cráneo liso y pulido del cazador. Este le propuso hacer el suyo igualmente bello: lo escalpó. Más tarde los dos enemigos se volvieron a encontrar. El espíritu quiso vengarse, pero el indio le persuadió de que se equivocaba de persona. Después de algunas peripecias, consiguió aplastarle la cabeza encima de un peñasco plano. Los sesos se desparramaron y cada fragmento se convirtió en un chotacabras. Por esta razón los indios temen a estas aves nacidas de espíritus de la maleza y profetas de desgracias.

Otro tipo de estallido, mucho menos dramático, aparece en un mito tukuna que corresponde a la época en que los indios no conocían ni la mandioca dulce ni el fuego. Sólo una vieja los poseía. Había recibido la primera de las hormigas y el segundo de su amigo el chotacabras, que lo guardaba escondido en su pico. Los indios quisieron conocer el secreto de una cocina tan excelente. Preguntaron a la vieja, pero ella pretendió que cocía sus tortas de mandioca al calor del sol. Habiéndole hecho gracia esta mentira, el chotacabras estalló —pero de risa— y pudieron verse las llamas que salían de su boca. Después se la abrieron a la fuerza para coger el fuego. Los chotacabras tienen desde entonces el pico muy hendido. Y uno se acuerda entonces que los indios comparan a menudo el amplio pico del chotacabras a una vulva (*supra*: 43). Mitos guayaneses sobre el origen del fuego de cocina atribuyen su posesión exclusiva a una vieja que lo tenía escondido en su vagina.

Dos motivos —el de la decapitación o del estallido por una parte, y el del fuego por otra— tienen pues mucha importancia en la mitología del chotacabras. Ello se ve de una manera aún mucho más clara entre los ayorés del Chaco boliviano. Desgraciadamente, sus mitos sólo son conocidos por fragmentos y se ignora prácticamente todo acerca de un ciclo ritual cuya importancia se intuye y en que el papel principal corresponde al chotacabras. En el mes de mayo, cuando Arcturus se levanta al Este a la puesta del sol, los ayorés proclaman el «cierre del mundo». Es un período peligroso: «No lloverá, la selva estará seca y quemada. La mayor parte de las aves pequeñas y otros animales desaparecerán. Las noches serán con frecuencia frías.» Este «tabú de la selva» se prolonga durante cuatro meses, hasta el plenilunio de agosto que es cuando el chotacabras empieza otra vez a cantar. Por eso se aguarda ansiosamente su grito, que anuncia la «reapertura del mundo». Tan pronto como se lo oye, los hombres y las mujeres se separan. Se inundan los hogares y se enciende el fuego nuevo. Los hombres hacen ofrendas al chotacabras de cacahuetes, de maíz, de calabazas y de judías para que les evite la carestía durante el año. Salen en busca de miel salvaje y la entierran, también a modo de ofrenda al ave para que les procure miel en abundancia. Durante un día y una noche los hombres no comen ni beben. Por su parte, las mujeres tejen cinturones de fibras teñidas de rojo destinadas a sus maridos o a sus aman-

tes. A su regreso de la recolección de miel, los ancianos azotan a los hombres para alejar de ellos a los malos espíritus. A la mañana siguiente, el nuevo año está abierto y los hombres se reúnen con sus esposas. Pronto llegan las lluvias, la selva reverdece, los animales se dejan ver y se hacen las plantaciones.

El hecho de que, para los ayorés, el chotacabras sea el dueño de la miel recuerda el mito quechua de la mujer ávida de miel transformada en esta ave. A lo que hay que añadir que en Argentina, en la provincia de Catamarca, el grito del chotacabras es señal de que un enjambre de abejas salvajes no anda lejos. Respecto al ayuno riguroso impuesto a los hombres, no hay que olvidar al héroe o a la heroína privados de alimento y de bebida en los mitos quechuas y kayapós. Además de dueño de la miel, el chotacabras lo es también de fiebres, de las convulsiones y otras enfermedades, de las lluvias torrenciales y del fuego destructor. Los ayorés se lo representan como una divinidad femenina, celosa y entrometida, que no tolera, entre otras cosas, que la cara tenga pelo o que la carne tenga el menor indicio de sangre fresca. Para complacerle, hay que cocer la caza antes de vaciarla. Se espera la llegada de la diosa que pone fin a la estación seca y preludia una gran renovación; pero también se la teme porque pertenece al mundo de los muertos y ella es su mensajera.

Los mitos hacen del chotacabras Assoojna (Asohsná, Asoná) a veces un hombre y otras veces una mujer; en este último caso esposa de Potatai, que es un chotacabras de otra especie. Como mujer, un día Assoojna redujo una piedra a fragmentos y los lanzó sobre sus servidores perezosos. Los fragmentos se transformaron en fuego, matando a los culpables, y penetraron en los árboles de la selva de donde hoy se lo extrae: los ingenios que sirven para hacer el fuego por rotación consisten en dos piezas de madera. Los parientes de los servidores muertos quisieron vengarlos y Assoojna y Potatai se ocultaron. Sus hijos, que eran iguanas, no sabiendo dónde encontrar a sus padres, se vieron obligados a robar la comida: «Por esa razón los ayorés son ladrones». Finalmente los niños descubrieron a su padre acurrucado en la hierba alta y a su madre escondida en una madriguera, por cuya razón los chotacabras se esconden durante el día.

Bajo el aspecto masculino, Assoojna lanza también fragmentos de piedra inflamados, pero esta vez contra enemigos. Los que no perecieron por el fuego padecieron las fiebres que hoy causan la muerte de los indios. Otras enfermedades —en suma, todos los factores que acortan la vida humana— aparecieron tras una inundación que volvió malsana la permanencia en el lugar escogido al principio por los supervivientes. Finalmente se establecieron en un terreno seco, pero sus descendientes continúan estando expuestos a los mismos males.

Según una tercera versión del mismo mito, Assoojna y Potatai, que entonces eran de los ayorés, amenazados por enemigos, se escondieron en la tierra. Advertidos por su hijo la Iguana que los enemigos se apro-

ximaban, subieron los tres al cielo. Assoojna hizo llover para borrar sus huellas. Ella y su marido se convirtieron en chotacabras de especies diferentes.

Todas estas versiones de un mito asociado a un ciclo ritual impresionante en que el chotacabras, divinidad mayor, asume una función cósmica, parecen estar muy lejos de las mezquinas disputas domésticas a las que otras tribus sudamericanas hacen remontar el origen de esta ave. Y sin embargo, esas historias existen también entre los ayorés como serie paralela. He ahí dos ejemplos. Según un mito, Assoojna era antaño una mujer ayoré a quien su marido mató a palos. Por eso ella vuelve hoy y causa enfermedades a los indios. Según otra versión, Assoojna, que era la joven más bella de la tribu, se enamoró del hijo de un jefe extranjero y se casó con él. Contrariamente a la norma de residencia matrilocal en vigor, el padre del marido exigió que la joven pareja viviera en su casa. La suegra, celosa, maltrató a Assoojna y llegó incluso a desapegar a su hijo de ella. A causa de la desesperación, Assoojna se suicidó, y su espíritu se transformó en el chotacabras que vuelve cada año para castigar a sus perseguidores. Hénos aquí nuevamente muy cerca de las versiones Amorim y Teschauer (*supra*: 45). Los mitos sudamericanos con chotacabras nos habían parecido al principio tan heteróclitos que nos costaba trabajo clasificarlos. En realidad, se pasa gradualmente de unos a otros; entre ellos hay una continuidad.

Capítulo 4

Horno de alfarero y fuego de cocina. El chotacabras y la alfarería: teoría del hornero. Mitos del Chaco y de otras partes. Aplicación de la fórmula canónica.

Mejor ilustrado por los mitos norteamericanos, el motivo del estallido —sesos estallados, estallidos de risa, piedra en pedazos— lo dejaremos provisionalmente de lado. Consideremos otros aspectos. Partiendo de mitos jíbaros, que construyen un triángulo: celos, alfarería, chotacabras, he demostrado que, en el pensamiento de los indios sudamericanos, existe una conexión entre la alfarería y los celos por una parte, y los celos y el chotacabras por otra. La primera conexión deriva del hecho de que las teorías indígenas de la alfarería más elaboradas (pero presentes por todas partes como esbozo o vestigio) ven en esta industria la puesta de un conflicto entre los poderes celestes: los Pájaros-Truenos, y los poderes ctónicos o más exactamente subacuáticos: las Grandes Serpientes.

De los cuatro volúmenes de las *Mitológicas* se deducía que había un paradigma común a los mitos de las dos Américas consistente en un combate entre humanos y no-humanos por la posesión del fuego de cocina. Es lo que yo denominaba en *El hombre desnudo* «el mito único». Como la cocina, la alfarería implica el uso del fuego: los recipientes de barro deben cocerse. Pero el pensamiento indio establece una doble diferencia entre ambos fuegos. En primer lugar, los humanos tuvieron que conquistar el fuego de cocina sea de animales que representaban la naturaleza opuesta a la cultura, sea del pueblo de arriba; en este último caso, habitantes de la tierra aún en estado natural se oponen a habitantes celestes sobrenaturales. En cambio, cuando la alfarería está en juego, los humanos no se identifican con uno de los campos en presencia. Colocados *entre* las serpientes y las aves, son más bien los testigos de un combate librado al margen de ellos. De actores responsables y dotados de iniciativa se convierten en beneficiarios pasivos o en víctimas. En el mejor de los casos, son los protegidos, los asociados o los cómplices de uno de los dos campos.

En segundo lugar, salvo una excepción que discutiré, todos los mitos acerca del origen del fuego de cocina coinciden entre sí —y también, hay que añadir, con los datos de la experiencia— en un punto. A los humanos les fue difícil conquistar el fuego, pero, una vez lo consiguieron, se convierte en definitivamente suyo. Por el contrario, la posesión y el uso de la alfarería están continuamente en tela de juicio, pues la rivalidad entre los poderes de arriba y los de abajo no tiene fin. Por modesto que sea el papel otorgado a los humanos en el conflicto cósmico, el espíritu de celos que anima a los poderes enfrentados los contamina. Por eso la alfarería es objeto de numerosas prácticas rituales, prudentes y minuciosas. Las disposiciones morales de los artesanos se resienten de ello.

Los mitos del Chaco vienen a apoyar indirectamente estas consideraciones. Procedencia tanto más significativa cuanto que la teoría de la alfarería arriba esbozada se basa sobre todo en mitos norteamericanos (*supra*: 35-39) y que, según Métraux, buen conocedor del Chaco, existen sorprendentes analogías entre los mitos de esta región del hemisferio austral y los del hemisferio boreal. «Es probable —escribía— que [...] los indios del Chaco representen a una antigua población que, hasta una época reciente, ha preservado muchos rasgos de una cultura muy arcaica. En tiempos remotos, ésta pudiera haber sido común a las tribus primitivas de las dos Américas.» Estas semejanzas culturales se acompañan además de semejanzas físicas.

Ahora bien, encontramos entre varios pueblos del Chaco: Chané, Choroti, Lengua, Ashluslay (y también entre los guaraníes de Paraguay y los apapocuvas de lengua tupí, al sur del Brasil) la creencia norteamericana de que aves sobrenaturales causan el trueno. Los ashluslay van más lejos: dicen que el fuego de cocina era antaño propiedad exclusiva de los Pájaros-Truenos y que éstos envidian hasta tal punto a los humanos por haber penetrado su secreto que se han convertido en sus peores enemigos. Por consiguiente, en este caso particularísimo en que los Pájaros-Truenos desempeñan, con respecto al fuego de cocina, el papel hostil que los mitos acerca del origen de la alfarería les atribuyen en general, el fuego doméstico reemplaza a la alfarería como cosa disputada. La atracción de un grupo de mitos sobre otro puede realizarse asimismo en sentido inverso. Durante un encuentro en Berkeley, M. Thor Anderson quiso amablemente comunicarme un mito que había recogido en México. Antaño, cuentan los indios chamula, el jaguar aterrorizaba a los humanos, pues era invulnerable a sus armas. En cuanto sintió el olor de carne asada, se precipitó sobre la casa de donde procedía y devoró a todos sus habitantes. Pero hoy, gracias al Señor que creó la marmita de barro para el bien de los humanos, el jaguar ya no puede oler la carne asada.

Así pues y contrariamente a como lo narran tantos mitos sudamericanos en el sentido de que los humanos obtienen el fuego *del* jaguar, aquí ya lo poseen; y es la alfarería lo que obtienen *contra* el jaguar, con

la misma consecuencia de que, devuelto en ambos casos a la naturaleza, el jaguar, en lo sucesivo, comerá crudo. La existencia de estas formas intermedias confirma el paralelismo entre los mitos sobre el origen del fuego de cocina y los relacionados con el origen de la alfarería.

* * *

La segunda conexión —la que hay entre celos y chotacabras— plantea menos dificultades. Procede, como he dicho, de una deducción empírica que imputa al ave una naturaleza triste y un apetito ávido a causa de su vida solitaria, de sus costumbres nocturnas, de su grito lúgubre y de su amplio pico, que le permite engullir grandes presas.

En este estadio, sin embargo, la demostración sigue siendo incompleta. Si los tres términos forman un sistema, tienen que estar unidos dos a dos. Hemos probado que, cada uno por su lado, el chotacabras y la alfarería tienen una relación con los celos. Pero, ¿qué relación existe entre la alfarería y el chotacabras?

Aquí se plantea un problema en el cual conviene detenerse, pues su solución compromete ciertos principios fundamentales del análisis estructural de los mitos. Para demostrar la conexión entre el chotacabras y la alfarería tendremos que recurrir a un ave que no figura en los mitos considerados hasta ahora. Este proceder viene justificado no obstante por dos razones. Por una parte, esta ave figura en otros mitos que, como se demostrará, están en relación de transformación con los primeros. Esos nuevos mitos se articulan con los del chotacabras desde un punto de vista no solamente lógico, sino también geográfico: proceden del Chaco donde viven los ayorés, en cuyos ritos y mitos el chotacabras tiene un papel desigual. Por otra parte, las costumbres del ave, tal como las refieren los viajeros y los zoólogos, contrastan desde varios puntos de vista con las del chotacabras. En pocas palabras, mi propósito es someter dos aves y los mitos que les conciernen a un tratamiento del tipo del que, en *La vía de las máscaras,* aplicaba a dos máscaras y a los mitos que se relacionan con cada una de ellas.

Esta ave, que aún no hemos visto, es el hornero (*Furnarius* sp.) de la familia de los furnáridos, subfamilia de los *Furnariinés* que cuenta con cinco géneros. Las pocas especies del género *Furnarius* que nos interesarán aquí se encuentran sobre todo en Argentina y en el Brasil. Ahora bien, las costumbres del hornero se oponen diametralmente a las del chotacabras.

El chotacabras, aseguran los mitos, lanza su grito sólo en algunos meses del año, y por la noche, sobre todo cuando hay luna. El hornero es prodigiosamente locuaz. Parece incluso, afirma Brehm citando a Burmeister, viajero del siglo XIX, «disfrutar interrumpiendo las conversaciones; ellos [los horneros] se ponen a chirriar en cuanto, cami-

nando juntas, dos personas se detienen para hablar. Ello me ha sucedido a menudo en el huerto de mi amigo el Dr. Lund. Con frecuencia, cuando las aves comenzaban a chirriar, mi anfitrión me decía: "Déjelos acabar; en su presencia, jamás tendremos la palabra"».

El chotacabras, como he señalado, no hace nido; pone dos huevos en el mismo suelo o sobre una piedra. Unico medio de protegerlos: la madre voletea por encima de ellos; si un hombre o un animal se aproxima, finge tener un ala rota y caer a cierta distancia para atraer al intruso lejos de los huevos o de sus polluelos. Por lo contrario, el hornero —llamado por los campesinos brasileños *João de barro, Maria de barro*, «Juan» o «María de barro» o también *pedreiro*, «albañil»— construye en una rama un nido de barro extraordinario tanto por su tamaño como por su realización. Se compone de una antecámara y de una recámara separadas por un tabique. En esta recámara tapizada de hierbas secas, de plumas y de pelos, la hembra pone sus huevos.

Finalmente, los mitos asocian el chotacabras y los celos conyugales. Precisando más, esta ave se sitúa en la primera fila de mitos que tienen por tema la separación o el alejamiento de ambos sexos causado, sea por los celos entre hombres con motivo de la misma mujer, sea por los celos de un(a) amante rechazado(a), sea por la imposibilidad en que se hallan dos amantes de unirse, o por la desavenencia conyugal. Incluso en los mitos que hacen del chotacabras el autor o el resultado de una decapitación, los motivos precedentes no están del todo ausentes: la decapitación comporta también una separación. Como la pareja desunida, la cabeza o el cuerpo separados uno de otro sufre la pérdida de la otra parte.

Estos motivos se oponen radicalmente a todo lo que se sabe de las costumbres del hornero. Entre esas aves, marido y mujer colaboran en la construcción de esta obra de arte que es su nido, el cual, subraya Brehm, «difiere considerablemente del de todas las demás aves». Especialmente el hornero —al que le gusta estar cerca de los humanos, a diferencia también del chotacabras— no cesa de conversar con su hembra. Veamos lo que dice Ihering, un excelente observador: «El macho lanza un grito y la hembra le responde inmediatamente en un semitono más bajo; así se suceden alternativamente ambos sonidos siempre de la misma duración, pero con tal rapidez y con tan gran precisión de ritmo que uno se llena de admiración, sobre todo cuando piensa en la dificultad que tendríamos nosotros los hombres para aprender este género de ejercicio musical en un movimiento prestísimo. Un músico profesional que escuchaba en mi compañía una pareja de *João de barro* admiraba particularmente la exactitud con que entraba la segunda voz, sin ninguna señal previa del primer ejecutante. Los músicos humanos necesitan que el director de orquesta les haga una indicación con su batuta, mientras que esas aves parecen responderse automáticamente y en el mismo instante, a pesar de la distancia que las separa.» ¿Cómo los indios, testigos de tanto celo, no iban a ver

en ello lo que en realidad es, la prueba de una pareja bien avenida, a las antípodas de esas otras parejas ilustradas por los mitos uno de cuyos miembros, o un tercer instigador de desavenencia conyugal, es o se convierte en un chotacabras?

Aunque en el Brasil se considere el hornero como un ave sagrada, los mitos que se refieren a él son poco numerosos. Proceden sobre todo del Chaco, y basta un rápido examen para convencerse de que mantienen una relación de transformación con —no lejos de allí— los mitos ayorés examinados en el capítulo anterior y cuyo héroe o heroína es el chotacabras. No hemos de olvidar que en esos mitos, tanto si es hombre como si es mujer, el chotacabras desencadena un fuego destructor contra servidores desobedientes o contra enemigos. Ese fuego amenaza con exterminar a toda la población; una vez el peligro ha pasado, los supervivientes fundan un nuevo establecimiento.

Existen formas invertidas más o menos reconocibles de este mito entre los tobas, los mocovis, los tumerehãs, los matacos... Las versiones mataco ofrecen un interés especial al compararlas con las versiones ayorés. En vez de que los autores del fuego sean los protagonistas, y sus víctimas las comparsas, entre los matacos es al revés. Antaño, dicen, cuando los humanos y los animales no constituían aún familias zoológicas distintas, en el fin del mundo llameaba un fuego inextinguible sobre el cual enormes marmitas llenas de comida cocían día y noche. Otra versión substituye esta disposición por un pueblo de gigantes hechos de fuego. En los dos casos, los que querían acercarse al fuego o a los hombres-fuego debían tomar precauciones especiales: del tipo «no hay que hablar jamás de praderas de hierba alta, pues el fuego lo oiría y se propagaría por todas partes», o bien, como que los gigantes del fuego son muy susceptibles, «al entrar en su país hay que evitar hacer el menor ruido, hablar o reír».

Esta última versión refiere que el pueblo animal, antepasado de los indios, visitó un día a los gigantes del fuego. El hornero, a quien le gustaba reír (sabemos que es un ave alegre) no pudo contenerse ante el espectáculo que ofrecían los hijos de los gigantes: estaban de cuclillas delante de las casas, y les salían llamas de atrás. Los niños fueron a quejarse a sus padres. Entonces, los gigantes de fuego abrazaron al mundo. La tierra se quemó totalmente y desaparecieron los árboles de ella. Una avecilla que se había escondido en un agujero consiguió con su canto hacerlos brotar de nuevo.

Una versión toba explica que los indios se protegieron del fuego excavando una gran fosa cubierta de barro donde permanecieron durante tres días y tres noches, sin comida. Este refugio evoca el nido del hornero; posiblemente también creencias relativas a los principios de la alfarería. En realidad, de esta manera algunos pueblos algonkinos (pies-negros y otros) en América del Norte, pretenden que antaño hacían una alfarería frágil y tosca desaparecida desde hace mucho tiempo.

Sea o no cierta esta conjetura, es claro que por inversión de los campos confrontados y por otros detalles (fuego en los árboles, árboles en el fuego; autores o víctimas del fuego refugiados en un agujero, etc.), los mitos matacos y tobas cuyo principal personaje es el hornero ofrecen una imagen especular de los mitos ayorés que tienen al chotacabras como heroína o héroe.

Pero eso no es todo. Responsable por su risa de la gran conflagración, el hornero del mito mataco invierte también el chotacabras de un mito tukuna (*supra*: 49) según el cual los humanos pudieron apoderarse del fuego escondido en la boca del ave porque ésta se delató al reír. En un caso, el fuego oculto es expuesto a pleno día; en el otro, un fuego más que visible provoca la risa del hornero cuando hubiera debido reaccionar como si el fuego fuera para él oculto. Finalmente, el fuego de la cocina, que es un fuego constructor, sale del chotacabras por la boca, orificio anterior y superior. El fuego destructor se escapa de los pequeños gigantes por el ano, orificio posterior e inferior. A pesar de la distancia que separa a los matacos de los tukunas, los dos mitos son simétricos.

Más afines a los matacos y sobre todo a los ayorés, hay otro mito con el hornero como héroe que pertenece a los antiguos mojos de Bolivia oriental. El dios glotón Moconomoco, «Padre de los hombres», había comido todos los granos y se había ahogado poco después, dejando a los indios presa del hambre. El águila les indicó el lugar del río donde el cadáver del dios yacía. Se le sacó del agua y el hornero le perforó el estómago, recuperando así los granos. Como ave salvadora y alimentadora, también aquí el hornero se opone al chotacabras, ave ávida y glotona (con la que coincide pues el dios Moconomoco) que, en los mitos ya analizados, deja a sus allegados sin comida ni bebida.

Los cashinahuás viven mucho más al norte, pero pertenecen a la familia lingüística pano, a la cual ciertos autores vinculan también los matacos. Como los ayorés, relacionan el gran incendio con la corta duración de la vida humana. Además describen este incendio en los mismos términos que los matacos: todos los árboles fueron reducidos a cenizas, ése es su efecto principal, el único prácticamente que evocan los dos relatos. Estas semejanzas tienen mucho interés para reconstituir la historia cultural de las regiones subandinas a lo largo de las cuales se advierte la avanzada de los pueblos de lengua pano. Ahora bien, los cashinahuás atribuyen también un gran papel al hornero: cuando sus antepasados llevaban una vida primitiva, durmiendo al raso y no comiendo más que asado, el hornero les enseñó a construir viviendas y a practicar la alfarería. Por eso veneran al ave a la que está prohibido matar.

* * *

Después de haber demostrado que en un importante grupo de mitos jíbaros, los celos, la alfarería y el chotacabras forman un sistema, me he preguntado la razón de ello. Procediendo por etapas, he establecido en primer lugar un vínculo entre alfarería y celos, y después entre celos y chotacabras. Para cerrar el sistema, queda por relacionar la alfarería con el chotacabras.

Las consideraciones anteriores acerca del hornero invitan a pensar —y el mito cashinahuá sobre el origen de la alfarería lo confirma— que realmente existe un vínculo entre los dos términos. Pero ese vínculo se entabla indirectamente, por medio de un ave cuyas costumbres observables y mitos a ella asociados ponen en correlación y oposición con el chotacabras: porque esa ave, en quien se invierten todas las valencias semánticas de la otra, conduce directamente a la alfarería.

¿Es legítimo ese proceder? Está todavía por demostrar, pues mi propósito es cerrar un ciclo de transformaciones por medio de un estado que no se ha dado en los mitos que ilustran los demás estados.

Pero ¿puede afirmarse que el hornero está realmente ausente de esos mitos? Aun cuando viva principalmente en una vasta zona meridional que incluye el Chaco, de donde proceden la mayor parte de mitos donde él figura, se le encuentra a menudo en otras partes de América del Sur. El mito cashinahuá sólo es un ejemplo del carácter sagrado que se atribuye al hornero en todo Brasil. El ave vive habitualmente junto a establecimientos humanos; la materia, las dimensiones y la perfección de su nido llaman la atención: «Cuando se atraviesan las altas cordilleras que separan, en el Brasil, las grandes selvas costeras de las praderas de los campos [...], por todas partes, a lo largo del recorrido, sobre los grandes árboles aislados, en la proximidad de las viviendas, pueden verse en sus gruesas ramas horizontales grandes cúmulos de barro en forma de melón abombado por todos sus lados. Su aspecto tiene algo de extraordinario. Uno creería estar ante termiteros [...]» No hay ninguna duda de que los horneros estuvieron presentes en el pensamiento de los indios aun cuando no hablasen de ellos. Y sus costumbres, de las que ya he dado pruebas, no podían dejar de ser percibidas por oposición a las de los chotacabras.

Sin embargo, subsiste una dificultad de otra naturaleza. En lo que antecede, he postulado la existencia de una transformación en cinco estados:

mujer → *celos* → *alfarería* → *chotacabras* → *hornero*

Desde un punto de vista formal, hay algo en esta secuencia que molesta: al final del recorrido una ave sucede a una ave. Mientras que los cuatro primeros estados son heterogéneos, los dos últimos son homogéneos. Desde este punto de vista parecen, pues, redundantes (para un problema del mismo tipo, véase *De la miel a las cenizas*).

Esta redundancia desaparecería si las posiciones lógicas ocupadas por las dos aves en el sistema fueran en sí mismas heterogéneas. Es lo que inmediatamente se deduce de una fórmula que enuncié en 1955 y que entonces calificaba de «canónica» porque, afirmaba, permite representar cualquier transformación mítica.

Al principio, el problema planteado por los mitos jíbaros se presentaba como sigue: ¿qué relación hay entre el chotacabras que «funciona» como una ave celosa o como causa de celos, y una mujer que recibe la función de explicar el origen de la alfarería? Sea:

$$¿\ \overset{F}{\underset{\text{(chotacabras)}}{\textit{celos}}} : \overset{F}{\underset{\text{(mujer)}}{\textit{alfarería}}} :: ?$$

Función negativa, señalémoslo: los humanos obtienen la arcilla sólo porque ella misma la pierde y muere como humana para transformarse en el ave cuyo nombre era lo único que ella llevaba.

Y he aquí la solución adonde nos lleva nuestra progresión:

$$\overset{F}{\underset{\text{(chotacabras)}}{\textit{celos}}} : \overset{F}{\underset{\text{(mujer)}}{\textit{alfarería}}} :: \overset{F}{\underset{\text{(mujer)}}{\textit{celos}}} : \overset{F}{\underset{\text{(alfarera)}}{\textit{chotacabras-I}}}.$$

En otras palabras, la función «celosa» del chotacabras es a la función «alfarera» de la mujer como la función «celosa» de la mujer es a la función «chotacabras invertido» de la alfarera. Vayamos por pasos.

Para que como en el mito jíbaro se pueda relacionar una humana y una ave por un lado, y los celos y la alfarería por otro, es preciso: 1) que haya una correspondencia entre la humana y el ave con respecto a los celos; 2) que el registro de las aves implique un término congruente con la alfarería. El hornero cumple con esta última exigencia; es pues legítimo introducirlo en el sistema a condición —que es lo que hacen los mitos— de que se reconozca en él un «chotacabras invertido». En realidad, los mitos con hornero son la transformación inversa de los mitos con chotacabras.

La función «celos» del chotacabras depende, como he demostrado, de lo que en otra parte he denominado una deducción empírica: interpretación antropomórfica de la anatomía y de las costumbres observables de esta ave. En cuanto al hornero, no puede desempeñar el papel de término porque no figura como tal en los mitos con chotacabras. Está presente como término sólo en los mitos que los invierten. Pero su utilización como función verifica el sistema de equivalencias, por transformación en deducción empírica de lo que al principio no era más que una deducción transcendental (que el chotacabras pueda estar, como afirma el mito, en el origen de la alfarería): en lo que con-

cierne a la experiencia, el hornero es un maestro alfarero como, en lo que concierne a la experiencia, el chotacabras es un ave celosa.

La transición se acompaña en el plano retórico de una transformación comparable a la de una función como término: una criatura sobrenatural que no era chotacabras más que de nombre, es decir en sentido figurado, se convierte en ave en sentido propio cuando, al desaparecer físicamente, confía la arcilla a los humanos, materia prima de la alfarería que, *sub specie naturae*, sólo su contrario es capaz de trabajar.

Capítulo 5

Los mitos con chotacabras en América del Norte. Los tres temas descubiertos en América del Sur vuelven a encontrarse. El del estallido ilustrado por la historia del peñasco movedizo conduce a la desavenencia conyugal y a los celos.

Si en América del Sur los chotacabras comprenden entre sesenta y setenta especies, en América del Norte sólo cuentan con diez y no corresponden exactamente a las que ya hemos encontrado. El género *Nyctibius* ocupa el primer lugar bajo los Trópicos, pero no sube más arriba del sur de Texas. En América del Norte predominan los géneros *Caprimulgus* (de cola redondeada) y *Chordeiles* (de cola bifurcada). En general, las lenguas indígenas distinguen los dos géneros. Las traducciones inglesas de los mitos designan frecuentemente el primero por *Whippoorwill*, y el segundo por *Nighthawk* o *Bullbat*.

A pesar de esa repartición tan desigual de los chotacabras entre los dos hemisferios y aunque la especie *Chordeiles minor* sea la única que se extiende por todo el hemisferio norte, exceptuando a las zonas ártica y subártica (la distribución del *Caprimulgus vociferus* se limita a la mitad este de los Estados Unidos; reemplazado en la mitad oeste por el *Phalaenoptilus nuttallii*, denominado en inglés *Poorwill*), los mitos con chotacabras procedentes de las dos Américas presentan una notable homogeneidad: prueba suplementaria que apoya la tesis defendida en las *Mitológicas* de que sólo hay una mitología americana. Aunque ilustrados de distinta manera, en América del Norte vamos a encontrar efectivamente todos los motivos que el análisis de los mitos sudamericanos había permitido extraer.

Al igual que los indios de la Guayana, los pueblos de América del Norte, diferentes entre sí por la lengua y la cultura, coinciden en ver a los chotacabras como perezosos: estas aves no construyen un nido y ponen en el mismo suelo o sobre piedras.[1] Recordemos que, en parte

1. A lo cual hay que añadir que el *Poorwill (Phalaenoptilus)*, llamado «el dormilón» por los hopis, es un pájaro invernador, al menos en el suroeste de los Estados Unidos.

debido a esta singularidad, los mitos sudamericanos oponen el hornero al chotacabras.

Los penobscot del Maine designan al *Caprimulgus* con una palabra: *wi'pule'su* (atestiguado con formas aproximadas en otras lenguas septentrionales de la familia algonkina: malecita, San Francisco, micmac, etc.). La etimología popular lo deriva de *li'puli*, «¡Eyacula!», contrapartida de la comparación, frecuente en América del Sur, de la boca del chotacabras con la vulva. En cuanto a ellos, los penobscot reconocen su palabra para «vulva» en el grito de la perdiz, ave de mal augurio anunciadora de muerte como el chotacabras.

En la región de los Grandes Lagos, los menominis, miembros asimismo de la familia lingüística algonkina, creen que la muerte de un chotacabras herido accidentalmente por un cazador presagiaría un peligro inminente. Pero si, al oírlo gritar, se consigue señalar con el

FIG. 2. El chotacabras norteamericano *Chordeiles minor* (según BREHM, 1891, vol. 2, pág. 227)

dedo en el lugar exacto donde se halla, el ave se calla y se va. Los omahas y los dakotas, indios de las llanuras, dicen que un chotacabras interpelado por un humano anuncia una muerte próxima si deja de gritar, y, al contrario, una larga vida si continúa. Los cherokee orientales, parientes lejanos de los iroqueses por la lengua, no matan ni comen chotacabras. Temen a estas aves e incluso las odian, porque su grito es un mal presagio y los hechiceros utilizan a menudo ese aspecto para cometer sus fechorías.

Hemos visto que los indios sudamericanos establecen asimismo un vínculo entre el chotacabras y la muerte, pero no sin una cierta ambigüedad: los tupís de la costa daban al chotacabras una connotación positiva (*supra*: 42). Positiva también, pero hasta un cierto punto, po-

dría haber sido la connotación del chotacabras como conductor de la búsqueda iniciática entre los iroqueses; y también entre los fox de lengua algonkina, vecinos de los menominis, así como entre los hopis y los zunis del sudeste de los Estados Unidos, si se juzga por el lugar que sus ritos conceden al ave como tal o a sus plumas.

Finalmente, he apuntado en los mitos jíbaros una transformación: *esposa luna* → *esposa chotacabras* → *esposa rana*. Ahora bien, los indios utes de la gran cuenca ven en el chotacabras una divinidad nocturna a la que el consejo de los dioses encargó de transformar la rana en luna.

* * *

Un mito cuya distribución parece limitarse al centro y al norte de California (maidu, achomawi, modoc) aborda el origen del chotacabras. El texto inglés de la versión maidu, a la que me voy a ceñir, lo llama *Nighthawk* (los otros simplemente *Hawk*). Antaño, un indio envió a sus dos hijas a casarlas con un gran cazador. Iban a reconocer su morada por las pieles de oso colgadas ante su puerta. Pero, añade, cuidado con equivocarse de casa, pues enfrente vive Chotacabras, un holgazán, un inútil. Las hijas emprenden su camino, Chotacabras las ve de lejos, se apodera de las pieles de oso y las cuelga ante su casa. Las hijas entran pues en ella y pasan la noche con él. Sólo a la mañana siguiente descubren su error, pues mientras tanto el buen cazador ha regresado y ha recuperado sus pieles. Las hijas cambian en seguida de casa.

Furioso por haber perdido a sus esposas, Chotacabras suscita una tempestad. Llueve sin cesar, todo el país se inunda, el agua invade las casas. Ello dura hasta que el nuevo marido corta la cabeza del culpable: «Ese malvado Chotacabras, preso de cólera a causa de las mujeres, ha causado un diluvio». Y dirigiéndose a él: «He ahí lo que tú serás en lo sucesivo, alguien que ya no perturbará a los humanos. Tú eres Chotacabras, serás un ave incapaz de hacer nada positivo. Y este mundo será tal que mintiendo a las mujeres, los hombres conseguirán ser aceptados como maridos». La versión achomawi propone una moral diferente: al decapitar al autor del diluvio, se crea el derecho de matar a los chamanes malos.

La versión procedente de los modoc presenta aspectos desconcertantes. Deriva claramente de las anteriores pero parece sustituir el chotacabras por un pequeño falcónido (suponiendo que los términos modoc correspondan exactamente a los de sus vecinos klamath, para los cuales se dispone de gramáticas y de léxicos más completos). No obstante, esta versión subraya con un vigor particular los rasgos que los mitos sudamericanos atribuyen al chotacabras. Júzguese si no.

Hemos de señalar en primer lugar que para los modoc, el halcón encarna un espíritu sobrenatural con temperamento ávido, notable por su tenacidad. Ahora bien, el personaje principal del mito en cuestión

se llama Halcón. Es un cazador incapaz que, cuando se le invita, se atiborra de carne sin dar nada a los suyos. Los otros cazadores se divierten haciéndole abrir la boca y embuchándole trozos de caza, sobre todo los menudillos que ellos mismos desprecian. Ese personaje grotesco y menospreciado, consiguió un día engañar a dos hermanas enviadas por su madre a su aldea para casarse con Aguila, un gran cazador. Halcón se hizo pasar por éste cerniéndose muy en lo alto del cielo, pero a punto estuvo de morir con este ejercicio. Y como no tenía con qué alimentar a sus esposas, cortaba la carne de sus piernas y les daba esa magra pitanza que además ellas encontraban execrable. Le vigilaron y le vieron mientras se hacía atiborrar por los cazadores; comprendieron su error y se trasladaron a casa del buen marido.

Aguila y Halcón tenían cada uno cuatro hermanos. Se entabla un combate entre ambos campos. Las Aguilas triunfan sobre sus adversarios, decapitan al impostor y lanzan su cabeza al cielo. Se había prohibido a las mujeres que mirasen. Desobedecen, la cabeza vuelve a caer y mata a las Aguilas. Las mujeres tienen en lo sucesivo la cabeza por marido. La mayor acepta transportarla en su cuévano. La saca de ella cada vez que la cabeza se lo ordena para volar en dirección de la caza y matarla. Deshecha en llanto, agobiada bajo el peso de la carne que tiene que amontonar en su cuévano, la mujer deja de avisar a la cabeza cuando la caza está a la vista y va a pedir ayuda a Kumush, el gran héroe cultural. Este extrae la cabeza del cuévano, la coloca en un horno lleno de piedras ardientes. La cabeza suplica que se la saque de allí. Como Kumush no le hace caso, se eleva rompiendo las piedras amontonadas en la cobertura del horno y muere de agotamiento. Se abre el horno con precaución y se halla el cadáver de un hermoso joven que se incinera en una hoguera. Es el origen de la cremación de los muertos.

En este mito, el despreciable personaje es pues un glotón y un egoísta. Al igual que el chotacabras sudamericano, se reserva la buena comida para él y hace padecer hambre a los suyos (*supra*: 48). La semejanza se acrecienta aún más cuando se advierte que el espectáculo del hombre recibiendo la comida en este caso de sus compañeros de caza, y en el otro de su madre, colma de indignación a su(s) mujer(es). Tanto entre los mundurucús de las orillas del Amazonas (*supra*: 47) como entre los modoc de los confines de California y de Oregón, este espectáculo es el que determina que la(s) mujer(es) abandonen a su horrible esposo.

Este, dicen las versiones norteamericanas, es posteriormente decapitado. La cabeza separada del cuerpo tiene el poder de volar, como la de la mujer chotacabras de un mito kayapó (*supra*: 48). La continuación de la versión modoc ilustra el tema de la mujer-grapa (aquí un marido-grapa) del cual he hablado ya (*supra*: 36). En cuanto al incidente de la cabeza que choca contra las piedras colocadas en la cobertura del horno y que las hace estallar, otros mitos norteamericanos

van a demostrarnos que ocupa un lugar central en los mitos con chotacabras. Por consiguiente, la maniobra del chotacabras de los mitos ayorés al matar a sus adversarios con piedras fragmentadas no es un detalle insignificante ni tampoco un motivo secundario. De norte a sur de las Américas, el motivo de las piedras constituye una invariante de mitos consagrados a esta ave.

En varias versiones del mito norteamericano, el hombre-pájaro provoca un diluvio: catástrofe debida también a la cólera del chotacabras según los ayorés del Chaco boliviano. En una palabra, es claro que tropezamos nuevamente con el mito jíbaro y nuestro punto de partida relacionado con la historia de una rivalidad celosa entre dos hombres respecto a una o dos mujeres. Los celos es el sentimiento que provoca en los maridos el temor de ser abandonados por sus esposas. La versión maidu refuerza este motivo con otro que le es simétrico: los hombres mentirán en lo sucesivo a las mujeres para persuadirlas de que se conviertan en sus esposas. En este caso, la mentira casa a ambos sexos; en el otro, los celos provocan su desunión.

¿Podemos llevar todavía más lejos este intento de paralelismo entre los mitos de ambos hemisferios? Corramos el riesgo. En el mito modoc, Aguila advierte a las dos hermanas que va a cortar la cabeza de su rival y «llevársela por encima del cielo». Suponemos, aunque el texto no lo diga, que, una vez en lo alto del cielo, la cabeza se convertirá en un astro. Entonces, las dos hermanas que cometen la imprudencia de mirar al aire recordarán con mayor razón un mito karajá ya resumido (*supra*: 47) porque tanto en un caso como en otro una de las mujeres rechaza a un marido horroroso mientras que la otra (la mayor según los modoc, la menor según los karajás) lo acepta; y porque aquí y allí el marido repulsivo se transforma en un hermoso joven —*post mortem*, es verdad—, en el mito modoc.

¿Acaso no estamos ante las piezas de un mismo mosaico dispuestas de otro modo? Es difícil no admitirlo, o también sustraerse a la conclusión que de manera independiente y a varios miles de quilómetros existen dos versiones de un mito acerca del origen del chotacabras que, para decirlo de algún modo, se han dejado captar en la órbita del ciclo panamericano del marido-estrella (*El origen de las maneras de mesa*), a su vez inscrito en el ciclo todavía más vasto de la disputa de los astros a la que ya nos había conducido la discusión de los mitos jíbaros.

* * *

El ciclo del marido-estrella está particularmente bien representado entre los algonkinos, y también entre pequeñas poblaciones que difieren en lengua y cultura y que encontramos agrupadas en una zona limitada correspondiente a la parte occidental de los Estados de Oregón y de Washington; están por tanto cerca de los modoc a los que acaba-

mos de dejar. Ahora bien, estos dos grupos de pueblos y algunos de sus vecinos comparten un mito que concede un papel estratégico a los chotacabras. Resultaría pesado examinar una por una las más de veinte versiones. Digamos, para simplificar, que todas comienzan con una disputa entre un semidiós deceptor y un peñasco capaz de hablar y de moverse. Los motivos de la disputa varían poco de una versión a otra: el Deceptor, habiendo regalado al peñasco su manta, su túnica o su cuchillo, quiere recuperarlos porque la lluvia amenaza o porque necesita el cuchillo para cortar la carne; el Deceptor ha dado al peñasco una manta manchada de excrementos pero le da envidia cuando la ve tras haberla limpiado su nuevo poseedor; el Deceptor se apodera de una manta que pertenece al peñasco; o aún más, hace sus necesidades encima del peñasco y lo mancha. Al peñasco no le gustan los ladrones ni los sucios. Juzga asimismo que dar y echarse atrás no puede admitirse: «Lo que se ha dado a los grandes peñascos —enuncia sentenciosamente la versión pies-negros—, no puede recuperarse jamás». El peñasco se pone en movimiento, corre tras el Deceptor que huye, lo alcanza y lo hace prisionero bajo su enorme masa. La víctima solicita y obtiene la ayuda de varios animales que el peñasco mata uno tras otro; o se dirige directamente a los chotacabras (sólo a *Caprimulgus*, o primero a *Caprimulgus* y después a *Chordeiles*). La última ave a la que la víctima implora consigue hacer pedazos el peñasco, casi siempre por la violencia de sus ventosidades. El peñasco queda hecho añicos. Según una versión, es el origen de todas las piedras que hoy vemos por el mundo.

El algonkino designa en general el ave *Chordeiles* con una palabra formada por una raíz *pist-* que, al parecer, inspira a los pies-negros retruécanos variados; en su lengua «ventosear» se dice *pistit*. Pero el episodio de las ventosidades no pertenece exclusivamente a los pueblos que dependen de esta familia, lo que sugiere que entre las dos nociones no sólo hay un vínculo fonético.

En sus veintitantas versiones, el mito se extiende por un área considerable. Incluye los micmac, los kickapoo, los crees, los pies-negros, los gros-ventre, los arapajos, todos de lengua algonkina; al sur de los últimos citados, los siux como los dakotas (para quienes el héroe, víctima de una Dama-peñasco enganchada a su espalda, es liberado por su hijo transformado en «Hawk», el cual fragmenta el peñasco de un flechazo) y las tribus llamadas lugareñas del alto Missouri: arikara, pawnee, mandan e hidatsa; hacia el oeste, en la gran cuenca, los utes; al noroeste, los dalish del interior: flathead y coeur d'alêne.

El mito no pretende tanto explicar el origen de los chotacabras como su aspecto actual: boca ampliamente hendida, cabeza aplanada; ya sea que el Deceptor quiso embellecerlos en agradecimiento a su ayuda, sea, la mayor parte de las veces, por ingratitud y para burlarse de ellos después de haber obtenido el socorro pedido. Bajo este último aspecto (el chotacabras tiene la boca hendida después de un alterca-

do) hay un eco perceptible del mito hasta entre los klamath.

Recordemos que el chotacabras de los mitos sudamericanos estalla de risa y revela de este modo que guarda el fuego escondido en su boca; o bien reduce las piedras a fragmentos con los que bombardea a sus adversarios. En el mito norteamericano el tema del estallido adquiere todavía mayor importancia: uno o varios chotacabras hacen estallar un gran peñasco —de ahí provienen todas las piedras del mundo según una versión— y lo consiguen al estallar ellos mismos, pero por otro orificio corporal: en lugar de reír, ventosean.

Parece que se trata del sonido que producen las alas al vibrar, cuando el ave se abalanza sobre su presa, y que los indios interpretan como una ruidosa expulsión de vientos. Una versión periférica debida a los indios utes hace suya esta explicación. Para describir el mismo fenómeno, Audubon recorre a otra imagen: «En el momento en que el ave deja atrás, para decirlo de algún modo, el centro de su caída, sus alas, tomando una dirección nueva y abriéndose de repente al viento, entrechocan el aire con violencia, como las velas de una nave echadas súbitamente para atrás.» Las versiones algonkinas, que en conjunto ocupan una posición central, ponen en relación el ruido del pájaro y el trueno, y ven en el chotacabras un mediador entre los poderes celestes y los poderes ctónicos entregados a una lucha (de la cual no deberemos olvidar que la alfarería es lo que se disputa). En una versión assiniboine, es el propio trueno el que rompe el peñasco. Una versión del mismo origen refiere que para obtener su liberación, el Deceptor promete la mano de su hija, y después, una vez liberado, confiesa fríamente que no tiene ninguna. Ese Deceptor, se afirma, se complace en engañar a las mujeres. El rasgo nos acerca a la moral del mito maidu (*supra*: 65). De manera independiente, otra analogía aparece cuando comparamos una versión de los pies-negros del mito sobre el peñasco vindicativo y el mito hidatsa sobre el origen de la alfarería y de los celos conyugales. En este último mito (*supra*: 37), el héroe «manchado» por el contacto de una seductora intenta disimular el incidente a su mujer cortando el trozo de su túnica que su cuñada había tocado. El Deceptor, héroe del mito pies-negros, hace lo mismo cuando los chotacabras defecan sobre su túnica para vengarse de la deformación facial infligida a sus polluelos: arranca un trozo tras otro, y cuando se queda desnudo del todo, con el cuerpo cubierto de porquería, no le queda otro recurso que meterse en el agua.

Esta versión pies-negros exige dos observaciones. A pesar de la distancia, se parece sorprendentemente a un mito parintintin, indios de lengua tupí que viven cerca del río Madeira en la cuenca amazoniana. Cierto día, un viejo indio se burló del chotacabras *(bacurau)* a causa de su gran boca. El ave lo levantó por los aires y luego lo dejó caer. Cuando estaba cayendo, el indio abrió la boca y el ave defecó en ella: «por esta razón a los viejos les hiede la boca». En segundo lugar, la historia que cuenta el mito pies-negros tiene lugar en una época en

que los hombres y las mujeres vivían separados y en la que aún no existía el matrimonio. Ahora bien, a partir de las aventuras del Deceptor, entre las cuales figura la que tiene chotacabras, las mujeres se decidieron a tomar maridos. Por este conducto encontramos el vínculo del chotacabras y del problema de las relaciones entre ambos sexos, tal como al principio de nuestra investigación lo había ilustrado ya el tema de los celos conyugales en los mitos con chotacabras.

Vecinos de los algonkinos pero de lengua siux, los dakotas del Canadá designan una especie de chotacabras (*Nighthawk* en el diccionario de Riggs; *Whippoorwill* seguido de un interrogante para Wallis) con una palabra *p'isko*, derivada de una raíz fonéticamente cercana a la que ya hemos encontrado en algonkino. Uno de sus mitos refiere que esta ave cedió a Araña un poder mágico que había recibido de los Truenos. Desde entonces éstos están resentidos con él, y los indios se abstienen de hacerle ofrendas de tabaco. Entre los Truenos, dueños del mundo celeste, y Araña, dueña del mundo terrestre, el chotacabras se sitúa pues a medio camino y es el responsable de un conflicto que opone a estos dos poderes antagonistas.

Los apaches, que son los athapaskan meridionales, viven en la periferia del área ocupada por los mitos acerca del peñasco vindicativo que es vencido por los chotacabras. Estas aves tienen también un papel importante entre ellos. Una especie, probablemente *Chordeiles minor*, designada con una palabra cercana al algonkino: *piše*, tiene un vuelo tan rápido, según los apaches, que los relámpagos no pueden alcanzarlo. Se grita pues *piš, piš* durante una tempestad «como para hacer creer que somos el pájaro, fuera del alcance del relámpago, como él». El «Halcón nocturno» está divinizado; se celebran ritos en su honor. Los apaches rinden también culto a los *gahe* o *jajadeh*, de la familia de otro chotacabras (inglés *Poorwill: ¿Phaloenoptilus?*). Los *gahe* o *jajadeh* son espíritus que habitan en el interior de las montañas y que personifican danzantes enmascarados. Durante el día estos espíritus toman el aspecto de chotacabras, y por la noche se transforman en mujeres raptoras de niños, y caníbales. Respecto a esto se advertirá que las versiones flathead del mito acerca del peñasco vindicativo sustituyen a los chotacabras de las otras versiones por dos viejas; que también rompen el peñasco en trozos y son caníbales. El Deceptor (aquí Coyote) las mata. Recordemos que una versión del mito californiano sobre el origen del chotacabras (*supra*: 65) relaciona el asesinato de los chamanes malos con este origen. La oscura indicación dada por Goeje de acuerdo con Penard, según la cual los kalinas de la Guayana «dicen que el chotacabras ha nacido de la calumnia», remite posiblemente al mismo conjunto de creencias que asimilan los chotacabras a hechiceros maléficos.

El importante papel atribuido por los apaches a los chotacabras, no sólo en los mitos sino también en los ritos mayores, recuerda el que, en América del Sur, las mismas aves tienen entre los ayorés, pa-

ralelo tanto más significativo cuanto que el chotacabras de los ayorés, colocado en la cumbre de su panteón, es una divinidad celosa. Por su parte, los observadores de los apaches insisten en la importancia que se debe dar a los celos y a la envidia para comprender la psicología y el comportamiento cotidiano de estos indios. Su lengua, añaden, expresa las nociones de celos, de envidia y de avidez con una sola palabra y, en la vida corriente, este pueblo parece amalgamar los tres sentimientos.

Capítulo 6

Avidez oral y retención anal: el par chotacabras-perezoso. Retorno al mito de origen jíbaro: conflicto cósmico y guerra entre humanos. El perezoso, viejo enemigo. Breve repaso sobre su lugar y su papel en diversos mitos sudamericanos.

Egoísta, envidioso, celoso, avaro, glotón: en sentido propio o en el figurado, en los mitos de las dos Américas el chotacabras connota la avidez oral. Pero ¿en razón de qué esta naturaleza lleva a ventosear o a defecar? No bastaría con decir que para explotar, de risa o por una emisión de gases intestinales, hay que estar moral o físicamente hinchado hasta el punto de no poder contenerse. No sólo los mitos no establecen una relación causa-efecto entre las dos disposiciones aunque antepongan unas veces una y otras otra, sino que la conexión se establece a un nivel más profundo.

Plantear la avidez oral como una categoría del pensamiento mítico invita a preguntarse si esta categoría existe en y por sí misma, si por sí sola forma un todo, o si, al separarla de los materiales sometidos al análisis, no se ha aislado una parcela de un campo semántico, un estado entre otros de una transformación.

Fiel al método hipotético-deductivo aplicado en *El totemismo en la actualidad*, intentaré pues construir y demostrar después con hechos el cuadro de las conmutaciones donde la avidez oral ocuparía sólo una casilla.

Oral se opone a anal. El psicoanálisis ha hecho que esta oposición nos sea familiar, pero más adelante veremos que en este punto el pensamiento mítico le ha tomado ampliamente la delantera. La oposición *oral/anal* concierne a dos orificios corporales. Estos pueden estar abiertos o cerrados, y según se hallen en uno u otro estado pueden cumplir tres funciones diferentes: cerrados, contienen; abiertos, absorben o evacuan. De ahí que salga un cuadro con seis conmutaciones: retención oral, avidez oral, incontinencia oral; y retención anal, avidez anal, incontinencia anal. No vamos a postular que deban existir necesariamente mitos para rellenar todas las casillas. Algunas pueden que-

dar vacías, lo cual requeriría una explicación. En primer lugar debemos preguntarnos cuáles de ellas están llenas.

Después del chotacabras, otros animales se presentan inmediatamente como candidatos. Pero incluso antes de hacerlos comparecer, esta manera de plantear el problema aclara la ambigüedad del chotacabras. Pues si esta ave connota la *avidez oral*, invierte de dos maneras la *retención anal* y por tanto debe manifestar en el plano *anal* una cierta forma de *incontinencia*, ilustrada, la mayor parte de las veces, por las ventosidades y, en el límite, por la defecación. El grupo de mitos examinados antes (*supra*: 67-70) constatan esta transformación. A diferencia de la avidez oral que se desprende de una deducción empírica, la incontinencia anal atribuida al chotacabras se desprende de una deducción transcendental: encadenamiento de operaciones lógicas, y no inferencias sacadas de la observación. Más adelante veremos que los mitos acusan a otro animal, el mono aullador, de connotar la incontinencia anal, esta vez por deducción empírica. De momento, la retención anal —que en el cuadro de conmutaciones se opone diametralmente a la avidez oral— ocupará nuestra atención. Los mitos sudamericanos confían la responsabilidad de connotar la retención anal al perezoso.

Esta oposición del perezoso y del chotacabras presenta de entrada un aspecto paradójico. Aunque los géneros y el número de especies varíen considerablemente de un hemisferio a otro, los chotacabras tienen una distribución panamericana, exceptuando a las regiones árticas. Como se ha demostrado igualmente, los mitos en que figuran esas aves son notablemente homogéneos de un extremo a otro del Nuevo Mundo.

Por el contrario, el perezoso —mamífero desdentado, miembro con los hormigueros y los tatús del suborden de los *Xenartres* y representado por los géneros *Bradypus* y *Choloepus*— sufre una mala regulación térmica que limita su hábitat a las regiones cálidas del continente, donde la temperatura se mantiene más o menos constante. Además, el perezoso, especialmente los del género *Bradypus*, sólo consumen un reducido número de especies vegetales, entre las cuales las hojas de *Cecropia* ocupan un lugar preponderante: «Algunos creen que este animal vive solamente de las hojas de ciertos árboles» señalaba ya en el siglo XVI Thevet. Estos dos factores aíslan los perezosos en una zona forestal que va, en líneas generales, de Bolivia oriental a la Guayana y comprende la cuenca amazónica.

Es pues para nosotros una suerte que en el corazón de esta zona, los mitos jíbaros, punto de partida de este libro, concedan un lugar escogido al perezoso junto al chotacabras. El hecho de que ambos animales sean considerados en el mismo plano refuerza la hipótesis de que forman una pareja de términos en correlación y oposición. Después de haber analizado algunos fragmentos de la génesis jíbaro en los dos primeros capítulos, la volveré a tomar desde el principio.

* * *

El Creador y su mujer habían tenido dos hijos: Etsa, el Sol, y Nantu, la Luna. Según la versión Stirling, Auhu, el chotacabras, acosaba a Luna con sus requerimientos (recordemos que en otras versiones Sol y Luna, ambos hombres, sienten celos uno de otro a causa de la esposa que comparten, que entonces es Chotacabras).

En la versión Stirling, Sol y Luna, finalmente casados (*supra*: 25-26, 29), tuvieron cuatro hijos: Uñushi el perezoso, Apopa el delfín amazónico, encargado de socorrer a su hermano mayor cada vez que ese habitante del bosque corriera peligro en el agua; a continuación Huangañi, el pecarí; y finalmente una hija, Nijamanche, la mandioca o la cerveza de mandioca, compañera y amiga de los indios.

Como parecía que Sol y Luna no podían procrear más, su madre les dio dos huevos. El airón los robó; en la trifulca que siguió, uno de los huevos se rompió. Del otro salió Mika, la vasija de barro, que se dio por esposa a Perezoso. Instruidos por sus padres en los deberes conyugales, formaron la pareja primordial. Pero el esposo era perezoso —es el momento de decirlo—, y, por esta razón, los trabajos más pesados incumben hoy a las mujeres.

Durante un viaje en piragua les nació un hijo: Ahimbi, la serpiente de agua, que empezó recorriendo el mundo para después volver con sus padres. Encontró a su madre perdida en la selva y cometió incesto con ella. Sol les sorprendió y los expulsó. Tuvieron numerosos hijos, pero los animales, hasta entonces caritativos, les abandonaron.

Uñushi, que también se había perdido, conoció al fin su infortunio. Acusó, no se sabe por qué, a su madre la Luna de haber ayudado a los culpables, la golpeó y la enterró en un agujero. Chotacabras, pretendiente rechazado de Luna, llegó al lugar. Aconsejado por Paloma, fabricó una trompa de conchas, se introdujo en el tronco hueco de una palmera que allí yacía y tocó su instrumento. A esta llamada, Luna saltó fuera de su agujero, atravesó el tronco vacío como un dardo de cerbatana, llevándose por delante de ella a Chotacabras, y salió disparada hacia el cielo. Chotacabras ni siquiera recibió las gracias. Desde entonces, lanza su grito plañidero al claro de luna.

Cuando los hijos de Mika y de Ahimbi conocieron esos hechos, se pusieron a buscar a Perezoso, lo decapitaron y redujeron su cabeza. Para vengarlo, Mika mató a sus hijos. Ahimbi la serpiente luchó contra su madre, responsable de la muerte de su común progenie, mientras que se desencadenaba una tempestad. Esas luchas familiares originaron la guerra y la separación de los jíbaros en grupos hostiles; los unos, partidarios de Mika; los otros, de Ahimbi, y otros aún, de Uñushi.

Sol y Luna volvieron a bajar a la Tierra para poner fin a estas discordias. Introdujeron a la fuerza a Ahimbi en un tronco vacío de palmera que hicieron girar lentamente sobre sí mismo mientras sopla-

ban dentro como si fuera una cerbatana. Esta maniobra transformó a Ahimbi en Boa. Sol y Luna le ataron y lo dejaron en el fondo de un rápido. Habiendo recobrado mejores sentimientos, la serpiente intentó vanamente demostrar su talante pacífico creando el arco iris, símbolo de unión. Pero el espíritu de la guerra ocultó con nubes la aparición luminosa, y se esforzó por azuzar las tribus unas contra otras. La mujer del Creador, bisabuela de la serpiente, quiso finalmente librarla. En el estado de rabia en que se encontraba, la serpiente no reconoció a su abuela, hizo hundir su piragua y la devoró. Perdió así su última posibilidad de recobrar la libertad.

* * *

Hay que decir que esta historia es bastante confusa. Como se ha señalado al resumirla parcialmente (*supra*: 23-26), el sexo de los protagonistas cambia de una versión a otra. Además, es probable que falten episodios esenciales; otros, publicados recientemente por los salesianos, no narran los hechos de la misma manera, o bien narran hechos diferentes de los cuales no se sabe muy bien cómo se relacionan entre sí y con los ya conocidos.

Procedamos pues por etapas y empecemos clarificando dos puntos.

Un episodio del mito explica el origen de la reducción de las cabezas, en cuyo arte los jíbaros fueron los más virtuosos. La primera cabeza reducida o *tsantsa* procedía de un perezoso. Es cierto que a falta de cabezas humanas o cuando se presentaba una ocasión para ello, los jíbaros reducían las de los perezosos y les atribuían un valor prácticamente igual. En realidad, y ello se desprende claramente del mito, veían en el perezoso un antepasado, pero miembro de un grupo enemigo; por lo demás muy viejo, como lo indican su lentitud para moverse y su pelaje entrecano, pero sin embargo tenazmente atado a la vida. Cuanto más difícil ha sido la vida del adversario, más grande es la victoria conseguida: al reducir una tal cabeza uno se apropia de un alma de una calidad superior. Un informador miembro de un grupo jíbaro, los shuar, explica: «¿Se pregunta por qué existe la costumbre de reducir la cabeza del perezoso? Porque en él se ve a un antiguo shuar transformado, a un viejo enemigo; por esta razón se le mata y se celebra su *tsantsa*». Los kalina de la Guayana consideran desde otro punto de vista la tenacidad que también le reconocen al perezoso. Ven en el perezoso de tres dedos *(Bradypus)* al más poderoso de los espíritus de debajo las aguas: «Cuando los piragüeros oyen al espíritu encarnado por el perezoso lanzar su grito agudo "ai, ai", se aterrorizan. Esos espíritus agarran las piraguas con sus brazos invisibles, las arrastran al fondo del agua y rodean a los viajeros en un abrazo mortal».

El segundo punto concierne a los huevos. Las criaturas naturales nacidas de huevos no son exclusivas de los jíbaros. Encontramos el

mismo motivo en dirección nordeste hasta la Guayana (Makiritaré); en dirección suroeste en el antiguo Perú (Huamachuco); cerca del Chaco entre los mbayas. El motivo tiene, por otra parte, una difusión transpacífica: lo descubrimos en Oceanía, en Indonesia, en Corea, en China e incluso en la India. Sin interrogarnos acerca de esta distribución, limitémonos a señalar que el motivo está en cierto modo racionalizado en una versión shuar que, aunque no lo afirma claramente, da a entender que la madre de Sol tuvo un amante pato; razón por la que, según parece, su marido la mató, la descuartizó y encontró los huevos en su seno. En una versión aguaruna, un pato recupera o incuba los huevos.

FIG. 3. El perezoso *Bradypus tridactylus* (según BREHM 1890, vol. 2, pág. 647).

Dicho esto, volvamos a los mitos jíbaros analizados al principio de este libro y que forman parte del mismo conjunto. Explican que en otro tiempo el cielo y la Tierra comunicaban; los antepasados de los indios circulaban libremente de uno a otra. Dejó de haber comunicación cuando se cortó la liana a través de la cual Sol y Luna subieron al cielo. Recordemos que con ello pretendían impedir a la mujer chotacabras que les alcanzara. La versión shuar se muestra en este

punto explícita: «Si la liana no hubiera sido cortada, continuaría colgando, y también nosotros hubiéramos podido subir al cielo desde la Tierra». Esos felices tiempos han pasado, pero ha subsistido un testimonio: el barro de alfarería que la mujer chotacabras dejó escapar, o en lo que ella se transformó al caer.

Observamos pues un extraordinario paralelismo entre estos mitos y los tocantes al origen del fuego de cocina, resumidos y discutidos en *El hombre desnudo*. Del mismo modo que el fuego de cocina, en lo sucesivo presente sobre la tierra, atestigua que el mundo de abajo y el mundo de arriba antaño comunicaban, también el barro de alfarería, que comporta el fuego —ya que se debe cocer para endurecerlo—, hace el papel de término mediador entre ambos mundos.

En los mitos jíbaros, este término figura bajo tres modalidades distintas: la mujer chotacabras, creadora involuntaria del barro de alfarería, es una de ellas. Las dos restantes aparecen sucesivamente en la versión Stirling. En primer lugar Nuhi, el hijo que Luna, no habiéndose casado aún con Sol, modela con arcilla, y que Chotacabras (aquí un hombre) rompe por celos: ese hijo muere y se convierte en la Tierra en que vivimos. Finalmente Mika, la jarra de barro.

Desde ese momento, la construcción del mito se hace un poco más clara. Al igual que otros mitos ya encontrados (*supra*: 35-38, 53-55), éste hace de la alfarería la apuesta de un combate entre los poderes del cielo y los del mundo ctónico. Mika tiene ataduras celestes por dos razones: sale de un huevo dado a los astros Sol y Luna; y este huevo fue salvado de la destrucción por un pájaro. Esta criatura aún ligada al cielo se ve atraída hacia abajo por su hijo la serpiente de agua, que se une incestuosamente a ella. Por consiguiente, Luna, madre de Mika, será sepultada (enterrada), y después alcanzará definitivamente el cielo; y la serpiente, hijo de Mika, al devorar a su abuela que quería liberarlo, será relegado definitivamente al fondo de las aguas, es decir al mundo de abajo.

Pero mientras transcurren estas dificultades, algo nuevo aparece: la separación de las tribus y la guerra, temas que invaden progresivamente la segunda parte del relato. Pues, a fin de cuentas, no habrá más que un solo ganador, la guerra: «Tras haber conseguido evitar la pacificación [cuyo símbolo era el arco iris], el espíritu de la guerra, Masata, volvió a correr de tribu en tribu, vociferando su consigna "¡Haced la guerra! ¡Haced la guerra!"».

(A reserva de una inversión de la polaridad del agua *arriba* → *abajo*, se advertirá la sorprendente simetría que este mito parece ofrecer con el de los antiguos mayas, tal como lo evoca la página reproducida en la cubierta del Códice de Dresde.)

En suma, los jíbaros transponen (a la manera romana, podríamos decir, si se piensa en los trabajos de M. Georges Dumézil) el conflicto cósmico entre los poderes celestes y los poderes ctónicos en términos de un conflicto político en el cual las tribus sustituyen a los campos

enfrentados. Pero ¿acaso los mitos jíbaros acerca del origen del barro de alfarería no operaban ya esta transposición, y de un modo todavía más directo? Pues lo que nos decían es que la antigua comunicación entre el cielo y la tierra cesó a consecuencia de un conflicto que, en una poliandria, opuso a dos maridos a causa de la misma mujer. Conflicto inaugural, pero que se perpetúa en y por los sentimientos de celos exacerbados que, según los testimonios de los observadores, los jíbaros experimentan hacia sus esposas, y que los enfrentan entre sí y con los extranjeros. Los mitos y los informadores locales subrayan igualmente este aspecto de la vida indígena. Un breve cuento aguaruna se interroga sobre las razones que hicieron a los indios tan celosos de sus esposas: lo son, pues; y un informador shuar, comentando la mala conducta de la mujer chotacabras —según él responsable de las disputas que surgen hoy entre los hombres a causa de las mujeres—, establece explícitamente un vínculo entre estas discordias privadas y la guerra: «Cuando una mujer casada encuentra a otro hombre, el marido y este hombre no se limitan a pelearse, se declaran la guerra y luchan hasta que uno mata al otro. Por eso, actualmente, los maridos deben vigilar celosamente a sus mujeres para que no haya peleas». Al proponer ver en las discordias motivadas por los celos conyugales un modelo reducido y una imagen anticipada de la guerra, no invocaba pues los mitos. El testimonio que precede muestra que los propios indios las comprenden de esta manera.

* * *

Sin duda nada de todo esto explica el lugar del perezoso en la génesis jíbara. El problema nos ocupará mucho tiempo. A título preliminar, introduciré algunos mitos procedentes de otras poblaciones y que ofrecen un doble interés: en ellos figura el perezoso y se pueden enlazar estos mitos con los examinados hasta aquí. Una vez hayamos delimitado el problema, podremos abordarlo directamente.

En América del Sur, los jíbaros no son los únicos que hacen del perezoso su antepasado. Los motilones, pueblo de Colombia, afirman que al comienzo del mundo el perezoso era un hombre. Los ipurinas, indios de lengua arawak que viven en el Brasil, en la cuenca del río Purus (aproximadamente a mil quilómetros al sudeste de los jíbaros), creen descender del perezoso. Según uno de sus mitos (catalogado M_{331} en *De la miel a las cenizas*), había antaño en el Sol una gran olla donde cocían los desperdicios que una multitud de cigüeñas recolectaban por el mundo. En cuanto estas cosas podridas estaban cocidas y subían a la superficie, las devoraban.

El jefe de las cigüeñas, creador de todas las aves, tiró un día una piedra redonda en la olla casi vacía. La olla se llenó al punto de agua hirviendo que se desbordó y se vertió sobre la Tierra, quemando todos

los árboles «e incluso los ríos». Unicamente sobrevivieron los humanos y un árbol de la familia de las Leguminosas (*Cassia* sp., empleada como purga por los indios). El perezoso, que en esta época era humano, trepó por ella en busca de frutos para alimentar a sus hambrientos compañeros. El Sol y la Luna habían desaparecido; reinaba una noche profunda.

El perezoso recogió los frutos y tiró las semillas que contenían. Cuanto más abajo caían (primero en el suelo, después en una agua cada vez más profunda), más claramente reaparecía el Sol: minúsculo al principio y creciente progresivamente hasta alcanzar su tamaño actual. El perezoso obtuvo del jefe de las cigüeñas las semillas de las plantas alimenticias, y los indios pudieron cultivar huertos. A razón de un hombre por día, el jefe de las cigüeñas devoraba a los que no querían trabajar. La olla existe aún en el cielo, pero está vacía.

A simple vista, este mito no presenta ninguna relación con los que hemos encontrado hasta aquí. Pongamos más atención. Los jíbaros hacen caer la arcilla, materia prima de la alfarería, del cielo a la Tierra. Para los ipurinas es lo contrario: al principio de los tiempos, la alfarería existía en el cielo en estado de objeto ya manufacturado. A la transferencia espacial le corresponde una transferencia temporal: la olla no se utiliza para cocer productos frescos sino inmundicias y otras podredumbres que resultan del ciclo culinario, no que lo preceden. En esta cocina al revés, las cigüeñas no ingieren el alimento; sería más justo afirmar que, consumidoras de los deshechos y de los desperdicios de una cocina normal, reabsorben no-alimentos.

El hecho de que una piedra perfectamente redonda y por tanto intacta, lanzada en una olla casi vacía, pueda llenarla de agua tan caliente como para abrasar el mundo al derramarse, invierte de por sí, de manera sorprendente, los mitos ayorés del Chaco boliviano (*supra*: 50), donde unas veces fragmentos de piedra se transforman en fuego, y otras desencadenan una conflagración. He aquí una prueba suplementaria de que los mismos términos se invierten de un grupo de mitos a otro: en los mitos del Chaco relativos al gran incendio, el único árbol que subsiste es un algarrobo, leguminosa alimenticia por excelencia. En los mitos ipurinas es una *Cassia*, también una leguminosa que se consume no como alimento sino como purgante. Finalmente el que lanza la piedra, autor de la conflagración, de chotacabras entre los ayorés se convierte en cigüeña entre los ipurinas.

Estos mitos están pues en relación de transformación. Nadie discutirá, creo yo, que la noción de un incendio universal causado por agua hirviendo (¡y que quema hasta los ríos!) no puede representar el estado inicial de la transformación. Es más bien el resultado de operaciones inconscientes sobre un estado inicial cuyo argumento lo ha podido proporcionar, por sí solo, un incendio provocado por el fuego. Por esta razón se comprende mejor que el mito ipurina tenga lugar en un mundo al revés donde los utensilios de barro, al preceder

el arte de la alfarería, se utilizan para hacer una anticocina, y donde es el agua que se ha puesto a hervir, en lugar del fuego mismo, la que provoca un incendio.

Los ufainas o tanimukas, pequeña tribu del sudeste de Colombia, pertenecen a la familia lingüística tukano. Tienen un mito simétrico

FIG. 4. El perezoso *Cholœpus didactylus* (según VOGT 1884, 240, pág. 496).

al de los ipurinas. El perezoso figura en él como autor de la larga noche en lugar de ser su vencedor, y como logrero en lugar de abastecedor de los indios. Cuando tenía aún forma humana, trepó a lo alto

de un árbol y después subió hasta el cielo por medio de una liana. Se agarró al Sol y lo ocultó. La Tierra se sumergió en la oscuridad y empezó a llover: era el viejo que estaba orinando. La inundación se extendió por todas partes, no había ya nada para comer. Un fruto de *Micrandra* (una Euforbiácea) que había caído en el agua hizo entrar ésta en ebullición. Se bombardeó al viejo perezoso con proyectiles y finalmente se consiguió partirlo en dos. Una mitad cayó en el agua y se convirtió en ave acuática, la otra, detenida por una rama, se convirtió en el perezoso de dos dedos *(Choloepus)*. El sol brilló de nuevo.

La bipartición de un ser mítico en ave acuática y en perezoso resulta tanto más interesante cuanto que, por su parte, el mito ipurina oponía el jefe de las cigüeñas y el perezoso en el seno de una pareja. Los umutinas del alto Paraguay, parientes próximos de los bororos por la lengua y la cultura, tienen un mito en que el agua hirviendo, presente en el mito tanimuka, desempeña el mismo papel incendiario que en el de los ipurinas. Esta agua pertenecía a las nutrias, ellas también criaturas acuáticas. Cuando Sol y Luna vivían sobre la tierra como amigos, las nutrias fluviales *(Pteronura brasiliensis)* poseían grandes ollas llenas de agua hirviendo donde hacían cocer su pesca. Sol codiciaba la mejor; se transformó en rata y la robó. Como pesaba demasiado y estaba demasiado caliente, tuvo que pedir ayuda a Luna. Este, como era torpe, dejó caer la olla ardiendo; e incendió la selva. Para escapar a las llamas, Sol se transformó en *gavião-tesoureiro* (un falcónido cuya cola se prolonga con dos grandes plumas; el mito fue recogido en portugués), y Luna en *corujinha* («pequeña lechuza»). Pero en lugar de sobrevolar el fuego, Luna se escondió en la maleza y murió abrasada. Sol reunió los huesos y resucitó a su compañero.

Las dos aves podrían ser parejas o variantes combinatorias del gran y del pequeño chotacabras. Como el primero, algunos chotacabras de América tropical tienen dos largas plumas caudales *(Curiango tesoura* en portugués; géneros *Macropsalis* e *Hidropsalis*), además ya hemos encontrado (*supra*: 44) un ave designada como lechuza que parece ser un chotacabras. Las dos familias presentan en común costumbres nocturnas y un plumaje blando que hace que su vuelo sea silencioso. En la versión bororo del mito (catalogado M_{120} en *Lo crudo y lo cocido*), aves acuáticas, en lugar de mamíferos acuáticos, guardan toda el agua potable en grandes y pesadas jarras. Sol pide de beber, levanta imprudentemente una jarra, la deja caer y el agua se derrama. Las aves se disgustan, y como el calor de Sol les incomoda, agitan sus abanicos, provocando un viento que se lleva Sol y Luna al cielo, de donde ya no volverán a descender. A la manera de los mitos jíbaros, la separación definitiva del mundo de arriba y del mundo de abajo resulta de una disputa entre los astros y una o varias aves: aquí zancudas, allá un chotacabras. Esta disputa surge a propósito de vasijas de alfarería, u ocasiona la aparición de la arcilla que se utiliza para hacerlas.

Abramos aquí un paréntesis. No hay duda de que el agua potable contenida en las jarras de barro de la cual habla el mito bororo representa el agua cultural, equivalente «en clave de agua», para decirlo de algún modo, al fuego de cocina en los mitos que tratan del origen de éste. En América del Sur muchos de estos mitos afirman que el fuego de cocina pertenecía antaño al jaguar. Aquí, el agua de cocina —la que se bebe— pertenecía antaño a aves acuáticas. La pérdida del fuego por el jaguar lo condena en lo sucesivo a comer crudo. Del mismo modo, la pérdida del agua cultural por las aves acuáticas las condena a alimentarse en el agua natural de los lagos y de los pantanos. Escuchemos el mito bororo: «Ya no necesitaréis vasijas. En lo sucesivo, seréis aves de agua y buscaréis vuestro alimento en los lagos. Comeréis cangrejos, pececitos, cieno y vegetación acuática».

El hecho de que se trate aquí de establecer la separación entre la naturaleza y la cultura, pero *por intermedio de la alfarería,* se desprende asimismo de un detalle sobre el cual se acaba el mito ipurina: en lo sucesivo, el jefe de las cigüeñas castigará a los horticultores perezosos. Ahora bien, en el segundo volumen de la *Encyclopédie bororo,* el mito que acabamos de comentar precede a otro, probablemente recogido a continuación, que trata del castigo de los cultivadores negligentes. Los mitos establecen pues un vínculo entre la agricultura y el uso (más exactamente el buen uso) de la alfarería.

Volvamos ahora a los protagonistas animales de todos estos mitos. Aves acuáticas substituyen al chotacabras encontrado en los otros mitos, y estos mitos se refieren también a una época en que el Sol, que vivía aún sobre la Tierra (bororo) o que ha sido precipitado en ella (ipurina) sube o vuelve a subir definitivamente al cielo por la intervención de aves acuáticas (bororo) o por la intervención del perezoso (ipurina). La versión tanimuka, que invierte la de los ipurinas, respeta el mismo esquema pero disponiendo los términos de otro modo: un personaje separa más de lo necesario el Sol de la Tierra; para volver a una situación normal, este ser maléfico será dividido en dos, dando origen por una parte a un ave acuática («perico d'agua» en el español rústico del narrador), y por otra al perezoso. Al final de un camino regresivo se encuentra así restituido el par que lleva a la escena el mito ipurina (*supra*: 79).

Al otro lado de la frontera entre Colombia y Brasil, los tukunas del río Solimões, lingüísticamente aislados pero poco alejados de los tanimukas, tienen un mito que se parece singularmente al suyo. En el origen de los tiempos, afirman, la oscuridad reinaba sobre la tierra, pues un gran árbol del género *Ceiba* (el mismo, al parecer, por el que trepa el ruin personaje del mito tanimuka para agarrarse al Sol) ocultaba el cielo. El mono nocturno visitaba todos los días un árbol *arara tucup* (*Parkia oppositifolia,* una Leguminosa), de cuyos frutos comía. Hacía sus necesidades al pie del árbol, provocando cada vez un resplandor. El héroe cultural bombardeó la frondosidad del árbol

con las cáscaras de los frutos y la agujereó por mil lugares distintos que dejaban pasar la luz. Es el origen de las estrellas.

Convencido de que era de día por encima del árbol, el héroe y su hermano, ayudados por las hormigas y los termes, cortaron el tronco. El árbol quedó suspendido en la bóveda celeste. Se preguntaban qué era lo que le mantenía suspendido. La pequeña ardilla descubrió que era un perezoso de dos dedos. Le lanzó hormigas en los ojos, y el animal soltó el árbol dejándolo caer.

Una observación respecto a la *arara tucupy*. Esta Leguminosa produce unas vainas insignificantes que comen solamente los animales. Desde el punto de vista humano, es pues un no-alimento, que se opone a la vez al algarrobo, alimento excelente en el Chaco, y al árbol del género *Cassia*, empleado, como se ha dicho, como purgante y que es por tanto un antialimento. Parece que las tres Leguminosas forman sistemas al igual que los propios mitos en que figuran. Queda aún el caso de *Micrandra*, que no es una Leguminosa y acerca de cuyo empleo carezco de informaciones. Pero si se tiene en cuenta que las Euforbiáceas se emplean generalmente como purgantes o eméticos en América del Sur, se podría ver en *Micrandra* una variante combinatoria de *Cassia*.

Recordemos que en el mito ipurina, el perezoso lanza desde lo alto del árbol las semillas que recoge para alimentar a sus compañeros hambrientos. Como alimentador —pero con semillas de *Cassia* que, por ser purgantes, como acabo de recordar, son un antialimento—, procede al revés de lo que hace cuando defeca; lo examinaremos en el capítulo siguiente. Del mismo modo, las deposiciones luminosas del mono nocturno prefiguran las deposiciones del perezoso que se transforman en cometas o meteoros ígneos cuando, lo veremos también más adelante, no puede descender a tierra para defecar.

Habiendo dispuesto de este modo el decorado, dejaremos que el perezoso ocupe el primer plano de la escena.

Capítulo 7

El perezoso, símbolo cosmológico. Los excrementos del perezoso. Saber de los indios y saber de los naturalistas. Otras relaciones de correlación y de oposición entre el perezoso y el chotacabras. Alfarería y tejido.

Tanimukas, tukunas, ipurinas: estos indios atribuyen al perezoso una función cósmica. Y aparece todavía más claramente al Sur, entre los tacanas de Bolivia oriental, emparentados posiblemente por la lengua con la familia pano. En realidad, como veremos más adelante, los mitos tanimukas, tukunas e ipurinas constituyen la franja de un sistema mitológico que, en América ecuatorial y tropical, tiene su emplazamiento principal a lo largo de los Andes y se desvía en dirección nordeste hasta la Guayana.

He aquí pues lo que explican los tacanas. Cuando los humanos no conocían aún el fuego y se alimentaban del aire, un indio trajo un perezoso a sus dos hijos. El animal comía las hojas del árbol *davi* (una Bombácea como el árbol de los mitos tanimukas y tukunas), encima del cual permanecía casi todo el tiempo. Como diversión, los niños le impedían descender de él para hacer sus necesidades. Enfadado, el perezoso amenazó con matarlos junto a otros muchos. Como los niños continuaban sus persecuciones, se dejó caer al suelo y se puso a hacer sus necesidades. La tierra empezó a humear, brotaron llamas, el incendio se extendió, el suelo se abrió y sepultó a los humanos.

Quedaron sin embargo algunos supervivientes, entre ellos una vieja. Esta atribuyó el desastre al hecho de que los niños habían impedido al perezoso abandonar su árbol para defecar. En semejantes ocasiones, explicó, hay que permitir al animal descender a tierra con toda tranquilidad.

Cuando el incendio cesó, una nueva humanidad emergió del mundo subterráneo, trepando a lo largo de bastones dispuestos uno detrás del otro. Más pequeños que los hombres actuales, estos seres son sin embargo nuestros antepasados. Del incendio procede la mancha amarilla que el perezoso macho tiene en la espalda. Si el incendio no

se hubiera producido, los humanos se alimentarían aún hoy de aire.

Diversas variantes se atribuyen la teoría de la vieja. Si, para hacer sus necesidades en el suelo, el perezoso había de descender demasiado rápido de su árbol o se dejaba caer, haría un agujero en la tierra; si lanzaba sus excrementos desde lo alto del árbol, éstos se estrellarían contra la tierra como un cometa. La tierra daría vueltas sobre su eje, sus habitantes perecerían; o bien la tierra se abriría, el agua brotaría, todo sería destruido por la inundación.

Según otra versión, los monos aulladores rojos, instalados en un gran árbol de cuyos frutos comían, orinaban y defecaban desde lo alto sin preocuparse. La maniobra de un perezoso que descendía de

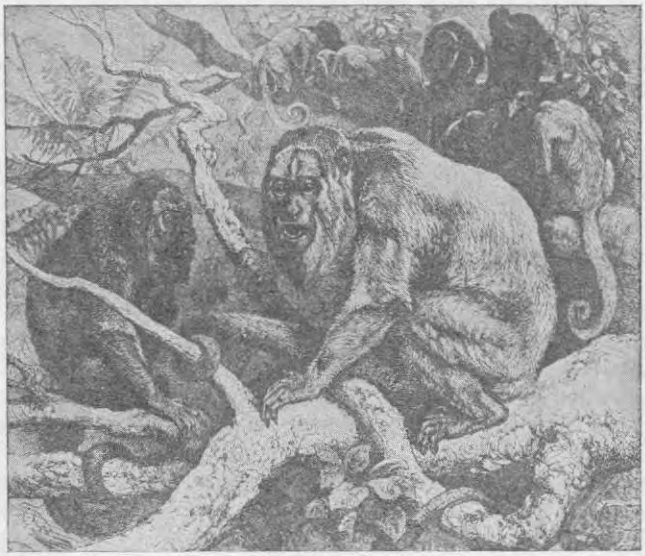


FIG. 5. El mono aullador rojo *Alouatta* (antiguamente *Mycetes*) *seniculus* (según VOGT, 1884, fig. 14, pág. 50).

un árbol vecino para hacer sus necesidades les sorprendió; le preguntaron la razón de ello. El perezoso respondió que si seguía su ejemplo, la Tierra daría vueltas sobre sí misma; entonces los Idsetti-deha (literalmente: «Sol-hombres», habitantes del mundo ctónico) subirían a la superficie mientras que los habitantes actuales de la Tierra irían a vivir en el mundo subterráneo. Por esa razón los perezosos descienden siempre a tierra para hacer sus necesidades.

Recordemos que en un mito achuar (*supra*: 28), el bebé milagroso que más tarde se convertirá en el perezoso Uyush, maltratado por unos niños, desciende al mundo subterráneo pasando por el interior de una caña de bambú hueca. Defeca en ella a intervalos regulares y

dota de este modo al bambú de sus nudos. En su versión del mismo mito, los aguarunas, otro grupo jíbaro, le hacen crear los gases intestinales.

Las creencias de los tacanas relativas al perezoso tienen también su equivalente en la Guayana donde el pequeño perezoso *(Bradypus tridactylus)* es llamado *kupírisi*, «Perezoso del Sol», a causa de la mancha amarilla que lleva entre los omóplatos. Los campesinos de Brasil le llaman *ai de bentinho*, «Perezoso con escapulario», por la misma razón. La locución kalina *kupírisi yumãn*, «padre (?) del Perezoso», designa un astro bajo sobre el horizonte al comienzo de la estación seca: «El caribe dice entonces: "el Perezoso [la estrella de este nombre] desciende a la Tierra para hacer sus necesidades; desde hace un año que no ha hecho sus necesidades". El perezoso lanza su grito cuando la estrella se halla cerca del horizonte, y por esta razón se la denomina *kupírisi yumãn*».

Los yaguas (que son vecinos de los tukunas) creen que dos perezosos con cabeza humana, nacidos de sangre menstrual, sostienen el mundo con sus extremidades. Cualquier movimiento en falso por su parte comprometería ese equilibrio; el mundo podría bascular peligrosamente, y producir un cataclismo. A medio camino entre los jíbaros y los tacanas, al pie de los Andes, los campas y los machiguengas designan con el nombre de perezoso la gran Nube de Magallanes. Según los machiguengas, era el único luminar celeste antes de que la Luna alumbrara la Tierra (*infra*: 136).

El gran mito de Poronominaré, héroe cultural de los indios barés (de lengua arawak, en los confines de Brasil y de Venezuela), parece atribuir también connotaciones astronómicas al perezoso. He subrayado en otra parte las afinidades que este personaje presenta con la Luna (*Mitológicas*). Poronominaré es un aventurero y un mujeriego a quien los indios celosos querrían matar. Los vence uno tras otro, los transforma en animales y asigna a cada uno de ellos el aspecto físico y el género de vida que en lo sucesivo les serán propios. En último lugar encuentra al perezoso, quien obra con astucia y afirma sus buenas intenciones. De este modo atrae al héroe hacia lo alto de un árbol y lo precipita en el vacío. Arrastrado por su peso, Poronominaré atraviesa el suelo como un bólido y llega al mundo inferior. El perezoso exulta; cree haberse convertido en el único dueño «del Sol, de la Luna, de las estrellas, de la Tierra, del agua, de los pájaros y de los otros animales, de todo...». Se propone comer a su víctima, hacer una flauta con uno de sus huesos y tocarla para seducir a las jóvenes.

Las cigarras acogen a Poronominaré en el mundo subterráneo. Le acompañarán a la superficie, dicen, cuando vuelvan a subir por luna nueva de finales de verano (la estación de las cigarras llega de agosto a setiembre). El día fijado, las cigarras hacen subir a Poronominaré por el interior de su cerbatana. Ve de pronto a perezoso que canta a

la Luna jactándose de haberle matado. El héroe le acribilla con dardos de cerbatana, y el héroe cae en el mundo inferior. Poronominaré trepa por el árbol, descuelga la hamaca de su enemigo y la tira al suelo: la hamaca se transforma en perezoso, tal como lo vemos actualmente: «Nunca más cantarás a la Luna; en lo sucesivo, silbarás en el silencio de la noche. Serás el jefe de los perezosos».

Conocido en numerosas versiones en que el héroe lleva a veces otro nombre y en que los detalles de la intriga difieren, el mito de Poronominaré se halla extendido por un vasto territorio que comprende el norte de Brasil, el sur de Venezuela y la Guayana: territorio bastante alejado, por tanto, del país tacana; y sin embargo uno se sorprende por la persistencia aquí y allá de un mismo esquema. Precipitado por el perezoso y agujereando el suelo como un bólido, Poronominaré asume el papel que los tacanas asignan a los excrementos del animal cuando éste los lanza desde lo alto de un árbol. En los dos casos, la tierra se abre, dando paso al mundo de abajo de donde surgirán ya sea los Idsetti-deha instauradores de una nueva era, ya sea las cigarras cuya subida marca el cambio de estación.

* * *

Así, desde los tacanas de Bolivia oriental hasta los kalinas de la Guayana, pasando por toda una serie de pueblos intermedios, el perezoso representa un símbolo cosmológico. De manera particularmente clara entre los tacanas pero también en otras partes, los mitos relacionan esta función con las costumbres del animal, sobre todo en lo que concierne a las funciones de eliminación.

La cuestión que hay que plantearse entonces, como se ha hecho con el chotacabras, es saber si los mitos que atribuyen al perezoso costumbres singulares son el resultado de una deducción empírica o de una deducción trascendental. La respuesta es sencilla, pues, en los mitos analizados hasta ahora, los indios se revelan excelentes naturalistas.

Con los viajeros europeos de los siglos XVI al XVIII, y a veces más tarde, nos quedamos a medio camino entre la observación y los fantasmas. Veamos sin embargo el destino que inflige Poronominaré al perezoso en los comentarios de Oviedo y Valdés, escritos en la primera mitad del siglo XVI: «Su voz [la del perezoso] difiere enormemente de la del resto de animales del mundo. Se la oye sólo por la noche; en general, su canto es continuo, emitido a intervalos, hecho de seis notas descendentes. En primer lugar entra la más alta y a continuación la voz desciende progresivamente. Como alguien que dijese la, sol, fa, mi, re, do, el animal canta ha, ha, ha, ha, ha, ha». Un naturalista contemporáneo corrobora más directamente las indicaciones del mito al menos por lo que concierne al género *Bradypus*: «El grito

mantiene el re sostenido durante algunos segundos, imitable por un silbido al que los animales sólo responden con esta nota, sin reaccionar al mi, al fa, al do, ni aun al re natural».

Ulloa, viajero del siglo XVI, afirma (de acuerdo, por otra parte, con un mito tenetehara) que el perezoso tira al suelo los frutos que coge en los árboles, después se hace un ovillo y se deja caer al suelo para comerlos. Dos siglos más tarde, Schomburgk afirma que el perezoso, incapaz de desplazarse por el suelo, sólo va de rama en rama. Estos testimonios son algo contradictorios. En cambio, todas las observaciones de los naturalistas confirman la manera tan particular, bastante bien descrita por los mitos tacanas, de cómo el perezoso procede para defecar.

Los perezosos observados en cautividad «vaciaban su vejiga aproximadamente cada seis días, y, su colon, más o menos con el mismo intervalo. Se podía provocar la evacuación asperjando el trasero del animal con agua fría que luego se dejaba fluir, mientras que se mantenía el animal inmovilizado por las patas. Tras haber descubierto esta técnica, la repetíamos cada tres días».[1] Solicitud superflua; según otros observadores, el ciclo digestivo del perezoso dura hasta ocho e incluso diez días: «Durante este lapso de tiempo el animal acumula y después excreta de una sola vez una gran cantidad de bolitas fecales duras, de aproximadamente un centímetro de diámetro, que en total pesan hasta una o dos libras. Estos excrementos son secos, fibrosos, de color negro. El estómago del perezoso tiene una enorme capacidad, del tamaño de una cabeza humana cuando está lleno. Pesa entonces un cuarto del peso total del animal».

Añadamos aún otro testimonio: «Después de una tempestad, en un bosquecillo de imponentes ficus salvajes (alemán *Würgfeige*), observaba cómo cuatro perezosos descendían al suelo desde distintos lados con ayuda de lianas. Una vez en el suelo, hicieron sus necesidades en un montón de excrementos, también de perezosos. La operación duró mucho tiempo; cada animal produjo una cantidad considerable de heces. Mientras las cuatro bestias cumplían, permanecían de cuclillas, con la parte superior del cuerpo erguida, agarradas a las raíces; la mayoría tenía los ojos cerrados. La presencia de espectadores no les molestaba en absoluto, parecía como si no los vieran. Ignoro si se puede generalizar este caso de defecación en el suelo en un lugar determinado. El descenso simultáneo de los animales era imputable a la caída brusca de temperatura debida a la tempestad, que posiblemente había acelerado los movimientos peristálticos».

El autor no se decide a generalizar su observación, pero otros na-

1. Reitero mis agradecimientos al profesor François Bourlière, que, con objeto de uno de mis cursos, me había proporcionado hacía veinte años la lista de las fuentes donde consultar la biología del perezoso.

turalistas confirman que el perezoso defeca siempre en el mismo lugar, tanto si está en la naturaleza como en cautividad. Es lo mismo que suponen los mitos tacanas. Y también los shuar cuando, para matar un perezoso cuya cabeza pretenden reducir, lo incitan a descender de lo alto del árbol donde permanece: «¡Ven! ¡Ven! Aquí, amigo, para que puedas defecar tranquilamente...» En cuanto a la observación acerca de la caída de temperatura durante la tempestad, los arawak de la Guayana la corroboran con su refrán: «Cuando el viento sopla, el perezoso se desplaza». Los trumaís de la región del Xingú designan al perezoso con una palabra, *suut*, que significa también «viento»; creen que el perezoso es el dueño del viento y que puede provocar las tempestades.

El hecho de que los perezosos sólo excreten a largos intervalos se debe también a que comen muy poco, a veces uno de cada dos días, y a que pueden incluso ayunar durante varios días seguidos. He señalado ya que *Bradypus* se alimenta casi exclusivamente de hojas de *Cecropia; Cholœpus* se conforma con un menú más variado.

Esta frugalidad no ha pasado desapercibida a los antiguos viajeros y a veces han sacado de ello conclusiones extremas: «Otra cosa digna de observar —dice Thevet a propósito del perezoso— es que ningún hombre vivo [entiéndase: en el transcurso de la vida de un hombre] no ha visto jamás comer a este animal, aunque los salvajes hayan dedicado mucho tiempo para ver si comía, tal como ellos mismos me han contado». También en el siglo XVI, Oviedo y Valdés declara: «He tenido un perezoso en mi casa. Por lo que he podido comprender, este animal debe alimentarse de aire [...]. Jamás se le ha visto comer cosa alguna, en cambio gira continuamente su cabeza o su boca en dirección del viento». También en la misma época, Léry se expresa en los siguientes términos: «He oído no sólo de salvajes, sino también de intérpretes que habían permanecido durante largo tiempo en ese país, que jamás hombre alguno, ni en el campo, ni en la casa había visto comer a este animal; de tal modo que algunos creen que vive de aire». Otros seres animados comedores de aire han aparecido ya en nuestro camino (*supra*: 85). Pronto los volveremos a encontrar.

Capaz de contener sus excrementos gracias a un amplio saco rectal donde almacena materias fecales en cantidad considerable, el perezoso come tan poco que incluso se ha llegado a creer que sólo se alimenta de aire. De este modo se confirma una vez más que las especulaciones míticas, aunque aparentemente extravagantes, descansan en conocimientos zoológicos y botánicos muy positivos. Los hombres no habrían podido adquirirlos si no hubieran experimentado siempre una curiosidad apasionada por los seres y las cosas que les rodean. Pero el pensamiento mítico va más allá de estas observaciones. Extrae inferencias no validadas por la experiencia, pero que satisfacen la imaginación y la reflexión.

Al igual que otros animales o seres sobrenaturales de los cuales hablaré, según los caribes de la Guayana, el perezoso no tiene ano; o estaría mejor decir que ya no lo tiene. Cuando el mundo estuvo definitivamente ordenado, se sometió a los animales a una prueba de natación. El perezoso fracasó, pues no paraba de ventosear; fue preciso taponarle el ano con barro (los perezosos se arrastran por el suelo, pero son buenos nadadores). Dotado en un principio de flatulencia, como el chotacabras de los mitos norteamericanos (*supra*: 67-69), difiere de él en el sentido de que ha perdido esa capacidad. Tanto por la *retención anal* como por la ausencia de *avidez oral* (el perezoso come poco o, como se dice, nada), los mitos sitúan pues el perezoso en correlación y oposición con el chotacabras.

* * *

Sin embargo, los mitos no proceden sólo de este modo para establecer esta doble relación. Al personaje del mito modoc (*supra*: 65-66), comparable al chotacabras de otros mitos californianos —cazador inepto, que alimenta a sus mujeres con la carne que corta de sus propias piernas—, responde en América del Sur, en un mito mundurucú, un indio que se comporta de la misma manera: durante las cacerías, se aparta de sus compañeros, toma un trozo de carne de su muslo y pretende haber matado un cérvido. Se le espía y se descubre «que da sólo la mala carne tomada de su propio cuerpo». Al verse desenmascarado, el hombre se envuelve en su hamaca, se agarra a ella con pies y manos y se convierte en el primer perezoso. Es verdad que los teneteharas narran la misma historia de la tortuga; pero, según ellos, el perezoso reemplaza a la tortuga en un grupo de mitos amazonianos en que este último animal engaña al jaguar. El hecho de que el perezoso y la tortuga sean conmutables se observa también en los mitos tacanas, donde uno u otro animal se encarga de oponerse al mono aullador.

Tanto el chotacabras como el perezoso están relacionados con los celos. Ya lo he demostrado para el chotacabras; y los caribes de la Guayana afirman que el perezoso tiene su origen en los celos, que es, de hecho, la encarnación de esa pasión. Diversos mitos atribuyen una amante o un amante humanos a un perezoso macho o hembra que da prueba de unos celos rencorosos. Así, un mito arawak de la Guayana tiene como protagonista a un perezoso *(Cholœpus didactylus)* que maltrata a su amante humana, le araña y le tira de los cabellos porque un indio los ha sorprendido y los acecha. Este mata al animal y lo sustituye ante la dama. Un mito mundurucú cuenta que una damisela perezoso llamada Araben se resistía ante los requerimientos de un indio. Alegaba como pretexto que la primera mujer de su pretendiente o las otras mujeres de la aldea se burlaban o podrían burlarse

de sus feos dientes. Pero acusaba sin razón, y por ello los miembros del clan del perezoso son mentirosos y celosos que se complacen en que unos despotriquen contra otros. En un mito del cual ya he hablado (*supra*: 15), los buitres están celosos de Perezoso cuya mujer desean. Intentan desembarazarse de él por distintos medios, pero Perezoso supera las pruebas que le imponen. Deseca un lago con su cerbatana a manera de tubo de evacuación, y escapa a un incendio huyendo por una madriguera de lagarto, entrada de un largo subterráneo del cual vuelve a salir cerca de su casa.

Otra relación de correlación y de oposición entre el perezoso y el chotacabras: ambos están asociados a una actividad técnica. Hemos visto que los mitos jíbaros sitúan al chotacabras en el origen de la alfarería. Al perezoso se lo sitúa del lado del tejido. Según un mito tacana, cuando los perezosos eran semejantes a los humanos, el menor de dos hermanos se enamoró de una mujer-perezoso. No había mujer que pudiera comparársele como tejedora de hamacas, de zurrones y de cinturones. El hermano mayor detestaba a su cuñada pero no llegó a deshacer el matrimonio. Las mujeres-perezoso, concluye el mito, son las mejores tejedoras y las mejores esposas. El mito waiwai citado más arriba afirma que en un principio sólo los indios y el perezoso *Cholœpus* sabían fabricar ropas de fibras.

Basta sin duda con saber que los dos animales se oponen doblemente desde el punto de vista de la avidez y de la retención, del carácter oral y del carácter anal, admitiendo como consecuencia que si el primero está asociado a una de las dos grandes artes de la civilización, el segundo lo estará necesariamente a la otra. Pero la asociación del perezoso con el tejido se justifica más directamente.

Suspendido de una rama con la cabeza hacia abajo —posición habitual en él—, el perezoso se parece a una hamaca. El mito mundurucú resumido en la página anterior hace del perezoso el avatar de un hombre tumbado en su hamaca que poco a poco va confundiéndose con él. El mito de Poronominaré dice que una hamaca transformada en animal fue el primer perezoso.

Podemos ir todavía más lejos en la interpretación. Un mito warrau (catalogado M_{327} en *De la miel a las cenizas*) opone las dos esposas de un indio: una, buena tejedora pero estéril; la otra, fecunda pero negada para cualquier oficio. Estéril, buena trabajadora, la primera está totalmente del lado de la cultura; la segunda, por razones contrarias, está totalmente del lado de la naturaleza. Ahora bien, los indios sudamericanos conceden un valor social y moral al control de las funciones de eliminación. En ciertos grupos se ha observado que los hombres se provocan el vómito al despertar para expulsar el alimento que durante la noche ha quedado en el estómago; prácticamente en toda América del Sur, el indio prefiere retardar la evacuación de los intestinos hasta la caída de la noche: «Sabe controlar más que el hombre blanco sus necesidades naturales y parece respetar la misma

máxima que un indio de San Carlos me ha formulado en un español aproximado: "Quien caga de mañana es guloso"». Ceder a la naturaleza es mostrarse un mal miembro de la sociedad.

Por su esterilidad, la hábil obrera del mito warrau traspone en el registro de las funciones reproductoras la retención. Y es virtuoso que los hombres demuestren que son capaces de ella por lo que a funciones de eliminación se refiere. Desde este punto de vista, el perezoso, poco comedor que excreta a largos intervalos y siempre en el mismo lugar, aparece como un animal naturalmente bien educado que puede servir a los indios de modelo cultural. No es sorprendente pues que éstos le atribuyan una competencia particular en materia de tejido, la más compleja y más refinada de las grandes artes de la civilización, y que sociedades con un nivel técnico rudimentario han sabido llevar a un alto grado de perfección.

Capítulo 8

En busca de zoemas. El oso hormiguero, variante combinatoria del perezoso. Los enanos rojos sin ano o sin boca. Ardilla, cuchumbé, coendú, zarigüeya. Teoría de la fauna arborícola.

El perezoso, como he dicho, padece una mala regulación térmica. El género *Bradypus*, para el cual se dispone de medidas precisas, tiene una temperatura media de 32° que desciende hasta los 20° cuando la temperatura ambiente es de 10° a 15°: el animal cae entonces en un estado de sopor. Su temperatura se eleva a 40° para una temperatura ambiente de 30° a 40° y padece hipertermia. Esta fisiología particular limita el hábitat del perezoso a las regiones ecuatoriales y tropicales del Nuevo Mundo, donde la temperatura varía poco.

No esperemos por tanto encontrar el perezoso en América del Norte. Suponiendo que los mitos sudamericanos consagrados a este animal o que le conceden un lugar importante tengan su equivalente en el otro hemisferio, se tratará de descubrir bajo qué aspecto.

Hay una certeza que nos va a guiar en este trabajo, pues sabemos que el pensamiento mítico no está de ningún modo desarmado ante situaciones de este género. En vastos territorios donde la geología, el clima, la fauna y la flora difieren, sabe preservar, volver a encontrar lo que en *El hombre desnudo* denominaba «zoemas» —especies animales provistas de una función semántica—, que permiten mantener constante la forma de sus operaciones. Los pueblos que, por migraciones sucesivas, han ocupado las dos Américas se han esforzado consciente o inconscientemente por descubrir especies, géneros o familias que presentaran alguna analogía con las que habían conocido en otros climas; o bien, en caso de no encontrarlas, han intentado descubrir seres que sustituyeran a los no hallados en el nuevo medio, sin cambiar las relaciones que prevalecían entre los antiguos términos.

En las regiones cálidas de América del Sur, el pensamiento mítico ha valorizado al perezoso, impresionado sin duda por una fisiología y una etología muy especiales, pero también por el modo de aparearse de estos animales, en posición ventral y durante varias horas, y por

tanto fácilmente observable: posición muy rara entre los mamíferos salvajes, lo cual conduce a atribuir al perezoso una cierta dosis de humanidad. Pero incluso en América del Sur, existen otros animales que pueden ser destinados a desempeñar la misma función semántica que el perezoso. Respecto a éste, esos animales hacen entonces el papel de variantes combinatorias.

Este es el caso del o, más bien, de los osos hormigueros. El nombre abarca varios géneros que, como el perezoso, pertenecen al orden de los Desdentados, suborden de los Xenartres, que se distinguen asimismo por su relativo tamaño y por el número de dedos. El gran oso hormiguero, *Myrmecophaga jubata,* es un animal de la sabana. Los pequeños hormigueros *Tamandua tetradactyla* y *Cyclopes dorsalis* son forestales y arborícolas. A menudo se duda acerca del género evocado en tal o cual mito. Las lenguas amerindias tienen a veces nombres diferentes para cada uno de ellos; o bien los distinguen con su sufijo. Goeje ha señalado que en caribe «el nombre de oso hormiguero, *wariše* o *walime,* parece emparentado al de perezoso de dos dedos *walekole*». Lo está también con el nombre del tapir; volveremos a él cuando hablemos de este animal (*infra*: 152). Los suyas, miembros de la familia lingüística ge, que no comen perezoso porque, según dicen, sabe fingir la muerte, y que, como los arawak de la Guayana, lo consideran un animal de mal augurio, le llaman «el malo» o «el vil hormiguero». Los barasanas del Uaupés, de lengua tukano, explican el origen del oso hormiguero de la misma manera que los shuar explican el del perezoso: es un antiguo hombre transformado en animal por haberse embriagado de tabaco. Los arawak de la Guayana afirman por su lado que los dos indios que se atrevieron a probar la primera cerveza de mandioca —aun cuando la divinidad les había puesto en guardia contra su fuerza— se transformaron uno en perezoso de tres dedos, y el otro en perezoso de dos dedos. Según algunos mitos amazónicos, adornos de perezoso o de oso hormiguero, según las versiones, en las uñas, dan a los chamanes el poder de trasladarse de lugar y de provocar la lluvia y las tormentas.

Los naturalistas señalan que el pequeño hormiguero *Cyclopes didactylus* tiene algunos rasgos comunes con el perezoso: baja temperatura corporal, extrema lentitud de movimientos. Como viene atestiguado por la observación en el caso del perezoso, los mitos afirman que el oso hormiguero tiene dificultad para defecar o en todo caso lo pretende. Esta creencia podría tener también un fundamento empírico: «Los excrementos [del oso hormiguero] tienen un olor y un aspecto característicos. Están siempre rodeados de una envoltura resistente e impermeable que se parece al moco y mantiene las materias fecales con forma, incluso cuando el animal las deposita en el agua, lo cual sucede a menudo». El mismo observador prosigue: «Si, tanto en el oso hormiguero como en otros Xenartres como el perezoso, la materia fecal se acumula en abundancia antes de ser evacuada, po-

dría suceder que este recubrimiento evitara la absorción de los productos descompuestos, liberados por los restos no digeridos de un régimen alimenticio rico en proteínas».

Al margen de esta hipótesis científica, no hay duda de que los mitos ven en una defecación difícil o espaciada un rasgo común a los dos animales: al igual que el perezoso, se considera que el oso hormiguero no tiene ano, razón por la cual sólo puede alimentarse de pequeños insectos. Según otros mitos, el oso hormiguero no tendría necesidad de ano a causa de su pequeña boca; otros aun afirman que su cabeza y su trasero no se distinguen, de tal manera que nunca se sabe si el animal se presenta de frente o de espaldas. Con la misma idea, los caingang-coroado creen que el oso hormiguero, obstruido por un demiurgo, es un animal inacabado. La creencia de los tacanas de que el trasero de los osos hormigueros emite un mal olor fortificante para los hechiceros no carece tampoco de una base empírica: según el naturalista ya citado, «un olor característico, semejante al de la orina, es tan fuerte que cuando uno se ha familiarizado con él lo reconoce en la selva». Los makiritarés lo mencionan en sus relatos.

Los tacanas consideran al perezoso y al pequeño hormiguero como poderosos hechiceros. Por lo que al oso hormiguero se refiere, esta opinión se extiende desde la Amazonia hasta el sur de Brasil. El pequeño hormiguero hablaba antaño todas las lenguas; a los caingang-coroado les enseñó sus cantos y sus danzas, pero ha envejecido de tal modo que ha perdido el uso de la palabra. Recordemos que los tacanas, los jíbaros, los ipurinas, consideran al perezoso el antepasado de la humanidad. Los caingang-coroado afirman lo mismo del pequeño hormiguero; por esta razón se prohíben matarlo. En cambio, entre los guaraníes de Paraguay la carne de oso hormiguero era la única permitida a las jóvenes indispuestas, y a las parturientas hasta que el cordón umbilical de su bebé hubiera caído. Prohibición en un caso, prescripción en el otro, pero que descansan en creencias muy parecidas: los guaraníes justifican la prescripción con la teoría de que la carne del hormiguero resume en ella todas las carnes. Extracto de la creación, desde el Chaco hasta Amazonia se considera que el oso hormiguero es siempre hembra o, más exactamente, que tiene un solo sexo capaz de reproducir por partenogénesis: «Vivirás sin mujer», le dice el demiurgo de los tacana, «y engendrarás hijos que tú darás a luz».

* * *

El ejemplo del oso hormiguero basta para demostrar que incluso en el mismo lugar, los animales escogidos para desempeñar una función semántica pueden o bien ir acompañados o bien ser sustituidos por otros que les sirven de dobles o les hagan sencillamente eco. Pero en América del Norte no hay más osos hormigueros que perezosos.

Después de habernos enfrentado a medios tan diferentes ¿cómo conviene proceder para saber si en el hemisferio boreal del Nuevo Mundo existen mitos homólogos de los que, en el hemisferio austral, conceden el primer lugar al perezoso?

Examinemos nuevamente esos mitos, en especial los de los tacanas, donde el papel cosmológico destinado al perezoso resalta más claramente. Estos mitos, recordémoslo, hacen hincapié en ciertas exigencias del perezoso. Debe poder bajar tranquilamente al suelo para hacer sus necesidades. Si granujas malintencionados le obligan a soltar sus excrementos desde lo alto de un árbol o a que él mismo se deje caer, el animal o sus excrementos herirán el suelo como un cometa, la tierra se abrirá bajo el impacto y de este abismo surgirán o bien llamas o una inundación que destruirán la humanidad. O bien la tierra basculará y los hombres-sol, Idsetti-deha, habitantes del mundo inferior, vendrán a ocupar la superficie y los humanos les sustituirán en el mundo de abajo. Hay una versión que insiste en esta última consecuencia. Cuando el incendio cesó, otra humanidad emergió de las profundidades de la tierra; más pequeños que los hombres actuales, estos seres son sin embargo sus antepasados (*supra*: 85-86).

Hay otros mitos que nos explican la naturaleza de estos Idsetti-deha. Hablan de un indio que a consecuencia de acontecimientos diferentes según las versiones, se introdujo en una madriguera de tatú y volvió a salir en el otro mundo. Allí vivían los Idsetti-deha, pueblo de enanos sin ano que se alimentaban del olor de los manjares, según unos, o básicamente de agua según otros. Para estos pequeños seres, las avispas eran indios hostiles y las liebres, jaguares. El visitante les libró de estos enemigos, pero, cuando los Idsetti-deha le veían defecar, experimentaban una profunda repugnancia. Despidieron al hombre que volvió a la superficie de la Tierra guiado por el tatú.[1]

De este modo, los mitos asocian triplemente el perezoso y un pueblo de enanos sin ano. En cierto sentido, él es uno de ellos, ya presente sobre la Tierra en la época en que una primera humanidad de la que formaba parte se alimentaba de aire como él. Además, al igual que los Idsetti-deha, el perezoso no tiene ano. Finalmente, el perezoso provocó la desaparición de la primera humanidad y su sustitución por los Idsetti-deha, de la cual acabamos de ver que, fuera de la talla, no difería demasiado.

En sus mitos, los jíbaros asocian también el perezoso y seres sobrenaturales enanos y ctónicos: los nunkui, espíritus de los huertos, son de talla pequeña y viven bajo tierra. Con la apariencia del pere-

1. Los tehuelches del sudoeste de Argentina creen también en un «pueblo del sol» carente de ano. Pero, más lógicamente, lo domicilian en el cielo y no en el mundo subterráneo. La comparación con los «hombres-sol» tacanas es interesante porque los tehuelches pertenecen a la familia lingüística chon, clasificada por diversos autores con el tacana y el mataco en un conjunto llamado macro-panoan.

zoso hembra Uyush, uno de estos espíritus (o éste representándolos a todos; en jíbaro, nunkui es ora un nombre individual ora un nombre colectivo) proporcionó a los humanos las plantas cultivadas por mediación de una niña, especie de enana, llamada también Uyush. Maltratada por los niños de la aldea como el perezoso tacana, volvió finalmente a su morada subterránea. La simetría que observamos entre los mitos tacanas y jíbaros se mantiene hasta el final. Según los tacanas, la primera humanidad, desconocedora aún de las plantas cultivadas, se alimentaba de aire; para los jíbaros, fue al perder las plantas cultivadas que los antepasados de la humanidad actual adquirieron, por decirlo así, los gases intestinales (*supra*: 87), que son lo contrario de un alimento, pero que están hechos también de aire.

El motivo de los enanos sin ano, habitantes del mundo subterráneo, lo volvemos a encontrar desde la cuenca del Xingú hasta América central, pasando por la Amazonia septentrional; así, en el nordeste del Perú, entre los yaguas, entre los catíos de Colombia y los capayas de Ecuador, que privan de orificios anatómicos a todos sus espíritus sobrenaturales; en el Brasil, entre los tukunas; en Venezuela, entre los yupas y los sanemas.

Los tukunas hablan de un pueblo de enanos, habitantes del mundo subterráneo, que se alimentaban del olor de las comidas. Un indio se casó con una de sus mujeres. Ella quiso comer como su marido, pero el alimento sólido le causaba dolores espantosos. El indio le hizo un ano con su cuchillo. Ella pudo defecar pero murió poco después.

En un mito muy cercano al de los tacanas (*supra*: 98), los yupas cuentan que el único superviviente de una banda de indios encerrados en una cueva consiguió escapar por una hendidura. Al otro lado se encontraba el país de los pipintus, enanos sin ano, que se alimentaban de humo. Tenían largas barbas pero no tenían cabellos porque todos los desperdicios de los humanos que vivían encima de ellos les caían sobre la cabeza. Para consumir alimento sólido, lo colocaban sobre su nuca y dejaban que se deslizara por su espalda. Suplicaron a su visitante que les hiciera un ano semejante al suyo. El hombre trató de operarlos pero los pacientes morían uno tras otro: no sólo no tenían ano, sino que además carecían de intestinos, y el alimento sólido destruía su interior.

Los sanemas, habitantes de Venezuela como los yupas, describen prácticamente en los mismos términos el pueblo que ellos denominan Oneitib. Sin embargo, estos enanos dotados de una conformación idéntica a la de los pipintus ingieren la carne cruda sin masticarla: privados como ellos de intestinos, son vacíos por dentro en lugar de llenos, lo que les mantiene perpetuamente hambrientos. Hemos de señalar que el héroe del mito yupa explica a sus pequeños hospederos que viene de la «cueva de los muertos», la que estaba destinada a osario y donde todos sus compañeros murieron al ir a depositar un cadáver. Ahora bien, los jíbaros atribuyen a las almas de los muer-

tos la misma hambre insaciable que los sanemas atribuyen a los enanos. El único alimento que toman las almas humanas son las almas de los pájaros, peces y cuadrúpedos que los indios mataron y comieron cuando estaban vivos y que ya no son más que aire.

* * *

Aunque América del Norte carezca de los animales que encontramos en las regiones cálidas de América del Sur, los enanos míticos gozan allí, por el contrario, de una popularidad todavía mayor. Los apaches lipan les atribuyen rasgos anatómicos semejantes a los descritos en los mitos sudamericanos: cuando no carecen de ano, lo tienen del tamaño de una cabeza de alfiler, tan pequeño que sus poseedores no pueden defecar y se alimentan del vapor de los platos. Para los apaches, estos enanos son seres mal acabados como los osos hormigueros sudamericanos; emergieron del mundo inferior sin que el demiurgo tuviera tiempo de terminarlos.

En la costa norte del Pacífico, los mismos enanos sufren una transformación *abajo* → *arriba* que deja intacta su función semántica: sin boca o con una boca minúscula, a veces también sin ojos, mudos, obligados a alimentarse de gusanos blancos, de pequeñísimos mariscos o del olor de las comidas. En el centro del continente, los omahas y los poncas llevan aún más lejos la transformación. Atribuyen a los enanos el poder de herir a sus enemigos por debajo de la piel, dejando a ésta intacta. De no-perforados, los enanos se convierten pues en no-perforadores. Los arapajos los describen como caníbales con voz de niño. Les atribuyen también la costumbre de dejar su corazón enganchado a su vivienda cuando salen de ella, y la de invertir el sentido de las palabras: para ellos, «pesado» significa «ligero» y al revés. Estas transformaciones coinciden totalmente con la noción más general de «mundo al revés» que los enanos ilustran de diversos modos. El último estado de la transformación entre los wyandot, emparentados con los iroqueses por la lengua y antaño habitantes del valle de Saint-Laurent (pero se la sigue mucho más allá, hasta media América): los enanos carecen de codo articulado; sólo pueden doblar el brazo a nivel del hombro y de la muñeca.

Se trata de saber entonces si, tanto en América del Norte como en América del Sur, el pueblo de los enanos mantiene una relación privilegiada con ciertos animales y, en caso afirmativo, con cuáles. Si la respuesta es positiva, los animales de los dos hemisferios, aun diferentes entre sí, tendrán el mismo valor por el hecho de que tanto en un lado como en otro se asimilan a los enanos. En tal caso podremos conocer las verdaderas dimensiones de un campo semántico del cual los materiales sudamericanos no nos han dejado ver, hasta el presente, más que una parte.

Una respuesta se presenta inmediatamente con relación al animal con el que hemos iniciado nuestro trabajo, el único entre todos los considerados hasta el momento que se halla presente en los dos hemisferios. Los mohegan-pequot, que son algonkinos orientales, denominan a los enanos orientales *mαkia'wis*, palabra cuyo sentido propio podría ser «niño», pero que designa también al chotacabras. Existen otras locuciones tomadas de los algonkinos orientales que asimilan igualmente los chotacabras a seres sobrenaturales de muy pequeño tamaño: así ocurre entre los mohegan y en la costa oriental de América del Norte desde los wanabakis hasta los delawares, «Zapato», o «Mocasín del chotacabras» para la Orquidácea del género *Cypripedium* llamada en inglés *Lady Slipper*, en francés «Sabot de Vénus» («Zueco de Venus») o «Sabot de la Vierge» («Zueco de la Virgen»). La creencia en enanos que se aparecen en los lagos, la montaña o la selva existe entre todos los algonkinos orientales y también entre los creek, los cherokee, los iroqueses. Ya he señalado (*supra*: 70) que los apaches identifican los espíritus de la montaña con chotacabras.

Veamos ahora los enanos bajo aspectos que les acercan a otros animales. Los cœur d'alêne, indios de lengua salish que viven en el actual Estado de Idaho, «creen en una raza de enanos que viven en plena selva en árboles por los que trepan y de los cuales descienden con suma rapidez. Se han observado sus movimientos, tanto si suben como si bajan, van siempre con la cabeza por delante. Tienen el aspecto de seres humanos pero mucho más pequeños. Parecen totalmente rojos, y la mayor parte de la gente piensa que van vestidos de rojo. Llevan sobre la espalda a sus bebés fajados, con la cabeza hacia abajo. La gente que se acerca a ellos cae desvanecida. A veces, al volver en sí, se descubren apoyados a un árbol con la cabeza hacia abajo y los pies al aire. A veces también les falta alguna pieza de vestir que encuentran colgadas en las altas ramas de los árboles. A estos enanos les gusta jugar malas pasadas [...], pero no son ladrones, y no matan ni hieren jamás a nadie».

«Otra raza de enanos, a menudo llamados con el mismo nombre, difiere por el aspecto y el comportamiento. Tienen la estatura de niños, viven en los acantilados y otros lugares rocosos en lo alto de las montañas. En otro tiempo abundaban en distintos puntos del país de los cœur d'alêne y de los nez-percé. Sus vestidos son de pieles de ardilla, tienen arcos pequeños y flechas acordes con ellos. Cuando ven a los indios, con frecuencia les lanzan gritos a fin de confundirles [...].»

Este texto nos retendrá por dos razones.

En primer lugar, insiste en la coloración de los enanos, que son rojos o van vestidos de rojo. Esta mención de un color especial, propio de los enanos, la encontramos en diversos puntos de un vasto territorio que va desde Bolivia oriental y de Brasil central hasta Canadá. Según los tacanas, los Idsetti-deha, enanos del mundo inferior,

tienen los cabellos rojos. Sobre algunos de ellos recae la responsabilidad de sostener el mundo que se desplomaría si sus cabellos blanquearan. Recordemos que los yaguas asignan el mismo papel cósmico a dos perezosos nacidos de la sangre menstrual, relacionada a su vez con el color rojo. La cosmología de los tapirapés de la cuenca del Araguaya deja un espacio para las criaturas del Trueno, los Topü. Son enanos velludos, tocados con plumas rojas de papagayo, que surcan el cielo durante la tempestad. Hieren a los indios en el estómago con flores rojas, ardientes como flechas inflamadas. En un mito de los warraus del delta del Orinoco, parecido al del héroe Poronominaré (*supra*: 87), vemos aparecer demonios que tienen una mancha roja en lugar de ano y trepan a los árboles con la cabeza hacia abajo. Cuando se excava profundamente en la tierra, cuenta un arawak de la Guayana, se llega a un mundo habitado por enanos con los cabellos rojos. Sus mujeres no pueden dar a luz, hay que abrirles el vientre para extraer al hijo; y a continuación se las vuelve a coser.

Volvamos a América del Norte. Los apaches lipan hablan de un pueblo de enanos de constitución normal fuera de su pequeña estatura, pero cuyo ano es rojo. Completamente rojos o vestidos de rojo son, como hemos visto más arriba, los enanos de los cœur d'alêne.

Segundo punto: los enanos de los cœur d'alêne se distinguen sobre todo porque descienden de los árboles con la cabeza por delante, porque llevan a sus bebés con la cabeza hacia abajo y porque colocan a sus víctimas inconscientes en la misma posición. Existe asimismo un mito, procedente también del oeste canadiense, que concede a la ardilla un papel salvador a causa de su aptitud para descender de los árboles con la cabeza hacia abajo; y según los cœur d'alêne, los enanos llevan vestidos de piel de ardilla. Quizá tenga pues algún significado el hecho de que, en un mito wyandot, el indio que obtiene de una enana sobrenatural poderes de caza milagrosa sólo haya sido capaz hasta ese momento de matar ardillas y otra caza menor. En un mito iroqués, un niño encuentra el pueblo de los enanos también con motivo de una caza de ardilla. La caza más modesta para los humanos, al alcance de un niño, la ardilla es en cambio la caza mayor que los enanos se atreven a atacar. La ardilla desempeña pues aquí el papel de término mediador entre las dos razas; traban relaciones *sub specie sciurorum*. Es pues real que las ardillas tienen un lugar importante en las creencias de los indios de América del Norte. Anunciadoras de la muerte cercana, antiguos monstruos caníbales que se divierten aún aterrorizando a los transeúntes, a veces desempeñan el papel de portadores de buena suerte o de héroes de comedia. Hagamos en este contexto un lugar especial a los iroqueses. Ven en la ardilla un temible demonio, compañero de los Truenos, los cuales se alimentan del olor de las comidas. Trasladado al mundo de arriba, nuevamente se impone la aproximación entre la ardilla y el pueblo sin-ano.

* * *

Todos esos rasgos conducen o llevan a animales sudamericanos. En primer lugar, los Esciúridos, también presentes en el hemisferio austral. Una especie del género *Sciurus* llamado *coatipuru, acutipuru* en Amazonia, *serelepé* o *caxinguelé* en Brasil central y meridional, es objeto de numerosas supersticiones. Por otro lado, en lengua tupí, el sufijo *-puru* sirve para formar el nombre de plantas o de animales que llevan buena suerte. En el caso considerado, denota un animal que produce el sueño a los niños y conduce las almas de los muertos hacia el más allá. Si provoca la admiración de los indios es porque, según se dice, es uno de los pocos animales que saben descender de los árboles con la cabeza hacia abajo. La piel de varios Esciúridos tira a rojo. ¿Explica esto la razón por la cual los enanos lucen habitualmente este color? No se puede afirmar con seguridad. Sin declararnos partidarios de la teoría simplista hoy de moda según la cual las creencias religiosas tendrían su origen en el uso de alucinógenos, no podríamos descartar que los hombres hubieran aprovechado esas experiencias para enriquecer con imágenes sensibles la representación que se hacían de mundos sobrenaturales. Varias plantas alucinógenas, algunas de las cuales se utilizan en las dos Américas, provocan sensaciones vivamente coloreadas. Como ejemplo, citaremos las semillas de *Sophora secundiflora* —que se consumen, no obstante, en una sola región de América del Norte—, que lo harían ver todo en rojo.

En América del Sur, las ardillas no son las únicas que practican una gimnasia sorprendente. «Cuando el perezoso *Cholœpus* quiere descender a lo largo de un tronco o de una rama, se da la vuelta y avanza con la cabeza por delante sin pegar el cuerpo al tronco, a diferencia del perezoso de tres dedos, que desciende con la cola hacia abajo agarrándose o dejándose deslizar.» Un Prociónido de los trópicos, el cuchumbé, jupará en el Brasil *(Potos flavus)*, desciende de los árboles con la cabeza primero. Los indios urubú tienen miedo de él: «Dicen que si un cuchumbé llegara a defecar encima de vosotros mientras dormís en la selva, moriríais». También los indios hixkaryanas ven en él un anunciador de muerte cercana, papel que en el oeste canadiense corresponde a la ardilla. Para los campas de Bolivia oriental, Yaanaite, espíritu temible, tiene el aspecto de un cuchumbé. Es un homicida, un caníbal. Algunos informadores afirman que come por la cola (en correspondencia, pues, con el oso hormiguero, del que se supone que excreta por la boca y copula con el hocico). Sin embargo, los campas están de acuerdo en denominar al cuchumbé «Hijo de Dios» y afirman que es el «hermano de madre» de un ave sagrada, desgraciadamente no identificada. El cuchumbé parece pues impregnado con la misma ambigüedad que caracteriza a la ardilla en América

del Norte. Los makiritarés de la Guayana le atribuyen un papel positivo: fue a robar la primera mandioca al cielo para dársela a los humanos.

Los campesinos brasileños temen al cuchumbé, pero por otra razón: «Creen que los cuchumbés son sodomitas. Antes de ponerse a dormir en la selva, un hombre hará bien en meterse un tapón allá donde sea preciso para protegerse». Así, el cuchumbé se comporta o bien como perforado (defecando, comiendo por la cola), o bien como perforador.

Perforador también se revela otro diminuto animal, el coendú, de la familia de los roedores. Tiene el cuerpo erizado de púas que se cree que puede tirar como flechas. Posiblemente sea este animal —diferente del puerco espín norteamericano, otro roedor, pero miembro también de la familia de los Eretizóntidos— el que los campas hacen aparecer en un mito. Cuando el cielo y la Tierra estaban cerca uno de otra, Pává, el Sol, que vivía sobre la Tierra, decidió subir al cielo mediante una liana que unía ambos mundos. Algunos de sus compañeros no quisieron imitarle y se convirtieron en animales. Otros le siguieron, perseguidos por tres guerreros feroces: Soroni, el perezoso; Kosami, la avispa, y Tontori que —por la razón indicada más arriba— parece ser el coendú. El Sol cortó la liana justo a tiempo y los tres guerreros cayeron sobre la Tierra: Soroni, en la posición característica del perezoso; Kosami, transformado en avispa; Tontori, erizado con sus flechas, tal como se le conoce actualmente. Los campas tienen un temperamento belicoso precisamente porque estos guerreros existieron en otro tiempo. Una versión atribuye el fracaso de los perseguidores al hecho de que el perezoso se puso en marcha con demasiada lentitud y que el puerco espín perdió tiempo en juntar y llevarse sus flechas. En Venezuela, los yarurós tienen un mito muy parecido cuyos protagonistas son los monos aulladores, los *toninos* (pequeños Cetáceos) y los caimanes.

He querido citar estos mitos, sin relación directa con nuestras consideraciones presentes, teniendo en cuenta el lugar que los campas ocupan en este libro, y porque los mitos en cuestión tienen paralelos sorprendentes en el oeste del Canadá (véase *El hombre desnudo*). A partir de ahora iré esbozando progresivamente algunas relaciones entre una mitología asentada al pie de los Andes y la que procede de la costa occidental de América del Norte, desde el sur de California hasta el Canadá.

Llegados a este punto, contentémonos con subrayar que, con el cuchumbé y el coendú, no salimos del campo semántico en que ya figuran el perezoso, cerrado y perforador, y los enanos sin ano o sin boca, y por tanto no perforados. Podemos extraer un argumento suplementario por el hecho de que dos versiones de un mismo mito, una tukuna (*supra*: 83) y la otra sikuani, que refieren un conflicto en torno al árbol con alimentos (o a su contrario, el árbol que oscurece

la tierra) oponen a una o dos ardillas ya sea el cuchumbé, ya sea el perezoso.

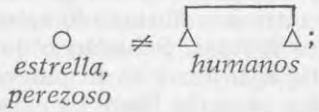
Una transformación no menos clara permite pasar del perezoso por un lado y del chotacabras por otro a un tercer animal que desempeña un papel considerable en los mitos, y al cual se dedicaron varios capítulos en *Lo crudo y lo cocido*: el marsupial llamado, en América del Sur, zarigüeya y oposum en América del Norte. Como otros pueblos sudamericanos afirman del perezoso (*supra*: 76, 79), los mundurucús refieren que las zarigüeyas eran en otro tiempo humanos. Encontramos nuevamente esta creencia en el sudeste de América del Norte donde los indios koasati atribuían a los oposums de antaño el uso del lenguaje articulado. He señalado más arriba que el pequeño oso hormiguero sustituye en algunas ocasiones al perezoso en las creencias y en los mitos. Observaba entonces que distintos pueblos sudamericanos creen que los osos hormigueros sólo tienen un sexo, capaz de reproducirse en solitario. En el sudeste de América del Norte, los creek y los cherokee afirman lo mismo del oposum.

De sus informadores aztecas, Sahagún obtuvo ideas bastante curiosas acerca de la zarigüeya. Pero no lo parecerán tanto una vez situadas en el contexto del presente libro. La carne de zarigüeya podría consumirse pero no los huesos, especialmente los de la cola. Quien comiera la cola perdería sus intestinos: se escaparían de su cuerpo. Con todo, los huesos tienen la propiedad de extraer, de evacuar las cosas bloqueadas en una cavidad. La infusión de cola de zarigüeya facilita los partos difíciles y constituye un remedio sin igual contra el estreñimiento: «Abre los pasos, los tubos, los limpia, los purifica para eliminar las obstrucciones». El capítulo dedicado a los partos vuelve a hacer hincapié en lo mismo: «En cierta ocasión un perro comió a escondidas una zarigüeya entera. Tal es la naturaleza de este animal que el perro empezó a devolverlo todo; lo expulsaba todo, excretaba sus intestinos. Del mismo modo, todo aquel que consumiera una cola entera de zarigüeya excretaría sus intestinos, lo defecaría todo. Si una mujer, tras haberse bebido una infusión de [*Montanoa tomentosa*] y de cola de zarigüeya, no consiguiese dar a luz, se hallaría en grave peligro, según opinión de la comadrona y de las viejas que la asisten».

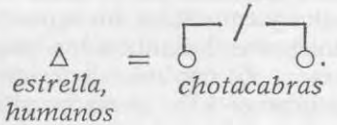
¿No quiere decir esto que la zarigüeya suscita, pero en la persona de otro, una condición simétrica e inversa de la que los indios sudamericanos atribuyen al perezoso? Para que los intestinos se salgan del cuerpo, el ano debe estar muy abierto: abertura que termina con el estreñimiento (constitucional en el perezoso) y que, transpuesta del ano a la vagina, permite un parto más fácil. Los antiguos habitantes de la región de Oaxaca representaban el dios Zarigüeya con los rasgos de un viejo. Hemos visto que los indios sudamericanos suponen una edad avanzada al perezoso. Según los caribes de la Guayana, la zarigüeya encarnaría lo que Goeje llama la cleptomanía. Estamos intentando ver en esta creencia un reflejo o un eco de la idea que los

mexicanos se hacían de la zarigüeya como animal extractor o sustractor. No nos alejamos por tanto, sino que continuamos enriqueciendo con nuevos elementos el campo semántico que nos esforzamos por delimitar y por inventariar.

Consideremos ahora las relaciones entre la zarigüeya y el chotacabras. Se deducían ya de la comparación que se hacía en *Lo crudo y lo cocido* entre los mitos ge y karajás acerca del origen de las plantas cultivadas. Según los ge, la mujer-estrella que da esas plantas a los indios se transforma en zarigüeya, o bien se asocia indirectamente a la zarigüeya en el transcurso del relato. En cambio, según los karajás, los indios reciben las plantas cultivadas de un hombre-estrella, y esta transformación: ○ → △ trae aparejada la del personaje femenino en chotacabras (*supra*: 47). Los mitos sobre el marido humano de una mujer-estrella y los que se refieren al marido humano de una mujer-perezoso tienen una misma estructura:



y el mito karajá que acabamos de citar presenta la estructura simétrica:



Sabemos ya que el perezoso es comparable a un cometa o a una estrella (*supra*: 86-87). La transformación que acabamos de exponer lo confirma. Por otra parte, el marido-estrella del mito karajá, al principio un viejo repugnante, se transforma en un hermoso joven como, en el mito de Poronominaré, la ardilla *acutipuru*, con ayuda de la cual el héroe descendió del cielo. En todos esos mitos, hemos encontrado pues varios personajes estelares en relación de transformación, donde cada uno lleva a animales entre los cuales hemos establecido de forma independiente relaciones de transformación.

Señalemos finalmente que si el pequeño oso hormiguero puede servir de variante combinatoria al perezoso, la zarigüeya se oculta a veces tras un mustélido, la irara *(Tayra barbara)*, que desempeña con respecto a él la misma función. Como el pequeño oso hormiguero, la irara es una comedora de miel; el pueblo brasileño las llama a menudo por el mismo nombre, *melero*. Ahora bien, el célebre mito tupí cuya heroína se equivoca de marido y toma a uno o a varios

malos antes de escoger al bueno, da a la zarigüeya el papel de impostor principal; papel que la versión bororo del mismo mito confía a la irara.

¿Pero no es exactamente ese mito, común a las dos Américas, el que hemos encontrado en California entre los maidus y los modoc (*supra*: 65-67)? Y allí, un chotacabras tenía el papel de impostor. Por muy lejos que vayamos, no salimos de un círculo en que los mismos animales se dan la mano.

* * *

¿Qué características común a todos esos animales puede explicar su recurrencia y su asociación? Tomados en conjunto, chotacabras, perezoso, pequeño oso hormiguero, ardilla, cuchumbé, coendú, zarigüeya forman una fauna arborícola a la cual podemos añadir la irara, que no vive en los árboles, pero trepa fácilmente a ellos para apoderarse de las colmenas de abejas salvajes. Hay que añadir los monos y los ratones lavadores ensalzados por las tradiciones mesoamericanas. Según estas tradiciones, esos animales son el resultado de la transformación de un pueblo de enanos, predecesores terrestres de la humanidad actual. Acercándose a los mitos tacanas sobre el perezoso, esas tradiciones narran que aquellos enanos que escaparon a esta metamorfosis, ocurrida después de un diluvio, viven hoy bajo tierra, embadurnados o cubiertos de barro para protegerse del sol ardiente del mundo ctónico. Intentan por tanto volver a la superficie; cuando lo consigan la Tierra cambiará de posición, ellos estarán arriba y los humanos debajo. Los capayas de Ecuador comparten esos puntos de vista y afirman que esos habitantes del mundo ctónico, privados de nalgas y de ano, se alimentan del olor de las comidas. En América central se cree que esta raza primitiva carece de articulaciones, particularidad anatómica que en América del Norte los wyandot atribuyen también a sus enanos (*supra*: 100).

En suma, todos los mitos que he considerado hasta este momento constituyen, en una especie de micropanteón, una cohorte de animales que viven en los árboles, encima de los hombres por tanto y más pequeños que ellos. Esos mitos proyectan también ese micropanteón en el mundo ctónico, que es un mundo al revés: es de noche cuando en la tierra es de día, su invierno corresponde a nuestro verano. Un pueblo de enanos con frecuencia asimilados a los tatús, animales que viven en madrigueras, vive allí, debajo de los humanos, al igual que éstos viven debajo de la fauna arborícola.

Sin embargo, en ello sólo hay aún un estado de una combinatoria. En términos generales lo podemos formular del siguiente modo: *la fauna arborícola y el pueblo de los enanos están en relación con los humanos como cada uno de ellos en relación con el otro.*

Pero una vez enunciada, esta formulación exige otras dos que presentaré interrogativamente. Pues si hay una relación entre tres términos: fauna arborícola, sociedad humana, pueblo de enanos, el pensamiento mítico se preguntará a continuación: *¿Qué es lo que es a los humanos como los humanos son a los enanos?* Y: *¿Qué es lo que es a los humanos como los humanos son a la fauna arborícola?*

A la primera de las tres fórmulas corresponde claramente la idea de que el más allá ofrece una imagen reducida del mundo terrestre. Los indios del nordeste de Amazonia lo afirman: «El más allá es una réplica del mundo ordinario en miniatura [...] Allí todo es a pequeña escala, árboles arrugados y caza enana». Los indios colorado de Ecuador responden a las dos cuestiones restantes: «El Sol sube al cielo donde viven hombres más grandes que nosotros [...] Nuestro Sol desciende al mar y vuelve por debajo de la Tierra, por donde viven los enanos. Todo es más pequeño en ese mundo, por encima del cual caminamos. Por encima de nosotros existe otro mundo donde todo es más grande, los seres humanos, los árboles, absolutamente todo».

Inversamente, el mundo subterráneo puede estar poblado de animales arborícolas mayores que los humanos, de tal manera que éstos y no aquéllos representan enanos. La relación entre pueblo ctónico y humanos se convierte entonces, por lo que a grados respectivos de tamaño se refiere, en simétrica de la descrita en los mitos en que pequeños animales, avispas y liebres, son, para los enanos, indios hostiles o jaguares (*supra*: 98): «Para los wayãpis [u oyampis, indios de la Guayana francesa] el mundo es plano y posee un revés totalmente simétrico que está poblado de *wɔ'ɔ*, perezosos gigantes, verdaderos animales humanoides. Un hombre del mundo de arriba que cayera accidentalmente en el mundo de abajo sería visto por sus habitantes como un cuchumbé».

Texto esencial por dos motivos. En primer lugar, extiende hacia el norte el área donde se atribuye una naturaleza humana al perezoso. Recordemos que por esa razón los jíbaros, cazadores y reductores de cabezas, sustituían habitualmente la cabeza del perezoso por la de un enemigo humano. Los oyampis, que no cazan cabezas, invierten la situación en beneficio de los perezosos ctónicos: éstos poseen un gancho mágico con el que decapitan a sus adversarios. Un indio fue su víctima; su compañero, que se había apoderado de su alma, la utilizó contra los perezosos.

Según esos mismos indios, las afinidades humanas reconocidas al perezoso tienen una curiosa consecuencia. El mundo vegetal se halla, y perdonen la expresión, «culturalizado» para servir a las necesidades del perezoso; diversas plantas se designan por «jabón», «algodón», «tabaco», «cazabe», «banana» del perezoso *Choloepus didactylus*: «Los wayãpis creen que esos animales tienen funciones humanizadas. Precisan pues de objetos que les permitan actuar en este sentido». Los

jíbaros extraen también de la humanidad que reconocen en el perezoso consecuencias lingüísticas, pero las llevan al plano retórico. Antaño, explican, sólo la dama Perezoso Uyush poseía la mandioca. Las mujeres, que no cultivaban huertos, iban a mendigársela. Uyush ponía a prueba a las solicitantes: «¿De qué modo designáis —preguntaba— mis patas, mi pelaje, mis uñas, etcétera?» Las mujeres tenían que responder con expresiones de sentido figurado. Una necia que respondiera cada vez con la palabra adecuada sólo recibía tubérculos incomestibles.

El hecho de que sea necesario hablar cortésmente a los dioses es un tema que se repite en la mitología americana. Se lo encuentra aquí y allí desde los mayas en América central hasta Brasil oriental y el Chaco (véase *De la miel a las cenizas*). Pero la idea de que el lenguaje cortés utilice metáforas no es por cierto exclusivo de América. Sirva de prueba esta observación de Hocart en las islas Fiji: «Existe un lenguaje cortés para dirigirse a las personas notables que consiste en utilizar metáforas en lugar de los términos adecuados para designar las partes del cuerpo, las relaciones de parentesco y las acciones habituales de los nobles». En América del Norte, advertimos entre los chinooks de la baja Columbia la misma distinción entre ambos lenguajes para dirigirse no a los nobles o al vulgo, sino a los muertos o a los vivos. El lenguaje figurado, en el que las palabras tienen un sentido relativo, corresponde al mundo de los muertos; el lenguaje propio, en el que las palabras tienen un sentido absoluto, corresponde al de los vivos.

Las creencias de los oyampis en perezosos gigantes dueños del mundo ctónico tienen otro interés. Apoyan la hipótesis de que los tres universos —el de la fauna arborícola, el de la sociedad humana y el del pueblo de los enanos— se pueden cambiar mutuamente. La reciprocidad de las perspectivas que se impone al pensamiento mítico para poder constituir los tres universos en sistema cerrado hace que cada uno ofrezca su propia imagen y refleje la de los otros. Ese juego de espejos explica que en el mundo de arriba, una humanidad gigante esté en relación con los humanos como los humanos están en relación con los enanos; y que en el mundo de abajo, una fauna arborícola gigante, ella también idealmente necesaria, esté en relación con los humanos como éstos en relación con la fauna arborícola real.

Llevado por su impulso, el pensamiento mítico crea así pisos cósmicos colocados en una y otra parte del piso empírico, y de tal modo que cada nuevo piso mantiene con el piso que le precede una relación homóloga de la que ese piso mantiene con el piso situado sea por debajo o por encima de él. De ello derivan efectos de balanza, que a veces podrían tomarse contradictoriamente. Según los indios colorado, una humanidad gigante puebla el cielo. En cambio, pero siempre en América del Sur, las estrellas son para los machiguengas un pueblo de enanos incapaces de abandonar su morada celeste; mientras

que en América del Norte, los iroqueses creen que los Truenos, otro pueblo celeste, se alimentan del olor de las comidas tal como lo hacen en otra parte los enanos ctónicos sin boca o sin ano. Y las variantes de un mismo mito tacana describen a los habitantes del mundo inferior unas veces más pequeños, y otras más grandes que los humanos.

Capítulo 9

Los estratos del mundo y los problemas de vecindad. El mono aullador, símbolo de la incontinencia anal. Segunda aplicación de la fórmula canónica.

En un edificio de viviendas, el piso del apartamento de arriba es el techo del apartamento de abajo y viceversa. Lo mismo sucede en un mundo formado de pisos superpuestos: «Lo que —afirman los campas— para nosotros es tierra firme, para los seres que viven debajo de nosotros es un cielo aéreo, y el cielo aéreo constituye el suelo firme para los que habitan encima». No es de sorprender, pues, que en un universo como éste los problemas de cohabitación adquieran dimensiones cósmicas. Indios que viven en chozas a menudo rudimentarias y a ras de suelo no por eso dejan de representarse, y de modo muy realista, las molestias —como hoy se empieza a decir— que, en las asambleas de copropietarios, proporcionan un tema interminable a las reclamaciones de unos vecinos contra otros: ruidos, goteras, balcones sucios de mondaduras y de colillas...

Los mundurucús creen que un pueblo de espíritus inofensivos vive en el mundo inferior. Esos espíritus organizan partidas de pesca con veneno: «Esas partidas son siempre ruidosas, pero las de los kokeriwat tienen un carácter tan tempestuoso que desencadenan un viento violento, que en el mundo terrestre se traduce en las oleadas de frío que azotan el país mundurucú en junio, durante dos o tres días. Inversamente, las partidas de pesca de los mundurucús provocan enfriamientos en el mundo subterráneo».

Los enanos pipintus de los indios sanemas sufren aún más la presencia de humanos por encima de ellos: los desperdicios que éstos vierten les pudren la cabeza, de tal manera que ya no les crece el cabello (*supra*: 99). El motivo de la cabeza manchada con desechos que se ha vuelto calva lo encontramos también al otro extremo del Nuevo Mundo. En el noroeste de América del Norte ocupa una área de fronteras imprecisas, pues experimenta tal número de transformaciones que a menudo se duda en el momento de identificarlo. Los

mitógrafos norteamericanos le han dado un código: *anus wiper*. He analizado y tratado el motivo en *El hombre desnudo* bajo aspectos diferentes de los que ahora quiero subrayar. A través de las versiones nez-percé y kalapuya, estos mitos del «Limpia-ano» parecen pertenecer a un conjunto más vasto, del cual ya no quedan más que huellas en la región, y donde se habla de cuatro creaciones sucesivas. Al finalizar la primera, afirma la versión kalapuya, «la Tierra se dio la vuelta y los hombres de la primera edad mítica se transformaron en estrellas». Ahora bien, en América del Sur, en el Chaco, donde, como ya he señalado, los mitos tienen una clara afinidad con los del noroeste de América del Norte, el motivo de las cabezas manchadas de excrementos y el del mundo vuelto están explícitamente vinculados. Según los ayorés, antaño, el cielo y la Tierra vivían juntos en este mundo. Pero el cielo se cansó porque el estado de la Tierra no le complacía. Estaba sucia porque los humanos orinaban en ella y en la cara del cielo. Este decidió pues separarse de la Tierra y buscar un lugar donde se le tratara con consideración en lugar de hacer las necesidades encima de él. Se elevó hasta su actual emplazamiento, y la Tierra permaneció donde estaba. Por su lado, los tobas cuentan que en otro tiempo, «el mundo situado por encima de nuestras cabezas se hallaba en el lugar de la Tierra. Pero la Tierra, que estaba debajo, se disgustaba porque el pueblo celeste la ensuciaba con sus excrementos. Así pues cambió de lugar con el mundo de arriba». Pues, según los tobas, las estrellas fugaces son los excrementos de las estrellas fijas. En América del Norte, los utes ven también en las estrellas fugaces excrementos de los «sucios pequeños dioses-estrella».

En cambio, según los tacanas, los recortes de uñas y otros desechos humanos son particularmente apreciados por las almas de los muertos, por los enanos ctónicos según los iroqueses. Un informador iroqués explicaba, quizá racionalizándola, esa afición: los enanos ctónicos son buenos cazadores, pero los animales los descubren por el olor y los evitan; los enanos se bañan pues en una agua donde han hecho macerar los recortes de uñas que los humanos recogen en saquitos tirados a modo de ofrenda para ellos. De este modo toman un olor humano y pueden acercarse más a la caza. ¿Pero no puede ser también que de un modo bastante extendido en América, y en otras partes del mundo, los humanos conserven preciosamente las uñas como adornos o como talismanes? Para los pueblos amazónicos, los hechizos en uñas de perezoso o de pequeño oso hormiguero permiten a los chamanes trasladarse a grandes distancias, suscitar la lluvia o la tempestad o metamorfosearse. Por consiguiente, en este caso se verificaría también que los enanos ctónicos son a los humanos como los humanos son a la fauna arborícola y que, de una y otra parte del mundo de los humanos, el pueblo que vive bajo tierra y el de los animales que viven en los árboles son perfectamente simétricos.

* * *

Las consideraciones anteriores revelan la importancia de la fauna arborícola en las creencias y en las representaciones. Ilustra visible y tangiblemente el destino reservado a los humanos desde el momento en que imaginan otros mundos situados por encima o por debajo del suyo. Pueblan el mundo superior de divinidades cuya protección esperan; con oraciones y ofrendas intentan reconciliarse con ellos, contraer lazos de reciprocidad. Pero sucede siempre que los dioses viven arriba y los hombres abajo. Si éstos se representan a aquéllos como seres animados, el mundo de los hombres, por el hecho de que no son los únicos ocupantes del cosmos, se verá reducido al estado de alcantarilla o de vertedero para uso de los habitantes de arriba. Con su presencia, la fauna arborícola confiere una realidad a esta relación imaginaria. Tomando la palabra en su sentido etimológico, podemos afirmar que la fauna arborícola constituye una hipóstasis del pueblo de arriba, puesto que, en relación con ella, es verdad también que los humanos viven, comen, se reproducen y mueren en el piso de abajo.

Tanto desde el punto de vista lógico como moral, esta posición resulta inconfortable. De ahí la necesidad de concebir un tercer mundo: el de los enanos ctónicos con respecto a los cuales los humanos gozan de la misma superioridad vertical que la fauna arborícola con respecto a los humanos. De ahí también la extraordinaria atención concedida a las funciones de eliminación (e *ipso facto,* de ingestión) propias de esta fauna, cuyas diferentes modalidades para cada especie adquieren un valor filosófico. Los mitos las utilizan para elaborar un vocabulario y una gramática de la comunicación entre los pisos superpuestos.

Desde el principio de nuestro estudio nos hemos enfrentado a ese vocabulario y a esa gramática que nos permiten crear todo tipo de relaciones concebibles entre los humanos y los animales que viven en los árboles. Si el chotacabras emite violentos gases intestinales hasta tal punto que los mitos hacen de él un dueño de estallidos, es porque la avidez oral que le caracteriza le hace estar permanentemente demasiado lleno. Y si el perezoso, antaño irreprimible ventoseador, tiene en lo sucesivo el ano cerrado, es porque la retención anal de cuyo privilegio goza le permite controlarse. En cambio, el oso hormiguero, antaño sin ano, obligado a excretar por la boca, recibe del héroe cultural Poronominaré o de sus *alter ego* el orificio inferior del que carecía, gracias al cual, se afirma por todas partes, emite una peste con virtudes mágicas (*supra*: 96). Esa incontinencia benéfica lo coloca en correlación y en oposición con otro animal arborícola, el mono aullador, del cual hablaremos enseguida. Igualmente arborícolas, los murciélagos ilustran una tercera forma de incontinencia:

según los barasanas de lengua tukano que viven en la cuenca del Uaupés, padecen diarreas desde que comieron el cadáver putrefacto de la Luna, y deben suspenderse con la cabeza hacia abajo para impedir que su cuerpo se vacíe.[1]

Recordemos que un mito takana subraya la diferencia entre las distintas maneras de defecar del mono aullador y del perezoso. Uno suelta continuamente sus excrementos desde lo alto de los árboles, el otro se ve obligado a descender a tierra cuando precisa hacer sus necesidades.

Se denomina comúnmente mono aullador (en Brasil *bugío, guariba, barbado*) a varias especies del género *Alouatta*, nombre científico derivado del caribe *arawata*, que sirve para formar el nombre de plantas o de animales totalmente rojos, entre los cuales hay una oruga venenosa, un colibrí, una abeja... Sin embargo, no todas las especies de monos aulladores tienen un pelaje rojizo; algunos son negros, e incluso los machos y las hembras de una misma especie pueden ser de colores diferentes. La característica anatómica distintiva del género es un hueso hioides en forma de cubilete. Los mitos lo interpretan como un saco, un depósito, o como un gran hueso (de fruto) o un utensilio de cocina que el animal hubiera tragado. Ese hueso vacío hace de caja de resonancia. Amplifica los gritos de los animales, que se oyen a una distancia tanto mayor cuanto que los monos aulladores viven en bandadas y se entregan juntos a sus ejercicios vocales.

En general, los mitos dan a los monos aulladores una connotación peyorativa, cuando no siniestra. Para los tacanas, están atormentados a causa de su gaznate apestoso. Su grito, se afirma en la Guayana, es aterrador. Según los yaruros, los monos aulladores descienden de indios transformados en esos animales durante el gran diluvio. Los arawak de la Guayana cuentan que el mono aullador rojo trepó a un árbol para escapar a una inundación; el terror le arrancó los gritos que desde entonces lanza. Y también trepando a un árbol para escapar a la subida de las aguas, en la isla donde ha buscado refugio, una mujer embarazada de Poronominaré se transforma en mono aullador con sólo la piel y los huesos. Se la salva a su pesar haciéndola caer a pedradas. Más tarde, correrá las más dramáticas aventuras en la isla «del guaribá» donde se enfrentará al espíritu del mal y tendrá los altercados ya referidos (*supra*: 87) con el perezoso.

En casi toda América del Sur se cree que los monos aulladores son antiguos caníbales o que lo son aún. Entre ellos y los humanos reina una hostilidad permanente. Todos los intentos de unión entre un indio y una mujer-mona resultaron un fracaso; desde entonces, las dos razas están definitivamente separadas. Conocemos numerosas

1. Es divertido observar que los aborígenes de Queensland, en Australia, tienen la teoría opuesta. Según ellos, los murciélagos no tienen ano y deben excretar por la boca.

versiones de este mito. La de los mundurucús ofrece un interesante paralelismo con un episodio de la génesis jíbara. Los mundurucús cuentan que la mujer-mona fue abandonada por su marido estando embarazada. Más tarde, se unió con su hijo. De ese incesto descienden todos los monos aulladores actuales. El hijo era humano por su padre, simiesco por su madre, pero debido a la separación de los consortes después del incesto, ese ser mixto retrocedió a la animalidad; la raza de los hombres y la de los monos, que hubieran podido

FIG. 6. El mono aullador negro *Alouatta* (antiguamente *Mycetes*) *niger* (según BREHM, 1890, vol. I, pág. 205).

fundirse, empezaron de nuevo a divergir. Recordemos ahora un pasaje del mito jíbaro. Mika, encarnación de la alfarería, abandonada por su marido, el perezoso, comete incesto con su hijo. Sus descendientes serán los primeros indios cazadores reductores de cabezas (*supra*: 75). En el primer caso se trata de una separación entre la familia humana y una familia animal, que en lo sucesivo formarán géneros irreductibles; y en el segundo caso, hay una división interna de la familia humana en grupos hostiles y que se hacen la guerra.

Los mitos ponen pues a los humanos a mayor distancia de los monos aulladores que de los perezosos, con los que mantienen una afinidad: aunque sean enemigos, no por ello dejan de ser hombres... Algunos mitos hablan sin duda de la fracasada unión de un indio y de una mujer-perezoso (*supra*: 91), pero la atmósfera no es la misma. Mientras que un hombre, emisario de su especie, se enfrenta a la nación de los monos constituida en colectividad de aliados, las intrigas entre humanos y perezoso son clandestinas o al menos de orden privado: se desarrollan dentro de un triángulo clásico formado por dos amantes, más, según los casos, un hermano, una madre, un pretendiente rechazado. A diferencia de los monos aulladores que se encuentran viviendo en sociedad, el perezoso está efectivamente solitario.

* * *

Como ya lo sugería el mito tacana, donde se da un diálogo entre un perezoso y monos aulladores, las dos especies se oponen básicamente por sus respectivas maneras de defecar. El mono aullador es, por varias razones, un productor de porquerías. En primer lugar metafóricamente, pues el pensamiento mítico hace de lo estridente una expresión figurada de la podredumbre (véase *De la miel a las cenizas*). El mono aúlla mañana y noche, sobre todo cuando va a cambiar el tiempo: *Guariba na serra, chuva na terra,* «el mono en la sierra (sus alaridos), la lluvia en la tierra» afirma un dicho campesino, en consonancia con los bororos, para quienes los guaribás son espíritus de la lluvia, y también con los indios de la Guayana: éstos creen que los espíritus monos aulladores, que viven en los ríos, suben a su superficie cuando llueve. Según el testimonio de los naturalistas, es también un descenso de la temperatura lo que incita al perezoso a defecar (*supra*: 89). Animales barométricos, el perezoso traiciona esa naturaleza excretando, y en cuanto al mono, aúlla, pero con un gaznate «apestoso».

Ese calificativo aplicado al mono aullador restituye el sentido literal. Es en realidad un animal incontinente que excreta mucho, con frecuencia y en cualquier ocasión. Yo mismo alimenté durante algún tiempo un mono guaribá que dejaba en libertad (que por otra parte le fue fatal: un cazador lo mató). Con la precisión de un reloj, volvía tres veces al día para compartir nuestras comidas. Pero si, en otras ocasiones, mis compañeros o yo intentábamos aproximarnos a él, en aquel preciso momento producía una prodigiosa cantidad de excrementos que hacía rodar como bolas en sus manos, y nos bombardeaba con esos proyectiles. No es algo excepcional: el autor de una monografía clásica sobre ese animal advirtió cosas semejantes: «El mono aullador arroja en ocasiones materias fecales sobre un observador

[...] Si un individuo se dirigiera lentamente a una posición inmediatamente por encima de mí o tan cercana como fuera posible, sin duda lanzaría sus excrementos [...] Al parecer echar ramas y excrementos constituye una especie de acto primitivo orientado a un fin *(kind of primitive instrumental act)*».

Comprendemos mejor entonces el hecho de que los indios barasanas opongan el mono aullador al perezoso en el sentido de ser uno «abierto» y el otro «cerrado», respectivamente. Oponen también por distintos rasgos el mono aullador y el tapir: voz baja y potente contra voz alta y suave; incontinencia oral contra continencia oral; indisciplina anal contra disciplina anal. Efectivamente, el tapir (del cual hablaré más adelante) se diferencia también del mono aullador por la forma de defecar que se le atribuye: se le cree preocupado por defecar sólo en el agua. Si le sorprende una necesidad en otra parte, recoge sus excrementos en un cesto y los transporta hasta el río más cercano. Desde el punto de vista vocal finalmente, el guaribá se opone al perezoso porque el primero aúlla mientras que el segundo fue condenado a no emitir más que un ligero silbido (*supra*: 88), y sólo durante la noche.

Los caribes de la Guayana refieren en un mito que unos monos aulladores se vengaron de un cazador cubriéndole con excrementos. Los waiwai, que son caribes guayaníes, celebran una fiesta llamada Shodewika durante la cual danzantes disfrazados imitan a diversos animales. «Una manada de *shipili* [monos aulladores] invadió la casa comunal [...]. Treparon rápidamente a los postes y al armazón, y se instalaron en las vigas horizontales entrecruzadas. Allí, se pusieron a comer las provisiones de plátanos mientras echaban las pieles en la cabeza de los danzantes. De vez en cuando se ponían de cuclillas, con el trasero por encima del hueco, y dejaban caer una piel de plátano como si fuera la prueba de una copiosa comida.» Pues los monos aulladores no son sólo incontinentes; desperdician también la comida en la proporción, según el naturalista autor de la monografía ya citada, de un buen tercio de las hojas y frutos efectivamente consumidos: «Una vez arrancados, los frutos o los brotes parecen tener menos atractivo que los que quedan en la rama. Los monos tiran el alimento que han cogido y comen el del árbol».

Partiendo del chotacabras —una ave, ciertamente, pero cuyas costumbres la separan de sus congéneres—, he mostrado que los mitos le hacen connotar la avidez oral. A continuación he encontrado el perezoso, al que los mitos, invirtiendo doblemente los términos, hacen connotar la retención anal. Esa connotación se expresa de tres maneras: o bien el perezoso no excreta (desde que tiene el ano cerrado), o excreta; en este último caso, excreta *a corta distancia* del suelo, o desciende *lentamente* al suelo para excretar. Dicho de otro modo, las creencias y los mitos connotan el perezoso tanto en relación con el tiempo, como con el espacio o bien con los dos a la vez.

Hace poco constatábamos que bajo la doble relación espacial y temporal, el mono aullador, que defeca desde *arriba* y *en cualquier momento*, se opone al perezoso. El mono aullador está pues doblemente capacitado para connotar la incontinencia anal. Pero eso no lo es todo: productor de estrépito, desperdiciador de comida, el mono aullador connota también la incontinencia oral. Aun cuando el mito de Poronominaré no lo enunciara explícitamente, podríamos deducir por vía trascendental que el perezoso, condenado a no emitir más que un ligero silbido, aparte de sus otras funciones, debe connotar la retención oral.

Volvamos ahora al mito oyampi (*supra*: 108), del cual había dejado intencionadamente un episodio de lado. Cuando el compañero del indio decapitado por los perezosos penetra a su vez en el mundo subterráneo, encuentra a los perezosos ocupados en untarse el cuerpo con los excrementos de su víctima, y comprende que, para esos animales gigantes, los humanos son como cuchumbés. En relación con los otros mitos que oponen los humanos a la fauna arborícola, los pisos del mundo están aquí, pues, desplazados hacia abajo: en lugar de una fauna arborícola más pequeña que los humanos y que vive encima de ellos, se tiene una humanidad asimilada a los cuchumbés, más pequeña que una fauna arborícola gigante —los perezosos—, y que vive debajo. ¿De qué modo se comportan entre sí, desde el punto de vista de la defecación, los habitantes de esos pisos desplazados? Siguiendo el hilo de la reflexión mítica, podríamos esperar o bien que, al sustituirse uno por otro, el hombre no defecase sobre el perezoso, o bien que invirtiéndose uno por otro, el hombre se comportase en relación con el perezoso como el mono aullador (que es lo contrario del perezoso) se comporta en relación con el hombre, es decir manchándole de excrementos.

El mito oyampi no adopta ni una ni otra solución. En su lugar, ofrece una ilustración sorprendente de esa múltiple distorsión que siempre vemos aparecer en la fase final de una transformación mítica y que he intentado esquematizar mediante lo que hace poco llamaba «fórmula canónica» (*supra*: 60). En el caso que nos ocupa se trata efectivamente de una triple distorsión: en lugar de ser *pasivamente* ensuciados por seres *vivos*, los habitantes del mundo inferior —en este caso perezosos gigantes— recogen *activamente* los excrementos de un animal muerto; y, lo que es más importante, se untan el cuerpo con ellos. Lo que para los hombres es *sucio*, por el hecho de que los excrementos proceden de un hombre, se convierte para ellos en *antisucio*: el mito transforma los *excrementos* en *ornamentos*. El ornamento que no tenía lugar en el sistema se introduce indirectamente, me atrevería a decir: convertido lógicamente en necesario para cerrar el ciclo de transformaciones. Como el pájaro hornero al cual habíamos atribuido ese papel al discutir un problema planteado por otros mitos, y a diferencia del excremento en el siste-

ma aquí considerado, el ornamento no es un término, sino una función: la función «anti-sucio» del excremento.

Así se despliega progresivamente bajo nuestros ojos —y a menudo por vías imprevistas, pero, como he intentado demostrar, coherentes— un campo semántico triangular cuyos vértices están ocupados por el chotacabras, el perezoso y el mono aullador. Hay otros animales que se sitúan en los lados del triángulo, a distancias variables de los tres primeros. Otros aun, que también hemos encontrado, se sitúan en el interior del triángulo según su grado de proximidad o de distancia semántica con los tres animales que, desde sus posiciones estratégicas, dominan la totalidad del campo.

CAPÍTULO 10

Excrementos, meteoros, celos, cuerpo troceado: ese conjunto presente también en América del Norte. El mito de origen de los iroqueses. Papel que en él tiene la interpretación de los sueños. Introducción a los mitos del sur de California.

En un mito tacana al que me he referido varias veces, un joven perezoso explica a su madre que si hiciera sus necesidades desde lo alto de un árbol, sus excrementos herirían el suelo como un cometa, la Tierra giraría sobre sí misma y los habitantes perecerían.

Los cometas, relámpagos en forma de bola y otros meteoros ígneos ocupan un lugar importante en los mitos de esa región de América. Vecinos y parientes de los tacanas por la lengua y la cultura, los cavinas cuentan que un indio casado tenía dos hermanos solteros. El mayor de los solteros enviaba constantemente a su hermano menor a pedir harina de mandioca a su cuñada. Viendo que no daba abasto al trabajo, ésta reclamó un tamiz nuevo. El mayor de los solteros trepó a una palmera para coger las hojas con las que se hace ese utensilio. Pero en lugar de palmas, tiró sucesivamente al suelo sus piernas, sus entrañas, su torso y sus dos brazos. La cabeza, que era lo único que quedaba, ordenó al joven hermano que la pusiese en el camino del tapir. Cuando éste apareció, saltó al aire, cayó sobre el animal y lo mató. El hermano joven lo comió.

La cabeza ordenó que se la pusiese allá donde el jefe de la aldea iba a orinar; éste quiso que sus administrados la viesen, y la cabeza mató a todo el mundo salvo a un niño. Se hizo transportar a orillas de un lago y allí desapareció. A veces sube al cielo y vuelve a caer en el lago, semejante a una bola de fuego con una cola de plumas. Su visión es de mal augurio. Una estrella que cae anuncia que alguien será mordido por una hormiga venenosa.

A algunos centenares de kilómetros hacia el nordeste, pero siempre al pie de los Andes, los machiguengas tienen un mito cuyo héroe se huele una intriga entre su mujer y un hijo de su anterior matrimonio. Parte de viaje para encontrarle una esposa y es víctima de

unos antropófagos que le arrancan las entrañas; consigue no obstante librarse de ellos. Durante ese tiempo, la mujer infiel preparaba un veneno destinado a su marido. A su vuelta, el hombre le suplicó inútilmente que le sirviera una mezcla de tubérculos, de pulpa de calabaza y de algodón hilado que le haría las veces de vísceras. Furioso por no ser escuchado, devastó el huerto, cogió a continuación un bambú, lo golpeó con una piedra y lo inflamó. Se hizo una cola con él y se transformó en cometa. En ocasiones se apodera de cadáveres y los transforma en cometas parecidos a él (véase un resumen más detallado catalogado M_{298} en *De la miel a las cenizas*).

Tanto si un hombre se *desmiembra* a sí mismo como si otro se ve privado de *entrañas*, o el primero *aprovisiona* de *carne* a su hermano mientras que el segundo *destruye* las *plantas* cultivadas, en ambos casos el cometa procede de un individuo reducido a una parte de sí mismo. En los mitos tacanas, resulta de una parte de uno mismo (los excrementos), del que un individuo (el perezoso) fue obligado a separarse demasiado bruscamente.

Hagamos ahora un «experimento»: dos saltos de distinta envergadura nos llevarán primero a la Guayana y después al alto Missouri. Según la opinión de los arawak, los chotacabras provienen de los sesos desparramados de un espíritu sobrenatural al que un indio astuto consiguió romper el cráneo (*supra*: 48-49). En América del Norte, los pawnees atribuyen el origen de los meteoros (probablemente los que cayeron en gran número el 13 de noviembre de 1833, lluvia espectacular de la que también se acuerdan los dakotas y los pimas) a la muerte de un indio, muerto por sus enemigos y devorado por los animales salvajes. Los dioses ordenaron a los animales que reconstituyeran el cuerpo, pero no pudieron encontrar los sesos y los reemplazaron por plumón. Ese hombre, resucitado, se convirtió en el jefe del pueblo de los meteoros. A miles de kilómetros de distancia, unos sesos desparramados dan origen por un lado a meteoros, y por otro a chotacabras.

Recordemos nuevamente nuestro itinerario. El chotacabras nos ha conducido al perezoso, el perezoso a los cometas y a los meteoros. Y he ahí que a través de la noción de cuerpo mutilado, los meteoros nos llevan al chotacabras. ¿Hay que asombrarse de ello? Por otros aspectos también, esos mitos llevan al punto del que habíamos partido. Los mitos que acabamos de resumir acerca del origen de los meteoros ígneos los relacionan con la avidez oral (o su inverso, la retención anal, pero contrariada) y con los celos o la desavenencia conyugal. Avidez oral, pues reconocemos en el glotón del mito cavina el doble de la hermana glotona, también de harina, de un mito quechua, y de otros personajes hambrientos o voraces de los mitos con chotacabras (*supra*: 47-48, 66). En cuanto a los celos y a la desavenencia conyugal, además del mito machiguenga centrado en ellos, remiten a situaciones del mismo tipo ilustradas, desde el principio,

por los mitos jíbaros y después, sucesivamente, por los de los karajás, de los krahos y de los mundurucús (*supra*: 23-24, 47-48).

El motivo de los excrementos tiene igualmente su lugar en los mitos sobre los meteoros como lo tenía ya en los relativos al chotacabras. Son los excrementos del perezoso que, lanzados desde lo alto, se transforman en cometa. Y es allí donde, como el perezoso, el jefe cavina va regularmente a hacer una necesidad natural que —convencida así que la verá— la cabeza se hace depositar antes de elevarse al cielo semejante a una bola de fuego. Y, afirma el mito machiguenga, los aerolitos —excreciones, ciertamente, más que excrementos— proceden de las gotas de sangre lanzadas al cielo por la cabeza una vez se ha transformado en meteoro.

* * *

No sin sorpresa, encontramos las tres piezas clave de este conjunto: celos, excrementos, meteoro, estrechamente articuladas en uno de los más importantes sistemas mitológicos de América del Norte, el de los indios iroqueses. Existen varias versiones de su mito de origen. Las más antiguas, debidas a los jesuitas franceses, se remontan al siglo XVII. Otras más recientes y más detalladas fueron recogidas, traducidas y publicadas por investigadores en parte o completamente iroqueses, principalmente J. N. B. Hewitt, de madre tuscarora. Sabemos que los iroqueses formaban una confederación compuesta en principio de cinco y posteriormente de seis «naciones»: los cayugas, los mohawks, los oneidas, los onondagas y los senecas, a los que se sumaron, a principios del siglo XVIII, los tuscaroras. No podemos examinar aquí, detalladamente, las cerca de veinticinco versiones conocidas del mito de origen: la más rica, narrada a Hewitt en lengua onondaga por el jefe Gibson, ocupa ciento cincuenta páginas in-quarto del 43 Informe del *Bureau of American Ethnology*. Me limitaré a hacer una descripción a grandes rasgos, señalando, si se da el caso, las divergencias.

El relato comienza cuando la Tierra aún no existía. En el mundo de abajo sólo había agua. En una especie de isla en pleno cielo, seres sobrenaturales con forma humana prefiguraban el género de vida que habrán de tener más tarde los indios. Allá en lo alto, en una aldea —en crisis, o en «estado de carencia», como dijera Propp, según algunas versiones—, una familia tenía dos hijos, en algunos casos hermano y hermana, en reclusión. Era la costumbre para los hijos de alto rango. Sin embargo, se veían clandestinamente. Sea con motivo de estos encuentros o por causas de orden místico, la muchacha quedó embarazada y dio a luz a una niña. Casi al mismo tiempo, su hermano, según algunas versiones o su tío materno según otras, murió habiendo ordenado antes que se colocara su ataúd en las ramas

de un árbol. Cuando el difunto es el tío materno, el hermano, llamado Seísmo, sólo interviene en el relato más tarde.

La niña creció rápidamente pero lloraba sin cesar. Para calmarla, se le permitió que hiciera largas visitas al cadáver de lo alto del árbol. Este le predecía su futuro y le dictaba su manera de comportarse. Y todo ocurrió como él había dicho. Se envió a la joven a casarse con el jefe de otra aldea. Por el camino, tuvo que enfrentarse a los ardides con los que éste intentaba cogerla en falta. Cuando ella llegó a la aldea, el jefe, que ya era su marido, le obligó a desnudarse para hacer cocer una sopa de maíz en una olla enorme. Rápidamente se vio cubierta, desde la cabeza hasta los pies, de salpicaduras ardientes. Siempre por orden del jefe, unos perros terroríficos se pusieron a lamerla con una lengua tan rugosa que le dejaron el cuerpo bañado en sangre.

Uno imaginaría a la joven necrófila (su sociedad consistía en un muerto) fuera de peligro tras haber sufrido valientemente ese trato sádico. Pero no: su marido aún estaba celoso de ella. El cayó enfermo, y todos los tratamientos fracasaron. Como último recurso, reunió a toda la población y suplicó que se adivinara un sueño que había tenido, sin lo cual moriría.

Abramos un paréntesis. En un libro donde intento demostrar que algunas nociones de las que da crédito el psicoanálisis —carácter oral, anal, etc.— se hallan ya presentes en el pensamiento mítico, no está fuera de lugar que nos detengamos un instante sobre la manera en que los iroqueses y sus vecinos conciben los sueños, adelantando en ello a buen número de ideas que, entre nosotros, tuvieron que esperar a Freud para expresarse. Veamos pues de qué modo el padre Ragueneau, misionero entre los hurones (que compartían el punto de vista de los iroqueses sobre este problema), exponía, en 1649, la teoría indígena:

«Además de los deseos que tenemos normalmente, que nos son libres, o al menos voluntarios, que proceden de un conocimiento anterior de alguna bondad que hayamos imaginado en la cosa deseada, los hurones creen que nuestras almas tienen otros deseos, igualmente naturales y ocultos; de los cuales dicen que proceden del fondo del alma, no por el camino del conocimiento, sino por una especie de transferencia del alma a ciertos objetos [...]. Proyeccion

Inconsciente »Creen además que nuestra alma revela esos deseos naturales tanto por los sueños como por su lenguaje, de manera que si esos deseos se realizan, está satisfecha; pero si, por el contrario, no se le concede aquello que desea, se indigna, y entonces no sólo no proporciona a su cuerpo el bien y la felicidad que querría proporcionarle, sino que a menudo incluso se rebela contra él causándole diversas enfermedades y aun la muerte misma.»

«Como consecuencia de esas opiniones erróneas, la mayor parte

de los hurones se aplican en observar sus sueños y en proporcionar a su alma lo que ella les ha representado durante su sueño. Si, por ejemplo, han visto una espada en sueños, tratan de obtenerla; si han soñado que celebraban un festín, celebran uno al despertar, si tienen motivo para ello; y así con otras cosas. Y a esto lo llaman Ondinnonk, un deseo secreto del alma, revelado generalmente en los estados de sueño.

»De todos modos, al igual que nosotros, que aunque no revelemos siempre nuestros pensamientos y nuestras inclinaciones verbalmente, aquéllos no dejarían de conocerlos viendo con una mirada sobrenatural lo profundo de nuestros corazones, también los hurones creen que existen ciertas personas más lúcidas que la mayoría, que llevan por decirlo así su mirada al fondo del alma, y ven esos deseos naturales y ocultos que tiene, aunque el alma no haya revelado nada de ello a través de los sueños, o que aquel que hubiera tenido esos sueños se hubiera olvidado completamente de ellos.»

¡Vemos que tampoco carecían de psicoanalistas los indios!

Es precisamente lo que Ragueneau (del cual me he limitado a modernizar su ortografía) llama una «enfermedad del deseo», que sufre el héroe del mito iroqués. En tales casos, el único tratamiento eficaz consiste «en descubrir cuáles son los deseos que perturban el alma». Otro misionero, el padre de Quen, fue testigo de una escena idéntica a la que veremos descrita en el mito: «Un indio tiene un sueño, reúne a todos los principales del país, les dice que tuvo un sueño, que no se cumpliría; pero que su pérdida causaría la de toda la nación; que había que esperar un derrumbamiento y a una ruina universal de la tierra [...] y después daría a conocer su sueño».

Del mismo modo, en el mito del cual tomo el relato, los principales personajes del país se reúnen. Uno de ellos consigue adivinar la «palabra» del sueño que según las versiones es «diente», «porquería» o «excremento». Las dos últimas palabras traducen el mismo término indígena en dialectos onondaga y seneca, respectivamente. «Diente» sería el nombre de una Liliácea: Azucena atigrada o *Erythronium* diente-de-perro. Un «árbol de luz», tesoro de la aldea, produce esas flores que iluminan el mundo celeste, pues, en aquel tiempo, el Sol aún no existía. Otras versiones identifican el árbol de la luz con un manzano salvaje (una Rosácea) o con un «cerezo» salvaje (inglés *Dogwood*, una Cornácea). Sea lo que fuere, Meteoro, un compañero del jefe y el mismo de quien sospecha relaciones culpables con su mujer, adivina el sentido oculto del sueño: hay que arrancar el árbol. Dicho y hecho. Un gran agujero aparece en el lugar de las raíces. El jefe conduce allí a su mujer embarazada con el pretexto de desayunar en la hierba y la precipita en el vacío. Otra versión más breve sustituye el árbol de luz por un árbol cubierto de mazorcas, único alimento de los aldeanos. Un joven, enfurecido porque se ha arrancado el árbol, da un puntapié a la mujer y la hace caer en el

agujero. En esta versión, es ella la que estaba enferma y a la que se intentaba curar.

La joven inicia entonces una larga caída en las tinieblas. «Causa de los celos del jefe» según una versión seneca, Meteoro la ha dotado de un modesto equipo: algunas gavillas, una mano de mortero y un mortero de pequeño tamaño, una vasija pequeña... Según una versión obtenida del jefe seneca A. Parker y corroborada por otros datos recogidos en esta nación, la mujer caía «envuelta por la luz de meteoro, como un cometa, aterrorizando a los animales [del mundo acuático inferior], que, temiendo ser destruidos, crearon la Tierra para amortiguar el golpe».

Meteoro se había mostrado compasivo «porque se acusaba de las cosas que había incitado al marido de la mujer a precipitarla en el vacío». La ayudó pues a lo largo de toda su caída. El personaje pertenece a la raza de los «Dragones de fuego» o «Panteras azules», obligados por su naturaleza a vivir en el fondo de los lagos. No son hostiles a los humanos, pero si salieran del agua abrasarían el universo. ¿Por qué la «palabra del sueño», adivinada por el susodicho Meteoro, designa ora el árbol que hay que abatir, ora la porquería o el excremento? Las fuentes indígenas y los comentadores mejor informados no aportan en ese punto aclaración alguna. Contentémonos pues con subrayar que esas palabras, sin duda llenas de sentido, figuran en un contexto que las asocia a los celos por una parte y a un meteoro por otra. Pues si, yendo aún más lejos, y sin duda más allá de lo que un sano método autoriza, nos arriesgáramos a consolidar en una especie de meta-mito —o, quién sabe, ¿de arque-mito?— las tradiciones jíbaras, tacanas, machiguengas e iroquesas, concluiríamos indefectiblemente que la heroína iroquesa, por un momento asimilada a través de diversos procedimientos retóricos a un cometa o a un meteoro, y cayendo por un agujero de la bóveda celeste en dirección al agua —en cierto sentido, pues, excretada por su esposo—, amenazando finalmente con destruir en su caída a los animales del mundo inferior, es comparable de una sola vez a los excrementos del perezoso lanzados precipitadamente, y a la madre de la alfarería de los mitos jíbaros, ella también precipitada desde el cielo al mundo de abajo tras una escena de celos conyugales, y dejando en él su marca en forma de excrementos (*supra*: 25).

El parecido aumenta con las versiones seneca, que dicen que la mujer aportó al mundo líquido de abajo la primera tierra (al igual que la heroína jíbara, el primer barro de alfarería): en el momento de su caída, la había arrancado agarrándose con las uñas al borde del agujero. Aproximaciones tanto más tentadoras cuanto que, según una versión debida al padre Sagard, otro misionero del siglo XVII, un paralelismo surge entre el papel posterior de la heroína y el que los campas y machiguengas atribuían a la Luna. La heroína de los mitos hurón e iroqués —criatura maléfica, más tarde transformada en

Luna— sería responsable de la muerte y se haría cargo de las almas de los difuntos: «Eataentsic [ése es su nombre] se ocupa de las almas, y como creen que provoca la muerte a los hombres, dicen que es malvada [...]». El padre Brébeuf se expresa en los mismos términos. ¿Cómo habríamos de olvidarnos del dios Luna de los machiguengas, que se apodera de los cadáveres y los devora antes de devolverles una apariencia corporal y enviarlos al más allá?

Un detalle, a decir verdad de poca importancia, podría conferir mayor unidad aún al grupo de mitos sudamericanos. De los cadáveres que captura, el dios Luna consume sólo sus miembros. Transforma las entrañas en tapires con los cuales alimenta estos mismos cadáveres una vez les ha devuelto su forma humana. Esta práctica ilustra tal vez el incidente del tapir en el mito cavina (*supra*: 121), donde parece carecer de todo significado. A no ser que el tapir, con el que el indio desmembrado alimenta a su hermano, sea también el producto de entrañas —aquí las suyas— una vez que las hubiera arrojado.

* * *

En esta tentativa de consolidar mitos procedentes de los dos hemisferios hay, lo repito, mucha conjetura. La dejaré pues esbozada, como un campo de investigación abierto a otros para que puedan enriquecerla con nuevos elementos. Boas pensaba convencido, y además lo escribió, que los iroqueses se relacionaban directamente con las culturas del golfo de México y de América del Sur por distintos rasgos. Así, la estructura de la lengua y la invención independiente de la cerbatana (o su reaparición, atestiguada sólo en el siglo XVIII). Encontramos un eco de las conversaciones que tuvimos con Boas en una observación de Jakobson acerca de la ausencia de labiales en seneca, que podríamos explicar por el antiguo uso del *labret*,* que evoca también un origen meridional.

Esas hipótesis son actualmente puestas en duda, especialmente por Lounsbury. Pero si las semejanzas que he señalado entre mitos iroqueses y subandinos pudieran devolverles un poco de actualidad, estaríamos tentados de reconocer en el «árbol de luz» iroqués a las flores descritas como azucenas (*supra*: 125), la lejana reminiscencia de una planta del género *Datura* (o más bien, tratándose de un árbol, *Brugmansia*) cuyas flores ofrecen superficialmente ese aspecto. En sus cantos chamánicos vinculados al empleo de este alucinógeno, los machiguengas afirman efectivamente que las flores blancas de *Datura* producen una luz tan viva que hace palidecer al Sol.

* Adorno de madera, concha o piedra que llevaban los miembros de algunas tribus primitivas en un orificio practicado en el labio. [T.]

Sin arriesgarme en especulaciones tan aventuradas, retendré de una comparación rápida que, tanto en América del Norte como en América del Sur, un sentimiento moral: los celos, un fenómeno celeste: los meteoros, y una producción orgánica: los excrementos, forman en ciertos mitos un sistema bien articulado.

Para apoyar y ampliar esa demostración, me queda por considerar otra región de América septentrional donde los mitos presentan el mismo sistema de un modo todavía más claro que los de los iroqueses y de los hurones. Esa región es California del Sur.

Pero, antes que nada, una observación. El acto de defecar consiste en separar del cuerpo algo que, momentos antes, formaba íntimamente parte de él. Esa disyunción anatómica forma parte de una serie cuyos otros términos son el cuerpo eviscerado, el cuerpo desmembrado, la cabeza despegada del cuerpo, el cráneo desprovisto de sesos, serie que, como hemos visto, los mitos se esfuerzan metódicamente por ilustrar.

Los mitos del sur de California evolucionan también dentro de ese campo semántico, y, como los considerados hasta aquí, dan importancia a los meteoros y a los celos. Los pueblos de los que los tomaremos pertenecen a las familias lingüísticas shoshonean y yuman: en el interior, los mohaves, que viven en los confines de California y de Arizona; después, yendo hacia la costa, los cahuillas y varios grupos llamados indistintamente «indios de las misiones» porque cayeron bajo la batida de los franciscanos españoles en el siglo XVIII. Los nombres distintivos que se les da recuerdan esa sujeción: luiseño, diegueño, juaneño, gabrielino, etc.

Aculturados desde esta época, contaminados o exterminados durante el siglo XIX cuando los buscadores de oro invadieron California, algunos grupos prácticamente han desaparecido. El efectivo de los otros ha quedado reducido a algunos centenares, si no decenas, de individuos. De ellos sólo poseemos una mitología mutilada, y la tarea de comparar se complica todavía más por el hecho de que esta mitología presenta rasgos poderosamente originales. Uno cae en la tentación de reconocer en ella los vestigios de un estadio muy arcaico, testigo tal vez de una de las más antiguas oleadas de poblamiento de las Américas. Si ése fuera el caso, el paralelismo con los esquemas míticos sudamericanos cobraría todavía mayor interés. Añadamos que el uso de las plantas del género *Datura* o muy cercanas a ella *(Brugmansia)* como narcótico y alucinógeno cubre en América dos áreas principales, una de las cuales comprende el centro y la parte meridional de California con algunas prolongaciones hacia el este, y la otra, esa zona subandina de la que proceden la mayor parte de los mitos sudamericanos presentados hasta el momento.

Aún oscuros y contradiciéndose a menudo unos con otros (o contradiciéndose a veces en el transcurso de la narración), esos mitos californianos plantean serios problemas de interpretación, hasta el

punto de que puede costar trabajo comprenderlos. Sin entrar en detalles, los distribuiré en tres grupos de importancia desigual. Los dos primeros se refieren a acontecimientos descritos como relativamente tardíos. El tercero se remonta a los orígenes.

Un grupo de relatos tiene como protagonista el monstruo caníbal Takwish. Un joven indio acaba de ser su víctima; su padre, un gran jefe, decide vengarlo. Visita a Takwish, lo desafía a una prueba de danza acrobática durante la cual el ogro «rompe sus propios huesos, corta su cabellera y la tira, quiebra sus piernas y las tira, toma el vuelo reducido al torso y a la cabeza y él mismo se arranca la cabeza con sus manos»; tras lo cual se reconstituye. Finalmente es muerto e incinerado por los indios, pero resucita bajo la forma de un meteoro ígneo o, más exactamente, de uno de esos relámpagos en forma de bola o bola de fuego que a menudo se perciben, según parece, en el cielo de América del Norte. He consultado por curiosidad el *Scientific Event Alert Network Bulletin* de la Smithsonian Institution (vol. 9, n. 2 y 3): más de una docena fueron advertidos de febrero a marzo de 1984. Uno de los más célebres investigadores entre los indios del sur de California, Constance Goddard DuBois, refiere que, a principios de siglo, un luiseño que había accedido finalmente a cantarle un canto sagrado se aterrorizó tanto con un relámpago en forma de bola que se negó a seguir. De este primer grupo de mitos se desprende que, como en América del Sur, el meteoro (tomando esa palabra en su sentido más general) se inscribe en lo que podríamos llamar el campo semántico del cuerpo fragmentado.

Los héroes de un segundo grupo de mitos son dos hermanos gemelos, aunque de distinta edad, descendientes más o menos cercanos de la pareja primordial formada por el cielo y la Tierra. No los voy a seguir a través de aventuras complicadas durante las cuales uno de ellos muere, o los dos, dejando un hijo y sobrino llamado Chaup o Guiomar que vengará a su padre, su tío o los dos a la vez antes de transformarse en meteoro ígneo. Bastará con subrayar los tres puntos siguientes:

En primer lugar, en este grupo se habla constantemente de meteoros. Sirva como prueba la versión mohave cuyo héroe Ahta-tane, «Caña» (especie de caña), sólo adopta provisionalmente el aspecto de un meteoro, pero tira a lo lejos «como un meteoro» la rótula de su difunto padre con la cual los asesinos jugaban a la pelota. Otro episodio refiere cómo el héroe venció a un ogro llamado Meteoro; volveré sobre ello. Los diegueños, escribe DuBois, «identifican el ser cuyo nombre sobre la Tierra era Cuyahomarr (Guiomar), el muchacho realizador de milagros, y que, en el cielo, se llama Chaup o Shiwiw, con la gran bola de fuego meteorítica, que es su manifestación física». Los gemelos, padre y tío respectivamente de este héroe, son también meteoros: «Brillan como estrellas [...], sus ojos brillan como fuego». Un niño enviado para espiarlos cuenta: «Hay algo parecido a estre-

llas en la casa. Tienen ojos de fuego y he sentido miedo»; tanto miedo que, ante esa visión, el niño cree morir.

En segundo lugar, el tema de los celos se repite a lo largo del mito mohave como un leitmotiv. Los hermanos no dejan de sentir celos uno por otro. Se disputan las águilas que han matado para emplumar sus flechas, las cañas que cortan para hacer flautas, las mujeres con las que se quieren casar... La madre de los gemelos se muestra celosa con estas mujeres y consigue hacer fracasar los matrimonios. Finalmente, un hermano acabará matando a otro por celos. Más adelante, en la narración, un hijo o sobrino llega a casa del ogro Meteoro ya citado y éste le hace un pésimo recibimiento: «Nadie tiene permiso para entrar en mi casa. No quiero a nadie en mi casa. Soy avaro, no quiero que nadie se fije en mis mujeres. Soy malo y mataré a cualquier hombre que venga a visitar a mis mujeres». Las mujeres de este celoso sienten celos entre sí: una vez viudas, se disputan al asesino como marido. En una versión diegueño, una mujer misteriosamente fecundada y que da a luz a dos gemelos es el blanco de los celos de su hermana.

Finalmente, el tema del desmembramiento figura en estos mitos, pues según las versiones diegueño el abuelo del héroe apuesta, una tras otra, las partes del cuerpo de su nieto; o bien es el menor de los dos demiurgos el que pierde en el juego todos sus miembros y finalmente su corazón. Un campo semántico global se reconstituye así bajo nuestros ojos. Uno no se sorprenderá (en realidad, casi habríamos podido deducirlo) que el primer término de la serie del cuerpo fragmentado (*supra*: 128) —separación de los excrementos— aparezca claramente en un último grupo de mitos: el que trata de los orígenes.

Las versiones diegueño presentan, en comparación con las demás, algunos rasgos aberrantes, pero aseguran la transición entre los dos primeros grupos y el tercero. Al principio de los tiempos, afirman, el agua macho que ocupaba lo alto, y la tierra hembra que ocupaba lo bajo se unieron. Sus dos hijos se encargaron en primer lugar de rechazar el agua todavía más arriba para que se convirtiera en el cielo; después crearon los seres vivos con arcilla. Uno de los hermanos murió y fue incinerado; el otro subió al cielo: «Se le ve ahora como un relámpago en forma de bola. Se apodera de las almas de los humanos causando así su muerte».

En las otras versiones que proceden de los mohaves, de los luiseños, de los cahuillas y de los cupeños, el origen de las cosas y de los seres se remonta también a una pareja primordial, o bien a la conjugación de entidades más abstractas que se engendran sucesivamente por parejas y preceden a la aparición de seres personalizados: «Al principio de todo no había más que oscuridad [...]. Los sonidos, zumbidos y estruendos se oían a intervalos. El rojo, el blanco, el azul y el pardo se arrollaron en espiral y convergieron hacia un punto en

la oscuridad. Al enroscarse, actuaban de común acuerdo. Se unieron en un punto para producir. La bola así formada se estremeció y empezó a girar, se condensó en una sustancia que se transformó en dos embriones envueltos en esa placenta. Esto se había producido en el espacio y en la oscuridad. Nacieron prematuramente, todo se inmovilizó, pues eran mortinatos. Nuevamente las luces empezaron a dar vueltas, se unieron y produjeron. Esta vez los embriones llegaron a desarrollarse del todo: dentro, los dos hijos se hablaban [...]».

De este modo, la creación va adquiriendo poco a poco sus contornos. Según los cahuillas y los cupeños, de ella van a hacerse cargo rápidamente los dos demiurgos concurrentes, aunque desigualmente dotados, Mukat y Temaïyauit. Se pelean constantemente para decidir cuál es el primogénito, cuál trabaja con mayor eficacia: prototipo de las disputas entre los héroes gemelos y celosos entre sí de los mitos antes resumidos. Los demiurgos deciden finalmente separarse. Temaïyauit revienta y trastorna la superficie terrestre para llevarse al mundo subterráneo los seres que ha creado: «Quiso incluso llevarse la tierra y el cielo con él. Se desencadenó un viento violento, la Tierra entera tembló, el cielo se cerró y se tambaleó. Mukat hincó una rodilla en la tierra; con una mano sujetó a todas las criaturas y con la otra inmovilizó el cielo. Gritó: ¡hi! ¡hi! ¡hi! ¡hi!, como ocurre ahora cuando hay un seísmo. Durante esta lucha, aparecieron las montañas y los cañones, los lechos de los ríos se abrieron, el agua brotó y los llenó. Temaïyauit desapareció en el mundo de abajo, todo se calmó, la Tierra dejó de temblar, pero desde entonces conserva un relieve desigual y accidentado».

Mukat queda pues solo con los seres y las cosas que ha creado. A partir de ahí, los mitos del sur de California se desarrollan de manera paralela. El de los cahuillas, cuyo principio acabo de exponer, continúa poniendo en escena al demiurgo Mukat. Entre los mohaves y los luiseños, personajes llamados respectivamente Matevilye o Wiyot lo sustituyen, sin embargo, con algunas diferencias. Matevilye y Wiyot, aparecidos durante o inmediatamente después de la creación, son más bien los educadores de los primeros humanos antes que demiurgos. También más claramente que ellos, Mukat posee una naturaleza ambigua. Es, como acabo de decir, un demiurgo, autor frente a su hermano de la buena creación. Sin embargo, tiene después un papel maléfico: introduce la muerte violenta dotando con colmillos venenosos a la serpiente de cascabel, distribuyendo arcos y flechas a los humanos, y enseñándoles a hacerse mutuamente la guerra.

Sea cual fuere la naturaleza de esta diferencia aparente sobre la cual volveré (*infra*: 139-140), los tres personajes cometen faltas análogas y sufren el mismo destino. Mukat tiene un gesto inconveniente con su hermana la Luna (cahuilla, cupeño). Matevilye hace lo mismo hacia su hija la rana (mohave). Wiyot mira a una joven encantadora

vista de frente, y se hace *in petto* la reflexión de que tiene la espalda descarnada como una rana (luiseño). La mujer adivina este pensamiento desagradable; como las otras dos ofendidas, consigue que los animales estén de su parte y los persuade para vengarla.

Se vigila al dios para saber dónde, de noche, va a defecar a escondidas. Se descubre que es trepando a lo alto de un poste o de una pila de estacas plantadas en el mar. Cuando el dios así instalado hace sus necesidades, sus excrementos hacen un ruido de trueno al caer en el agua. La joven-rana o cualquier otro batracio toma posición, traga los excrementos al vuelo o los restituye a los animales conjurados, que los dispersan, fragmentando así lo que era ya el producto de una fragmentación. El dios advierte por la ausencia de ruido que sus excrementos han sido sustraídos. Cae enfermo, sabe que está condenado y finalmente muere. Su cadáver se quema en una hoguera; ahí se origina la costumbre de incinerar a los muertos. Pero Coyote consigue robar el corazón, más lento en consumirse, y lo devora. Wiyot transformado en Luna, *moila,* vuelve periódicamente a visitar a sus criaturas (luiseño), mientras que de las cenizas de su homólogo Mukat (cahuilla, cupeño) nacen las plantas cultivadas.

Capítulo 11

Demiurgos o héroes culturales californianos como alfareros celosos. Comparación con los mitos subandinos. Luna y meteoro. Lo arbitrario del signo en el análisis mítico. Relaciones de simetría entre los mitos del sur de California y los mitos sudamericanos con perezoso. Problemas que plantean. Tercera aplicación de la fórmula canónica.

En el mito de origen diegueño se afirma que el demiurgo (llamado aquí Tuchaipa) excavó la tierra y extrajo de ella barro, con el cual formó los indios; en el mito cahuilla se afirma que el demiurgo Mukat creó los primeros hombres «trabajando lenta y cuidadosamente la arcilla para modelar el bello cuerpo que los hombres tienen hoy». Cuando el demiurgo y su hermano se preguntan si es o no necesario que los humanos sean mortales, Mukat, partidario de la muerte, argumenta:

—Si los humanos volvieran a la vida, el mundo sería demasiado pequeño.

Temaïyauit, el demiurgo malo, contesta:

—Lo haremos mayor.

—Bien está —objeta Mukat—, pero no habrá comida suficiente para todos.

—Comerán tierra —dice Temaïyauit.

—Pero, entonces, la consumirán toda.

—No, porque nosotros conservaremos el poder de hacerla nuevamente mayor.

Como se ve, incluso los mitos conciben la idea de un universo en expansión.

Wiyot, el héroe cultural luiseño, antes instructor de la humanidad que demiurgo, reinaba al principio en un mundo que desconocía la muerte y cuya población, a la que alimentaba de arcilla, podía crecer indefinidamente. Pero, al morir, se llevó consigo su poder. Fue necesario celebrar consejo para decidir de qué modo podría seguir una creación que se había vuelto demasiado numerosa. Se optó por diferenciar la comunidad primordial en especies animales y vegetales,

y se asignó un medio adecuado a cada una de ellas: sobre tierra, bajo tierra, en el agua o en los aires. En lugar de una población homogénea alimentada de tierra, llevando una vida apacible y libre de multiplicarse, se decidió quién comería a quién y fundarse en especies antaño antagonistas para limitar mutuamente su efectivo. Especie de canibalismo, pues la creación consistía antes en un solo pueblo en cuyo seno los animales y las plantas no se distinguían entre sí, ni tampoco los humanos de los animales: «Mataron a los animales. Mataron las bellotas —eran entonces gente—, mataron todo lo que se come hoy. Pues la gente se transformó en animales, en semillas, en bellotas y en plantas». El águila, que era muy prudente y muy sabia, quiso sustraerse a este destino trágico: «Voló hacia el Norte, esperando librarse de este mundo, alcanzar sus límites y atravesarlos. Probó por todas partes y fracasó [...]. La muerte estaba al Norte, y también al Este, al Sur y al Oeste. Cuando regresó, dijo haber encontrado la muerte por todas partes y muy cercana. Ningún ser podía librarse de ella». Se instituyeron los ritos funerarios para marcar la frontera entre los muertos y los vivos.

Los ritos llevaban a la práctica esta interpretación filosófica del canibalismo por todas partes. Entre los juaneños y probablemente también entre sus vecinos, cuando un iniciado moría, un oficiante llamado *takwé* cortaba un trozo de carne del cadáver. La devoraba o fingía hacerlo ante el pueblo reunido. Se le temía mucho y se le remuneraba generosamente. Los indios relacionaban ese rito con el episodio del mito de origen durante el cual Coyote roba y come el corazón del dios muerto. De ese modo se garantizaba que el corazón del iniciado iría al cielo y se convertiría en una estrella. Los corazones y las almas de los no-iniciados iban a un mundo subterráneo.

El sentido de «comedor», antiguamente atribuido a la palabra *takwé*, actualmente se pone en duda. Kroeber lo relacionaba con *Takwish*, «relámpago en forma de bola», que designa también el monstruo caníbal muerto por los indios y resucitado bajo el aspecto de un meteoro ígneo (*supra*: 129). En el mito de origen de los cahuillas, un personaje llamado Takwic, descrito como un «demonio en forma de bola de fuego», tiene un papel decisivo en el episodio durante el cual el demiurgo Mukat enseña a los humanos a lanzarse flechas entre sí, y son engañados por pájaros —el chotacabras entre ellos, un viejo conocido— que pretenden este deporte inofensivo: «Entonces, los supervivientes vieron a sus compañeros muertos y se lamentaron ruidosamente».

El episodio va precedido de otro en que Luna, única mujer entre las criaturas de Mukat, reparte la población en mitades exogámicas y les enseña «a cantar una contra otra, como si fueran enemigos [...], a correr, a saltar, a lanzarse bolitas de barro y piedras». Dicho de otro modo, Luna instituye un orden social a base de antagonismo donde los campos están animados por una hostilidad mutua, prefigu-

rando, pero «como un juego», la que se impondrá entre grupos extranjeros.

Recordemos que en este grupo de mitos, el demiurgo o héroe cultural puede mantener dos tipos de relaciones con la Luna. Según los luiseños, Wiyot, instructor de la humanidad, se transforma en Luna después de su muerte y bajo este aspecto vuelve a visitar periódicamente a los humanos. El personaje homólogo de los cahuillas, Mukat, es un demiurgo. Crea la Luna, extraída de su corazón; más tarde, ocasiona la desaparición de Dama Luna, educadora de la primera humanidad. Cuando muere y se incinera su cadáver, de su corazón nace el tabaco; de su estómago, las calabaceras; de sus pupilas, los melones de agua; de sus dientes, el maíz; de sus liendres, el trigo; de su esperma, las judías, etc. Por consiguiente, en un caso, Mukat vivo extrae la Luna de su cuerpo; en el otro, simétrico, Wiyot muerto se reencarna en la Luna. Y los humanos acogen como un bien la Luna en el cielo; y en la tierra, las plantas cultivadas.

* * *

¿Adónde conducen estas observaciones? Señalan analogías sorprendentes entre los temas californianos y, lejos de allí, en América del Sur, los que encontramos en los mitos de los pueblos subandinos. Como los indios del sur de California, los machiguengas —que, al igual que sus parientes y vecinos, los campas, hemos encontrado establecidos también al pie de los Andes— ven en la creación el resultado de un conflicto entre un demiurgo bueno y otro malo. Como ellos, creen en «demonios cometas», a los que llaman *kachiboréni* (*supra*: 121). Como ellos, finalmente, pensaban que en un principio los humanos se alimentaban de tierra. A decir verdad, respecto a esto, hacían una distinción simétrica e inversa de la de los luiseños. Según estos últimos, los humanos consumían una arcilla blanca, pero en ningún caso la arcilla roja utilizada sólo en alfarería. Según los machiguengas, la arcilla consumida por los primeros humanos era «una tierra roja parecida a la que se utiliza para hacer las vasijas [...], especie de arcilla que modelaban y cocían en las cenizas calientes», y que «tragaban como las gallinas, pues no tenían dientes para masticar». Los campas afirman por su parte que, en el origen, los humanos se alimentaban de trozos de termiteros.

Cierto día, el dios Luna penetró a escondidas en la choza donde se había encerrado a una joven que tenía sus primeras reglas. Le regaló plantas cultivadas. Más tarde la ofendió, u ofendió a otra joven en las mismas condiciones. En represalia, le rociaron con sangre menstrual o con saliva que hicieron sus manchas a la Luna. En otra versión, las manchas proceden del cadáver desmembrado de la mujer de Luna, cuyos trozos quedaron pegados al rostro de su marido. Pues

se afirma por todas partes que la mujer murió, tras lo cual Luna se convirtió en un dios caníbal.

Lo advertimos tanto entre los machiguengas como en California. Luna o un personaje más o menos asimilado a este astro comete una ofensa de carácter sexual. Evidentemente, ni Mukat ni Wiyot son o se convierten en caníbales. Pero, al morir sin legar su saber a sus criaturas y al llevarse dicho saber a la tumba, se hacen responsables del canibalismo metafórico que reinará en lo sucesivo en la Tierra entre las criaturas hasta entonces iguales y constitutivas de una sola raza, condenadas a partir de ese momento a comerse entre ellas. El canibalismo ritual del *takwé* conmemora esta revolución; y, en el mito, el dios, ayudado por un personaje del mismo nombre, instituyó si no el canibalismo, al menos la guerra (*supra*: 134).

Tanto según los machiguengas como según los indios californianos se concluye que el personaje de Luna, ambivalente, oscila entre dos polos: por un lado, instructor y bienhechor (entre los luiseños, bienhechora) de los humanos; por otro, responsable de la guerra, de la muerte y más o menos directamente del canibalismo. Bajo el primer aspecto, la Luna aparece como astro nocturno con un papel protector y civilizador. Bajo el otro aspecto, Luna, macho o hembra, se asemeja al meteoro caníbal hasta confundirse con él. Sirva como prueba el mito de origen de los diegueños en que el hermano del demiurgo Chakopa o Tuchaipa, habiéndose vuelto ciego, subió como Wiyot al cielo. A diferencia de Wiyot, se le puede ver hoy, no como Luna, sino como «un relámpago en forma de bola que se lleva a lo lejos las almas de los humanos, causándoles así su muerte».

Volvamos rápidamente a los jíbaros, cuyos mitos, junto a los de los machiguengas, ya he consolidado. Ellos ven en los «anillos» o «bolas de fuego» una de las manifestaciones sensibles de los «espíritus ancestrales» *arutam*. Cuando Chotacabras exhuma la Luna enterrada por el Perezoso, la hace salir del agujero como un bólido y la despide rápidamente en dirección al cielo, ¿no la transforma en un meteoro invertido? Los machiguengas afirman por su parte que antes de que la Luna hubiera subido al cielo para quedarse allí definitivamente, sólo el Perezoso iluminaba un poco el cielo nocturno. Según los shipaias del Xingú, que en el pasado gozaban de una sólida reputación de caníbales, Luna, hermano incestuoso al que su hermana intentaba alcanzar en el cielo, adonde éste había huido, la precipitó en el vacío, transformándose primero en meteoro y después en tapir. Y el dios Luna, caníbal de los mitos machiguengas, que hace asar y come los miembros de los muertos, transforma el resto de sus cuerpos en tapir. El problema de la relación entre tapir y luna lo trataremos más adelante (*infra*: 153).

En esos mitos de las dos Américas, luna y meteoro son pues conmutables, como lo son también la luna y la cabeza separada del cuerpo, que, como hemos visto, en ocasiones se transforma en un

meteoro. Cabeza cortada, meteoro, luna, forman un sistema en que los dos primeros términos tienen una connotación negativa, mientras que la connotación de la tercera oscila: ora positiva, ora negativa. Teniendo en cuenta el papel de ordenador del cosmos atribuido a la diosa (con mayor frecuencia el dios) Luna en los mitos, ¿podría ocurrir de otro modo? Los animales feroces o venenosos, las enfermedades, la guerra, la muerte ocupan un lugar en el universo. Aquel o aquella que los ha tolerado, a veces querido, no puede ser totalmente bueno.

Esta ambivalencia se explica también por razones de orden formal, sobre las cuales había llamado la atención en *El origen de las maneras de mesa*. Incluso cuando no cambia de sexo, escribía, la Luna, a menudo andrógina o hermafrodita, se ofrece como tema a una mitología de la ambigüedad. Pero, además, los cuerpos celestes vuelven periódicamente, según los casos, cada año, cada mes o cada día. Desde este punto de vista, la Luna se opone a las constelaciones estacionales por sus fases mensuales en lugar de anuales; mientras que su presencia o su ausencia en alternancia con las del Sol reflejan la forma más breve de periodicidad: la del día y de la noche.

A propósito de este análisis, no sin ingenuidad se me ha reprochado una contradicción. ¿No decía en la misma frase (*El origen de las maneras de mesa*) que el Sol y la Luna pueden, cada uno de ellos, «significar cualquier cosa», pero a condición, para el Sol, de ser «padre bienhechor o monstruo caníbal», y para la Luna ser ora «demiurgo legislador o deceptor», ora «muchacha virgen y estéril, personaje hermafrodita, hombre impotente o disoluto»? Así, de un golpe, habría reafirmado el principio de la arbitrariedad de los signos y dado al mismo tiempo un contenido concreto a esos mismos signos.

Ahora bien, prosigue mi crítico, esos contenidos resultan de los modos específicos de existencia de dos grandes luminarias celestes: «El Sol sigue un ciclo diario y anual; la Luna, un ciclo diario y mensual. El Sol jamás se ve alterado en su ser físico; simplemente brilla o no brilla. Por el contrario, la Luna crece y decrece. El Sol es visible o invisible, y no conoce más que un breve período de transición al alba y al crepúsculo. La Luna, en cambio, no está nunca absolutamente presente o ausente, y tiene un breve período de transición en Luna llena y Luna nueva. La existencia del Sol está marcada por contrastes: oposición entre el hecho de estar-ahí y el hecho de no estar-ahí; la existencia de la Luna está marcada por la transición y la mediación, está siempre en un estado de transición entre el ser y el no-ser».

No se hubieran podido resumir mejor los análisis esparcidos en los cuatro volúmenes de las *Mitológicas*. ¿Pero hay que concluir, como pretende el autor, que el principio de la arbitrariedad del signo se halla a la vez afirmado y rechazado? Tres observaciones se imponen al respecto.

En primer lugar, afirmar como siempre he hecho que la significación de los mitemas no es más que de posición, no equivale a aplicarles el principio saussuriano de la arbitrariedad del signo, acerca del cual he formulado mis reservas (*Antropología estructural*). El principio de la arbitrariedad del signo concierne a las palabras y a los conceptos en sus relaciones respectivas con los significantes y con los objetos físicos. He subrayado, por el contrario, que si se quiere comparar la lingüística estructural y el análisis estructural de los mitos, la correspondencia se establece no entre mitema y palabra, sino entre mitema y fonema (*La mirada distante*). Ahora bien, si es verdad que el fonema, no significando nada por sí mismo, sirve para diferenciar significaciones, de ello no se desprende que un fonema de una lengua dada sea apto para desempeñar ese papel en cualquier lugar y de cualquier manera. Su utilización está sometida a limitaciones definidas por su lugar al principio, en medio o al final de palabra, por su compatibilidad o su incompatibilidad con el fonema que le precede o que le sigue. Las limitaciones que evocaba bajo una forma gráfica son del mismo tipo. Dependen de lo que, en mi lenguaje, llamaré el armazón.

En segundo lugar, las relaciones de correlación y de oposición que mi crítico subraya a mi ilación entre el Sol y la Luna no constituyen en modo alguno propiedades objetivas, inmediatamente aprehendidas por los sentidos. Esas propiedades son abstraídas de la experiencia por un trabajo del entendimiento. Consisten en relaciones lógicas que, a causa de su naturaleza formal, pueden admitir un gran número de contenidos diferentes. De esos contenidos, sólo doy ejemplos.

Finalmente, esas relaciones de correlación y de oposición se conciben y se establecen en una de las muchas familias de mitos amerindios. Corresponden a un uso particular hecho de los mitemas Sol y Luna para construir un sistema de significaciones. No se podría ir más lejos y conferirles un alcance general. Incluso en América y también en otras partes, hay familias de mitos que eligen otras relaciones: sea oponiendo entre sí el Sol y la Luna, pero sobre las mismas bases; sea oponiendo cada uno por separado, o los dos juntos, a otros cuerpos celestes; o bien a objetos que responden a un orden de realidad distinto. El principio según el cual la significación de los mitemas es siempre de posición no sufre perjuicio alguno por el hecho de que una familia de mitos asigne al Sol y a la Luna posiciones semánticas relativas que les permiten vehicular ciertas significaciones. Es más bien una manera de confirmar el principio ilustrando concretamente una de sus aplicaciones.

En el caso que nos interesa, lo que hay que recordar es que, según se la considere bajo uno u otro aspecto, la Luna evoca formas diferentes de periodicidad, una cotidiana y otra mensual, pero ninguna de las dos trae aparejado cambios comparables a los del ciclo

estacional. En el límite, la Luna, totalmente del lado de una periodicidad breve y serial, acaba confundiéndose con los meteoros, sin periodicidad regular, pero bastante frecuentes, como he dicho, para formar series. He resumido y discutido en *De la miel a las cenizas* un mito machiguenga (codificado M_{299}) según el cual la esposa humana del dios Luna murió al dar a luz a su cuarto hijo. La madre de la difunta insultó a su yerno, le dijo que sólo le quedaba comer el cadáver de su mujer después de haberla matado. Luna la tomó al pie de la letra; desde entonces, se ha convertido en caníbal y necrófago. Comentando ese mito, Casevitz-Renard ha advertido con mucha perspicacia que «aunque Luna se haya mostrado buen esposo dando cuatro hijos a su mujer, ha pecado de inmoderación haciéndola concebir cada año [...] y no cada tres o cuatro años». La periodicidad breve de la Luna da cuenta de su canibalismo y de sus afinidades «meteóricas».

A pesar de su periodicidad, la Luna, alternativamente nueva y llena, presenta un carácter de discontinuidad que ha llevado a varios pueblos amerindios a ver en ella tantos seres distintos como aspectos presenta. Era el caso de los antiguos tupís y, en menor grado, de los araucanos, entre quienes una divinidad meteórica, caníbal, anunciadora de enfermedad y de muerte, ocupaba un lugar nada despreciable, suficientemente importante para recordar que, también subandinos, los araucanos pertenecen a un conjunto de culturas hacia el cual volvemos continuamente.

* * *

Aunque ya evocado (*supra*: 130, 133), debemos reconsiderar ahora otro aspecto del sistema. El dios lunar que alimenta de tierra o arcilla a sus criaturas, o que enseña a los humanos a sustituir ese régimen alimenticio por otro a base de plantas cultivadas, es un alfarero. Cuando la joven reclusa de los mitos machiguengas ofrece a Luna la tierra calcinada con la que los humanos se alimentaban, el dios le explicó que esa sustancia no era de las que se come; debía utilizársela para fabricar las vasijas, vasos y otros recipientes en los que se pondría a cocer la mandioca, tubérculo nutritivo de una planta que sólo poseía él, y que en lo sucesivo sería la base de la alimentación humana.

En el sur de California —en la mesopotámica, podríamos decir—, se cree que los primeros humanos fueron hechos de arcilla. El demiurgo Mukat, precisan los cahuillas, los modeló con cuidado; a continuación los expuso al calor del sol. Según su grado de cocción, los unos se volvieron negros; otros, rojos; y los que estuvieron poco tiempo expuestos siguieron siendo blancos. De este modo se formaron las razas humanas. Wiyot, el héroe cultural luiseño, enseñó a los humanos, entre otras artes, la alfarería.

El dios o héroe lunar tiene también una naturaleza celosa. Es dado a la persecución. Estos rasgos resaltan de manera particularmente clara en el demiurgo Mukat. Se empeña en que sus criaturas sean mortales. So pretexto de divertirlas, las incita a matarse unas a otras: «Es así como Mukat engañó a su pueblo y se rió de él», por cuya razón varias de sus criaturas, indignadas, se coaligaron: «Mukat sucumbió finalmente al rencor de los humanos porque los había impulsado a disputarse y a combatir entre ellos». Incluso Wiyot, sabio educador de los humanos, que «instruyó a su pueblo, veló por él, subvino a sus necesidades y les llamaba a todos sus hijos», se portó de un modo tan perverso que se acordó matarlo.

El padre Gerónimo Boscana, misionero franciscano que catequizó a los indios a principios del siglo XIX, ofrece una imagen muy negra de Wiyot. En principio pacífico, bueno y generoso, apareció unos años más tarde como un monstruo feroz, un tirano cruel y eventualmente asesino. Sus súbditos le fueron tomando odio; desesperados, decidieron finalmente quitárselo de en medio. Se ha discutido ese testimonio: denigrando a una divinidad indígena, Boscana habría sido víctima de sus prejuicios de sacerdote católico. Yo, en cambio, me inclinaría más bien a darle la razón. Su descripción de Wiyot coincide con la que los mitos hacen del demiurgo Mukat, que sustituye a Wiyot entre los cahuillas, y de su homólogo serrano Kukikat, de quien los humanos quisieron vengarse porque les había separado en naciones que hablaban lenguas diferentes y se hacían mutuamente la guerra. Según los maricopas, que son de lengua yuma como los mohaves, el demiurgo, furioso porque los humanos habían maltratado a su serpiente favorita, los expuso al riesgo de muerte violenta por picadura de serpientes venenosas o a la guerra. Una rana le provocó la muerte al tragarse los vómitos (que aquí sustituyen a los excrementos) que lanzaba desde lo alto de un poste.

Si el comportamiento de Wiyot no hubiera sido odioso a sus criaturas, no se comprendería en modo alguno que se hubieran decidido a matarle. No hay duda de que el personaje de Wiyot aparece más benévolo en los mitos recogidos a finales del siglo XIX y a principios del siglo XX. Contrariamente a la tesis defendida por Watermann, en ello vería más bien el efecto de una cristianización progresiva de esta divinidad.

Al igual que los mitos sudamericanos por los que ha empezado nuestro libro, los del sur de California asocian, pues, la alfarería y los celos. Y en ellos encontramos también el motivo de los excrementos presentado en una invención que ofrece una imagen paralela a la de los mitos sudamericanos donde figura el mismo motivo.

En perfecta simetría con el perezoso tacana, que debe descender del árbol donde habita para defecar en el suelo, so pena que sus excrementos se transformen en cometa, Mukat y Wiyot tienen la costumbre, para defecar, de trepar a lo alto de un poste desde donde sus

excrementos, al caer al mar, hacen un estruendo de trueno. Al no oír el ruido habitual (pues una rana situada bajo el poste ha cogido los excrementos al vuelo antes de que éstos chocaran con el agua), Mukat (o Wiyot) comprende que ha sido hechizado. En la mayor parte de versiones, la rana traga los excrementos, el dios cae enfermo; se sabe perdido. También de modo simétrico, si los excrementos del perezoso tacana cayeran desde lo alto y golpearan la tierra, causarían la pérdida, no de su autor, sino de toda la humanidad: la cual, según los mitos californianos, busca, por el contrario, su salvación robando, antes de que caigan al mar, los excrementos del dios.

El vínculo que los mitos conciben entre los excrementos y los celos se ve todavía más reforzado cuando se advierte que, entre los mohaves —cuyo héroe cultural, Matavilye, sustituye al héroe Wiyot de los luiseños—, las sustancias mágicas que sirven de talismanes se consideran «locamente celosas» de sus poseedores. Dentro de la perspectiva psicoanalítica en la que se sitúa, el autor de esta observación cree poder asimilar las sustancias mágicas a excrementos. Según los mitos mohades, los excrementos, sustancia mágica por excelencia, se utilizaron para perpetrar el primer acto de hechicería. Se dice de los cahuillas que tienen mucho cuidado en enterrar sus excrementos por miedo a que no se los utilice con fines mágicos.

A causa de su mala regulación térmica, el perezoso sólo vive en una zona forestal de la América meridional y central donde las variaciones de temperatura no son demasiado grandes, que se extiende desde el norte del Estado brasileño de Rio Grande do Sul hasta Honduras. No esperaremos encontrarlos pues en California. Pero el chotacabras, unido al perezoso por relaciones de correlación y de oposición, está presente en la naturaleza californiana y podría estarlo también en los mitos (*supra*: 134). Un mito luiseño se desarrolla al pie de un palo de cucaña al que dos pueblos rivales intentan subir: la gente del Oeste y la de la Montaña. El bando vencedor se lleva la palma y hace caer los cestos llenos de alimentos, que entonces se disputan los asistentes. Al final de una de esas pruebas, la gente de la Montaña ve entre ellos un pájaro de gran boca —probablemente un chotacabras— y exclama: «¡Llegó tu turno de comer! [...]. Le abren la boca y le embuchan toda la comida, que se tragó. De este modo el bando de la Montaña ganó».

* * *

¿Cómo explicar que en una región del Nuevo Mundo donde no se podía tener idea alguna del perezoso, el lugar que este animal ocupa se encuentre, por decirlo así, grabado en hueco? Quizá nos encontramos ante una práctica del pensamiento mítico que, como las que se atribuyen a la naturaleza, confiere fortuitamente una apariencia seme-

jante a objetos entre los cuales no existe relación alguna. Pero ni aun en falsos problemas no está prohibido pensar. Recorriendo el campo, se rozan a veces realidades que no se apreciaban y que pueden dar a las investigaciones un nuevo giro. Hagamos, pues, por un momento, novillos. En caso de que el problema fuera real, ¿qué soluciones se ofrecerían?

Desde hace algunos años, hay la convicción de que el inicio del poblamiento de América se remonta a una fecha más antigua de las anteriormente aceptadas. En lugar de los 10 000 o 12 000 años en los que no hace mucho se estaba de acuerdo, algunos hablan hoy de 100 o 200 milenios. En el estado actual de los conocimientos, una evaluación del orden de 30 000 a 40 000 años parece razonable, y voces autorizadas lo alargan hasta 70 000 años. En esos tiempos remotos, ¿fue mucho mayor la extensión alcanzada por el perezoso? Sabemos que bastante después de esta época, el hombre de las dos Américas cohabitaba con una megafauna (que probablemente exterminó) que comprendía, entre otros perezosos gigantes, el *Mylodon* y el *Megatherium*, de origen sudamericano pero presentes también en América del Norte. Sin embargo, estos pesados animales no trepaban a los árboles desde lo alto de los cuales hubieran podido lanzar sus excrementos, y los perezosos arborícolas no han dejado fósiles que permitan saber si en otro tiempo ocuparon una área más vasta que en la que actualmente se hallan confinados.

Como los animales se ocultan, hay que interrogar a los hombres. Si éstos penetraron por la tierra firme que unía Asia y América por el emplazamiento actual del estrecho de Bering, nada impide pensar que, en el curso de los milenios, los movimientos de población se hayan hecho siempre desde el Norte hacia el Sur. Movimientos de retorno han podido producirse como los bien atestados de la Amazonia a las Antillas y hasta la parte sudeste de los Estados Unidos. Por otra parte, la norma higiénica atribuida a su dios por los mitos del sur de California (subir a lo alto de un poste por la noche para defecar) depende de lo imaginario, mientras que la practicada por el perezoso es real. En esas condiciones, podríamos ver en los mitos californianos el producto de una elaboración secundaria a la que hubiera llegado la gente por la preocupación de mantener o de reconstituir sus esquemas míticos tradicionales en un hábitat más septentrional que en el que anteriormente residían. He demostrado en otra parte *(El origen de las maneras de mesa)* cómo un animal ausente en un nuevo medio podía conservar, sin embargo, en la imaginación mítica, una existencia metafísica. Las distancias implicadas serían en realidad mucho menores. Sucede también que las características atribuidas a un animal presente en un medio determinado llegan a ser transferidas a otro que vive en un medio muy alejado del primero. Los indios sudamericanos pretenden que los osos hormigueros son hembras. Los creek del sudeste de los Estados Unidos afirman lo mismo del opo-

sum (*supra*: 97, 105) y, en Canadá, los tsimshian lo afirman del castor.

Podríamos también considerar otra hipótesis. Un esquema mítico elaborado en América del Norte en lo abstracto, y transportado tal cual a América del Sur, habría encontrado allí una verificación imprevista en las costumbres de un animal particular en el cual se hubiera encarnado. Las dos hipótesis continuarán siendo sin duda gratuitas. En favor de la primera podemos argüir que las costumbres del demiurgo californiano y las del perezoso (que en los mitos sudamericanos desempeña el papel de antidemiurgo) están entre sí, como he demostrado, en una relación de transformación. Ahora bien, las costumbres atribuidas al perezoso tienen un fundamento empírico del que —y con razón, tratándose de una divinidad— carecen totalmente los otros. Del texto citado más arriba, *El origen de las maneras de mesa*, se desprendía también que una especie ausente en un medio determinado, si permanece presente en los mitos, se proyecta en ellos en «otro mundo» en el que las funciones semánticas que los mitos le asignan en otra parte como animal real están sistemáticamente invertidas.

Sea cual fuere la suerte que se destine a esas especulaciones, habrá que admitir que el dios californiano ocupa un lugar en un conjunto de transformaciones cuyos otros estados hasta aquí descubiertos son la cabeza cortada, transformada en Luna o en meteoro; los excrementos separados del cuerpo y transformados en meteoro; el personaje sobrenatural separado de sus excrementos y transformado en Luna... La idea, bien atestada en las dos Américas, de que los excrementos son una sustancia cargada con la fuerza vital de su productor, parece hallarse en la base de estas transformaciones. Sin embargo, cuando se compara lo que sólo desde un punto de vista lógico podemos llamar su estado inicial y su estado terminal, se impone una observación que he expresado con frecuencia. Al final de la serie observamos no una última transformación que se suma a las precedentes, sino dos que son concomitantes. Pues el primer estado aplica al primero una doble torsión: el excremento en posición terminal transforma la cabeza en posición inicial y permítanme que diga que no «funciona» de la misma manera. Sea por la acción del sujeto o de un tercero, la cabeza es abusivamente separada del propio cuerpo. No podríamos decir lo mismo del excremento, del cual es el destino natural. Defecando a *largos* intervalos, el perezoso aleja a *corta* distancia los excrementos de su cuerpo. Por el contrario, los dioses californianos Mukat y Wiyot alejan sus excrementos a *gran* distancia, pero defecan cada noche, por tanto, a *pequeños* intervalos. De este modo, todos cumplen una función normal que consiste para cada uno en separar periódicamente los excrementos de su cuerpo. El hechizo del dios californiano no puede, pues, resultar *del hecho de que los excrementos se separen de su propio cuerpo*, sino *del hecho de ser capta-*

dos por otro cuerpo (ya sea que la rana se los trague, ya sea que los disperse exponiéndolos al mismo peligro). En el estado inicial de la transformación, la cabeza *separada del propio cuerpo* se transforma en Luna o en meteoro. En el estado final de la misma transformación, los excrementos sólo sustituyen la cabeza en la medida en que, *incorporados en otro cuerpo,* invierten la cabeza en cuanto a su función. Por aplicación de la fórmula canónica de las transformaciones míticas (*supra*: 60, 118), escribiremos pues:

F		F		F		F
luna	:	*meteoro*	::	*meteoro*	:	*cabeza-I*
(cabeza)		(excremento)		(luna)		(excremento)

Advertimos[1] que el primer miembro de la equivalencia corresponde esencialmente a los mitos sudamericanos y el segundo miembro a los mitos californianos. Para justificar el primer término del segundo miembro: F *meteoro* (luna), véase *supra*: 138-139.

1. Y también que la fórmula aparece aquí bajo una de sus transformaciones:

F		F		F		F
x	:	*y*	::	*y*	:	*a-I*
(a)		(b)		(x)		(b)

Esta utilización es legítima siempre que sean respetadas las condiciones iniciales: que uno de los términos sea sustituido por su contrario, y que se produzca una inversión entre un valor del término y un valor de la función.

Capítulo 12

Mitos en botella de Klein. Cerbatana, pipa y otros tubos. Interpretaciones psicoanalíticas; discusión. El campo semántico de los orificios corporales. Avidez anal, incontinencia y retención orales. Teoría del tapir. Cuarta y quinta aplicación de la fórmula canónica.

Junto a las dos hipótesis que he considerado para dar cuenta de las analogías estructurales entre los mitos californianos y subandinos, hay que dejar sitio a una tercera. Tanto en América del Sur como en América del Norte, los mitos podrían dar una expresión concreta a un esquema que reflejara sujeciones mentales, suficientemente abstracto para haber sido concebido en cualquier lugar independientemente de la experiencia y de la observación. Pero si este esquema ya formado no hubiera encontrado al perezoso en las selvas de la América tropical y no hubiera acogido la posibilidad así ofrecida de pasar de lo abstracto a lo figurativo, hubiera tomado otras imágenes o bien hubiera prescindido de ellas.

¿Cuál podría ser ese esquema? Los mitos de las dos Américas que he comparado presentan esencialmente dos características comunes. Por una parte, plantean una primacía lógica de la Luna sobre el Sol e incluso una primacía histórica cuando afirman que ella fue creada antes que él. Por otra parte, se trata de mitos que, para usar una expresión, podemos llamar «en botella de Klein». ¿Qué entenderemos con ello?

En primer lugar, una observación. Esos mitos hacen una utilización no desconocida por otra parte, ciertamente, pero desigual aquí, de la imagen del tubo o de la caña. En la génesis jíbara aparece al menos dos veces: cuando, para castigar a su madre la Luna por no haber impedido el incesto entre su mujer y su hijo, el perezoso Uñushi la precipita en un agujero y la entierra en él, y Chotacabras, enamorado de Luna, va en su ayuda. Fabrica una trompa con un gran caracol de agua, se desliza por el tronco hueco de una palmera tumbada en el suelo y hace sonar su instrumento. Esa llamada hace salir a Luna fuera de la tumba, atraviesa el tronco como un bólido despidiendo a

Chotacabras por delante de ella, y sale disparada hacia el cielo. Más tarde, en la narración, Sol decide castigar a su nieto incestuoso. Lo introduce por la fuerza en un tronco hueco de palmera, y sopla en él como en una cerbatana al tiempo que hace girar lentamente el ingenio. Ahimbi, el nieto culpable, sale por el otro extremo transformado en boa, a la que su abuelo ata y coloca al fondo de un rápido (*supra*: 75-76).

Del mismo modo, en el mito amazónico —él también lunar— de Poronominaré (*supra*: 87), el héroe consigue huir por el interior de su cerbatana de la morada de un marido engañado que intenta matarlo con pedos explosivos: en suma, un tubo le salva de otro tubo. En el transcurso de los altercados posteriores con un perezoso (animal com-

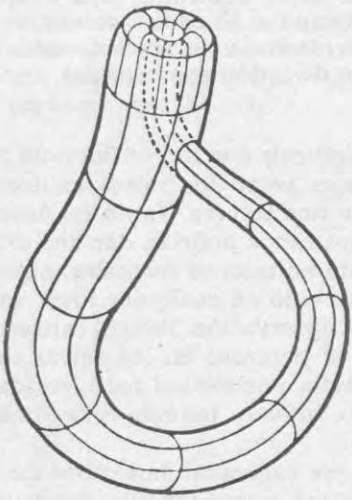


FIG. 7. La botella de Klein.

parable, como sabemos, a un tubo taponado), Poronominaré, precipitado desde lo alto de un árbol, atraviesa como un bólido la tierra (formando tubo en esta ocasión) y sale en otro mundo. Con la ayuda de las cigarras, vuelve a subir pasando por el interior de su cerbatana, que hace la función de caja de ascensor. Después de lo cual proyecta a su vez al perezoso en el mundo subterráneo. Al principio y al fin del mito dos personajes son abiertos: la hermana o compañera del héroe, a quien un pez le perfora la vagina de la que carecía; y el hormiguero que, desprovisto hasta entonces de ano, se veía obligado a defecar por la boca.

Como los propios mitos, estaríamos tentados a reconocer en esos episodios (como también en el de un mito waiwai, *supra*: 92) una

imaginería inspirada en la utilización de la cerbatana. Nos hallamos, efectivamente, en el corazón del área ocupada por esta arma de caza de tres a cinco metros de longitud, eficaz sólo a condición de que sea fabricada con una extrema precisión. Entre otros observadores, Stirling, Nimuendaju y Bianchi han descrito detalladamente las etapas de esta fabricación, así como la del curare, indispensable para envenenar los dardos cuando se quiere atacar a la caza mediana. No es pues sorprendente que la cerbatana ocupe un lugar importante en las representaciones de los que utilizan ese instrumento. Sin embargo, la cerbatana plantea problemas. En el Perú, es casi con seguridad de origen precolombino, pero al parecer sin veneno, y sólo para cazar pequeñas aves. En cambio, los conquistadores y misioneros que, a partir del siglo XVI, penetraron en la llanura de los Andes y en las bajas tierras del otro lado, no hablan de la cerbatana, o sus testimonios son dudosos. Los jíbaros, que fabrican cerbatanas con una gran perfección, podrían pues no haber conocido esa arma más que a fines del siglo XVI o incluso después. Se sabe que su uso se extendió por otras partes en una fecha todavía más tardía. Si se confirmase la introducción relativamente reciente de la cerbatana en América tropical, nos dejaría perplejos a causa de la importancia que tiene dentro de la imaginería mítica; y tanto más cuanto que una imaginería muy parecida se vuelve a encontrar en los mitos de California, región de la que no se dispone documento alguno que atestigüe su conocimiento de la cerbatana (presente en América del Norte, sin dardos envenenados, sólo al sudeste de los Estados Unidos).

Un mito de los shuar, grupo jíbaro, garantiza la transición entre ambos hemisferios. Refiere las infancias de Etsa, el futuro Sol, educado no sin reservas por un ogro. Mientras se ejercitaba en la caza, Etsa oye una tórtola que canta en un frondoso matorral. A ese otro Sigfrido, el ave le ordena hundir su cerbatana en lo más denso del boscaje, pasar por el interior del tubo y llegar hasta él. Revela al niño que el ogro ha matado y comido a su madre. Al regresar a casa, Etsa constata que el ogro toca la trompa con el cráneo de su madre, y que la esposa del ogro utiliza el ojo extraído del cráneo para barnizar sus vasijas.

Con una trama un poco distinta, en este mito reconocemos sin esfuerzo a uno de los más célebres de las dos Américas (véase *De la miel a las cenizas*, M_{264}). Además, lo que sorprende no es encontrarlo en California, sino advertir analogías tan precisas entre las versiones californianas y subandinas que se diría que son calcadas las unas de las otras. He introducido ya (*supra*: 129) un mito mohave consagrado también a la infancia de un héroe huérfano, recogido y educado por los asesinos de su padre. Conoce toda la historia a través de un insecto que ha llegado a posarse en sus labios: por tanto, en el orificio de ese tubo que es él mismo, pues se llama Caña y veremos que el mito le asimila muy concretamente a un tallo hueco. Informado por el insecto,

Caña descubre que los asesinos de su padre juegan a la pelota con su rótula, que desempeña pues un papel comparable al del ojo en el mito shuar.

A algunos centenares de kilómetros al noroeste de los mohaves, la tribu de los monos de la Owens Valley refiere las aventuras de dos héroes culturales llamados Lobo y Coyote, dentro de mitos que dependen del mismo ciclo que el consagrado a Caña entre los mohaves, al héroe Chaup o Guiomar entre los indios de las misiones. Lobo y Coyote querían encontrar compañeras: «Se prepararon para ir a Tovowa donde vivían las mujeres. Sus maridos estaban cazando. Lobo dispuso, desde su cabaña a la de las mujeres, un largo tubo por cuyo interior él y su compañero pasaron al otro lado». Enfrentado al mismo problema, Chaup (o Guiomar), que, no lo olvidemos, es un meteoro ígneo, penetra volando por la chimenea de un tejado, o bien practica un conducto subterráneo.

Pero los protagonistas de los mitos mohaves y cahuillas no utilizan sólo tubos o tallos huecos. Transformados de cuerpo interno en envoltura externa, de contenido en continente, son ellos mismos tubos por el efecto de una transformación que evoca, como he dicho, la imagen de la botella de Klein. El héroe mohave llamado Caña se transforma voluntariamente en ese vegetal. A lo largo de sus aventuras, murió y resucitó. Una de las mujeres que cuidaban de él hizo saber a los demás que él sólo se alimentaba de tabaco. Se lo trajeron y se lo puso directamente en la boca; volvió a pedir: «Entonces, la hermana más joven le preparó una caña vacía, y larga como la mano, cargada de tabaco. El muchacho la fumó muy rápido, con una sola aspiración y tragándose el humo [...]. La caña fue consumida en su totalidad salvo el extremo, que él masticó y escupió». Más tarde, el héroe permaneció en casa del meteoro caníbal Kwayû y le pidió tabaco: «Eres demasiado joven para fumar —dijo su hospedero—, pero te daré tabaco. Tú no sabes fumar con una caña hueca, pues los mohaves fuman con pipas de barro». El muchacho replicó: «Sí, sé, éste es mi nombre [= soy Caña]. Entonces Kwayû le ofreció dos cañas cargadas de tabaco. El héroe fumó una y se guardó la otra. Si se nos permite la expresión, el héroe «se autofuma».

Cuando los demiurgos cahuillas emergieron de las tinieblas y quisieron disiparlas, cada uno empezó a extraer de su corazón una pipa y el tabaco cuyo humo había de hacer desaparecer la oscuridad reinante. Pero cada pipa consistía en un cilindro lleno que tuvieron que perforar con uno de los pelos. Primero, hicieron un conducto para el humo demasiado ancho, por donde se escapaba el tabaco; luego, de diámetro conveniente. Después de las pipas y del tabaco, los demiurgos extrajeron de sus cuerpos el Sol, la luz, el eje del mundo y todas las criaturas. Su cuerpo aparece así como un continente vacío de donde sale un continente lleno —la pipa inutilizable—, además del contenido que está destinada a recibir —el tabaco—, antes de que,

vuelto hueco por la operación de perforación, ese continente pueda acomodar efectivamente ese contenido... La continuación del relato obedece a la misma dialéctica. Será necesario perforar la Tierra para que los primeros muertos tengan acceso al más allá. Y cuando el demiurgo Mukat trepa a lo alto de un poste o de un andamio para defecar en el mar, él mismo es asimilado a una pipa porque el mito denomina a sus excrementos «su tabaco [...] que él come y abandona».

Autores formados en el psicoanálisis: Erikson, Roheim, Posisky, o bien influenciados por él como Kroeber, que durante algún tiempo practicó esta disciplina, han atribuido un carácter oral-anal o francamente anal a algunas sociedades de California central, particularmente los Yurok, a los que se consagraron diversos estudios con esa orientación. Al escribir que «la representación yurok del mundo y del cuerpo se centra en la zona alimenticia, tomada en el sentido de "paso tubular atravesado por el alimento desde la boca hasta el ano"», Erikson se sitúa muy cerca de los mitos, aunque mucho más meridionales, que estoy discutiendo. Pero precisamente, aquí y allí se trata de sociedades muy distintas, y no hay nada que permita extender a todas ellas las características especiales de la cultura y de la personalidad yurok sobre las que se basa el análisis de Erikson: relaciones de una naturaleza particular entre la madre y el hijo, disciplina en las funciones fisiológicas, actitudes distintivas con respecto a la alimentación y a la eliminación, a la adquisición de riquezas, etc. Nos hallamos más bien en presencia de un problema lógico y filosófico que se han planteado distintas sociedades.

De otro modo, ¿cómo comprender la recurrencia de un mismo esquema en culturas de ambos hemisferios que nada, por otro lado, autoriza a comparar? Ilustrada en América del Sur por la cerbatana y en América del Norte por la pipa, la noción de tubo o de tallo hueco es el punto de partida de una transformación con tres estados: 1. El cuerpo del héroe entra en un tubo que le contiene. 2. Un tubo que era contenido en el cuerpo del héroe sale de él. 3. El cuerpo del héroe es un tubo o bien un lugar donde alguna cosa entra, o bien de donde alguna cosa sale. De extrínseco en un principio, el tubo se vuelve intrínseco; y el cuerpo del héroe pasa del estado de contenido al de continente. Podemos escribir:

$$F_{\substack{\textit{contenido}\\(\text{cuerpo})}} : F_{\substack{\textit{continente}\\(\text{tubo})}} :: F_{\substack{\textit{contenido}\\(\text{tubo})}} : F_{\substack{\textit{cuerpo-I}\\(\text{continente})}}$$

Dicho de otro modo: el cuerpo contenido es al tubo continente como el tubo contenido es a un continente que no es más que un cuerpo (pero asimismo tubo).

* * *

No es, pues, en la cerbatana en particular, ni en la pipa (de la cual los mitos americanos hacen muchos otros empleos) donde debemos fijar nuestra atención; como tampoco, por otro lado, en el chotacabras, el perezoso o el mono aullador, que constituyen únicamente realizaciones empíricas de una estructura formal subyacente de la cual la avidez oral, la retención y la incontinencia anales sólo hacen perceptibles algunos de sus aspectos. Ya que, como señalaba al principio, el campo semántico construido con tubos naturales y sus orificios comporta un número mayor de casillas. Esos orificios son anteriores o posteriores, de arriba o de abajo: boca, nariz, orejas, vagina, ano... Tomados por separado, cada uno puede cumplir tres funciones: cerrado, abierto, y, en este último caso, abierto para absorber o para expulsar. De esta combinatoria, los mitos aquí considerados no ilustran más que algunos estados. Sin embargo, no costaría demasiado trabajo localizar mitos o grupos de mitos que ayudaran a llenar las casillas vacías.

Como ejemplos de avidez anal, mencionaremos diversos personajes: el ser sobrenatural llamado Taimú por los kagabas, con boca y ano provistos de dientes y que come indiferentemente por los dos orificios; o también el tapir al que distintas mitologías atribuyen el mismo tipo de aptitud. Los barasanas del Uaupés identifican a sus chamanes con los tapires y con los monos aulladores a la vez con motivo de sus técnicas de cura, por succión o por sopladura. Los monos aulladores soplan, los tapires pertenecen a la raza que «toma en su interior»: invirtiendo el alumbramiento, el tapir intenta aspirar a los recién nacidos en su ano por medio de una flauta (otra realización del tubo), pues se siente celoso de los seres en el momento de pasar de la condición de espíritus a la de humanos. Respecto a esto, un conflicto surge entre el tapir y los monos aulladores. Estos se apropiaron del vozarrón que aquél tenía entonces y en el reparto sólo le dejaron el débil grito que hoy tiene. Un mito mundurucú, codificado M_{402} en *El origen de las maneras de mesa,* refiere que un muchacho fue atraído y extraviado en la selva por su tío materno transformado en un tapir en cuyo recto, creyéndole muerto, había hundido el brazo para vaciarlo. Los urubús tienen un relato análogo en que el tapir rompe el brazo de un indio que operaba de la misma manera. Se conocen finalmente en las dos Américas, entre los chippewa y entre los tupí, mitos acerca de un dios deceptor o héroe cultural que finge estar muerto para capturar un buitre. Cuando el ave se dispone a devorarle el recto, contrae el esfínter y aprisiona la cabeza del pájaro.

Sería ocioso detenerse en la avidez vaginal, abundantemente ilustrada por el motivo llamado *vagina dentata* y otros relativos a una mujer sexualmente ávida, tanto en América del Sur como en América del

Norte (por ej. la mujer-demiurgo de los barasanas y la Dama-Vulva de los apaches). En cuanto a la incontinencia oral, hay numerosos mitos que la ilustran, especialmente aquellos en que uno o varios personajes no pueden callar o parar de reír (*supra*: 49, 57). Frecuentando a los blancos, los indios han descubierto al parecer una especie zoológica que hace de la palabra un uso inmoderado. Sirva como prueba el modo como los menominis de la región de los Grandes Lagos parodiaban al traficante blanco dirigiéndose a uno de ellos: «*All right, Indian, all right, all right, all right! Bring it, bring it, bringt it! I'll give you credit, I will, I will, I will!*» Y para resumir: «*White men are wordy*». En la lengua tsimshian, escribe Boas, «la palabra que significa "jugar" quiere decir también "hablar por hablar", y, entregarse a alguna actividad sin finalidad alguna, los indios lo consideran despreciable». Del mismo modo, en América del Sur: «Los bororos llaman a los civilizados *kidoe, kidoe*, "cotorras, cotorras", porque hablan demasiado, como estos pájaros». El hombre blanco halla, pues, su lugar en el bestiario indígena junto al chotacabras, el perezoso, el mono aullador, el tapir y muchos otros animales... En desquite, los observadores blancos han descrito a menudo la retención oral, «repulsión obstinada a hablar salvo en caso de absoluta necesidad», como un comportamiento típico de los indios americanos.

En la región de Puget Sound, en América del Norte, se ha advertido que ciertos personajes que aparecen en las fórmulas rituales, los cantos religiosos o los mitos, convierten regularmente las oclusivas sonoras en nasales. La razón de ello podría ser del mismo tipo que la que, entre los cuivas de Colombia, incita al chamán oculto tras una pantalla a nasalizar sus encantamientos, «pues es muy peligroso que la boca ponga la garganta en comunicación directa con el medio externo». La nasalidad aparece pues como una forma de retención oral.

Otros ejemplos de retención o de incontinencia orales aparecen en mitos que conceden comportamientos verbales distintivos a ciertos seres sobrenaturales. El demonio amazónico Jurupari eructa y ventosea, se queja ruidosamente, canta a voz en grito. Los monstruos caníbales de los mitos suyas hablan de modo insólito y deformado; Boré, el señor de las bananas yanomami, sesea. En América del Norte, un personaje sobrenatural de los mitos nootka transforma todas las consonantes sibilantes en consonantes laterales (*s* en *l*, etcétera); entre los kwakiutl vecinos, otro personaje sobrenatural hace a la inversa. Arrendajo-Azul de los mitos wishram empieza sus palabras por *¡ts!*—. Los kutenais afirman que Coyote es incapaz de pronunciar las *s*. Dama-Riqueza de los haidas y la ogresa Dzonoqwa de los kwakiutl tartamudean; Carcajú de los crees habla entre sus dientes... Fuera de las Américas se piensa en el dios zorro japonés Kitsune, que no puede terminar las palabras. Pero, si realizáramos una investigación comparativa por todo el mundo, no terminaríamos nunca.

Contentémonos con esos pocos ejemplos americanos. Bastan para convencer de que los mitos agotan todos los estados de una combinatoria concerniente a los orificios corporales. De ello no concluiremos que en cada mito o grupo de mitos de esta familia han de estar necesariamente presentes todos los estados de la combinatoria. Entre los que acabamos de examinar, sólo la avidez anal encarnada por el tapir merece un lugar, a decir verdad subordinado, junto a los tres estados —avidez oral, retención e incontinencia anales— que los mitos analizados en este libro en cierto modo han seleccionado.

En el capítulo 8 propuse ver en el hormiguero una variante combinatoria del perezoso. Hay que matizar sin embargo esta afirmación, ya que el hormiguero tiene su puesto entre el perezoso y el tapir, pudiendo reemplazar así tanto a uno como a otro. He señalado ya (*supra*: 96) que, según Goeje, el nombre caribe del gran oso hormiguero está emparentado con el del perezoso. El propio autor cree también que las palabras caribes **waria* o **waila*, «tapir», sirven para formar las que designan al hormiguero: **wariši*, **wariš-ima*. Entre los propios caribes de la Guayana, el espíritu Tikokë, que aparece a veces bajo el aspecto de un hormiguero, chupa la sangre de sus víctimas humanas por medio de una flauta; se trata pues de un demonio aspirador como el tapir lo es para otros indios.

El tapir y el hormiguero difieren no obstante en otros aspectos: éste excreta por la boca (*supra*: 146), aquél aspira por el ano; se supone que los hormigueros sólo tienen un sexo, y viven y se reproducen en solitario, mientras que, en el pensamiento de los indios —y ya veremos por qué— el tapir simboliza el apetito sexual. A propósito de esta creencia, Goeje compara las palabras tupís *tapiira*, «tapir», y *t-apia*, «escroto». Por otro lado, el tapir parece más alejado del perezoso que el hormiguero. Los indios conceden al perezoso y al tapir modos de excreción antitéticos. Recordemos que el perezoso se mueve de arriba abajo para depositar sus excrementos en el suelo y siempre en el mismo lugar. Del tapir se supone que va hacia el fondo del agua, donde transporta —en el eje horizontal pues— sus excrementos dentro de un cesto; cuando, en realidad, no excreta sólo en el agua y en las riberas, sino incluso lejos de ellos y hasta en las colinas.

Con más frecuencia, los mitos sudamericanos hacen del tapir, por un lado, un personaje egocéntrico y glotón, por otro, el seductor habitual de las mujeres casadas que, cuando se presenta a ellas, sucumben a la llamada de la naturaleza. Además, el conjunto mítico que nos ocupa establece una conexión cuando no incluso una equivalencia entre el tapir y el meteoro.

Los indios sudamericanos dividen los cuerpos celestes en dos categorías: por un lado el Sol, la Luna, Venus, las constelaciones, los astros designados; por otro, las estrellas anónimas, entre las cuales incluyen los astros o fenómenos erráticos como los meteoros y los

cometas. Los mitos ilustran admirablemente esta oposición cuando contrastan «la estrella del perezoso» —*kupírisi yumañ* en caribe de la Guayana—, que desciende sobre el horizonte a principios de la gran estación seca y que representa al animal descendiendo al suelo una vez al año para hacer sus necesidades, y el cometa devastador en que se transforman los excrementos del perezoso, según los tacanas, si perseguidores le impiden justamente descender al suelo obligándole a defecar desde arriba; sin periodicidad pues y violando la buena regla. Las formas más aberrantes de los astros anónimos, los cometas y los meteoros, constituyen una especie de escándalo cósmico como, en otro plano, el comportamiento del tapir, causante del hambre de los humanos y seductor de mujeres, representa un escándalo social. Añadamos que el tapir, «hacedor de ángeles» (*supra*: 150), manifiesta una avidez anal simétrica a la avidez vaginal de las mujeres locas por él, y que se opone a la retención y a la incontinencia anales de manera mucho más radical que estos dos términos, contrarios y no contradictorios, no se oponen entre sí.

En contra de este esbozo de análisis, se invocará probablemente un importante grupo de mitos en los cuales el tapir seductor sube al cielo y se transforma en una constelación, en general las Híades. Pero, al margen de que Lehmann-Nitsche haya puesto en duda esta interpretación, ¿no podría considerarse que, entre las Pléyades y Orión que constituyen una pareja de oposición mayor (véase *Lo crudo y lo cocido*), las Híades aparezcan como una constelación supernumeraria, y que, como el seductor introduciéndose en un matrimonio, estén, de algún modo, de más?[1] Más particularmente, la ambigüedad astronómica del tapir refleja la ya señalada en los mitos que conceden a la Luna una preponderancia sobre el Sol. Alternativamente o simultáneamente, esos mitos atribuyen al dios o héroe lunar características opuestas: por un lado, ordenador del mundo y civilizador; por otro, celoso, pérfido, desflorador de jóvenes, y, llegado el caso, caníbal... El lugar de la Luna viene así marcado tanto por los astros designados como por los meteoros (*supra*: 136-137). Respecto a la ambigüedad del tapir, capaz de satisfacer a las mujeres mejor que sus maridos gracias a su gran órgano, pero también causante del hambre de los indios como señor del árbol con alimentos de cuyo emplazamiento tiene el secreto, remito al lector a *De la miel a las cenizas*.

Ahora conviene insistir en otro aspecto. Vecinos cercanos de los tacanas, los tumupasas afirman que la esposa del tapir devora cada mes la Luna cuando ésta se halla menguando. Acto seguido la vomita, y la Luna vuelve a empezar a crecer por el otro lado del horizonte. Pero, una vez, el tapir, impaciente en exceso, copuló con su mujer antes de que ella hubiera regurgitado el astro nocturno. Desde

1. Patología astronómica, por decirlo de algún modo, paralela a la patología de la alianza evidenciada en los mismos mitos (*De la miel a las cenizas*).

entonces tiene un enorme pene y tres testículos (véase *El origen de las maneras de mesa*). Así pues, el tapir ha atentado o poco ha faltado para que atentara contra el orden cósmico: acto inconsiderado que le da los medios físicos de comprometer también el orden social, el cual querría que las mujeres, insensibles a las seducciones de la naturaleza, permanecieran fieles a sus maridos.

Un mito ayoré va en el mismo sentido. Antaño, el Tapir y el dios Luna se disputaron el favor de los humanos. A éstos, el tapir les prometió que si le obedecían se volverían fuertes y corpulentos. A cambio de su obediencia, Luna prometió a los humanos que resucitarían como él. Los antepasados prefirieron al Tapir pues envidiaban su corpulencia. Por esa razón los hombres mueren y no regresan a la vida. Y aun así, añade el informador, fueron engañados por el tapir, pues actualmente hay tantos indios magros como corpulentos... Según otra versión, Luna era el padre de los ayorés. El Tapir le desafió a una carrera y ganó, y por esa razón en lugar de reunirse con Luna en el cielo cuando mueren, los indios van al mundo subterráneo fangoso, oscuro y sin miel. Recordemos un mito machiguenga sobre una muchacha recluida durante su pubertad (*supra*: 139). El dios Luna, que la visitaba secretamente, le enseñó a ella y a sus parientes el arte de la alfarería y el cultivo de los huertos. Una variante invertida de ese mito refiere que un demonio puso prematuramente fin a la reclusión de una muchacha púber y la hizo salir de su choza, transformada en tapir.

En todos los casos, el Tapir se opone a la Luna en un conflicto para o contra la periodicidad: sucesión regular de las fases de la Luna, resurrección de los muertos al mismo ritmo, respeto de la duración de las prohibiciones.

El hecho de que el tapir y la Luna sean términos antagónicos nos va a permitir resolver un problema particular. En lo que podríamos llamar la vulgata americana, el Sol y la Luna son los avatares de hermanos incestuosos. La hermana parte hacia el cielo y se convierte en el Sol; su hermano, al que ella ha marcado el rostro o su cuerpo para identificar ese amante desconocido, en lo sucesivo transformado en Luna, la perseguirá sin éxito. Ahora bien, en un mito shipaia ya citado (*supra*: 136), este esquema se altera: el hermano se convierte también en Luna, pero la hermana se transforma primero en meteoro y después en tapir.

¿Qué sucede entonces con el Sol? El mito no permite que le asignemos un sexo, en primer lugar por la simple razón de que él no aparece; y después porque los dos polos sexuales, al estar ocupados uno por el hermano y el otro por la hermana, el Sol —si tuviera un sexo en la mitología shipaia— debe estar en un lado o en otro, pero no podemos prejuzgar en cuál.

Intentemos averiguar si la fórmula canónica (*supra*: 60, 118, 144, 149) nos permitiría deducir el sexo del Sol. Sabemos que en la vulgata

americana la Luna tiene una función macho y, el Sol, una función hembra. Por otra parte, las consideraciones que preceden conducen a la hipótesis de que el meteoro y el tapir (en el cual se transforma la heroína shipaia), presentes en los mitos en calidad de *términos*, cumplen en ellos la *función* de Luna invertida. En cambio, en este estadio lo ignoramos todo acerca de la concepción que los shipaias puedan tener del Sol. Escribamos pues:

$$\underset{\substack{\textit{macho}\\(\text{Luna})}}{F} : \underset{\substack{\textit{hembra}\\(\text{Sol})}}{F} :: ? : \underset{\substack{\textit{Luna-1}\\(\text{hembra})}}{F}$$

Si continuamos aplicando la fórmula, se obtiene automáticamente la parte que faltaba en el segundo miembro: $F_{\substack{\textit{macho}\\(\text{Sol})}}$. Ello significa que si, en un mito shipaia de donde el Sol estaba ausente, la mujer (que en otras partes se convierte en el Sol) se transforma en anti-Luna, ha de haber otro mito shipaia donde el Sol aparezca como una anti-mujer, o sea, un hombre. Ese mito existe: los shipaias hacen del Sol actual el hijo más joven de un antiguo Sol, también masculino, al que los hombres tuvieron que enterrar en las profundidades de la Tierra porque era caníbal (advirtamos el desarrollo del mito: el Sol atenuado deja de ser caníbal cuando en otra parte —como entre los machiguengas— la Luna «meteorizada» se convierte en tal). Por consiguiente, la naturaleza masculina del Sol en la mitología shipaia, y la función «Luna invertida» del par (meteoro + tapir) en el conjunto de mitos de los que dependen los de los shipaias, se validan recíprocamente.

Capítulo 13

Naturaleza del pensamiento mítico: pluralidad de códigos. Situación del código psico-orgánico. Oralidad y analidad. Ciclo alimenticio de la comida y ciclo técnico de los recipientes. Dialéctica del continente y del contenido. Conservadurismo y celos de las familias de alfareros. Mujeres y exogamia de las vasijas. Contenedoras vaginales. Retorno por la costa norte del Pacífico a la cerbatana y a la Amazonia.

Todo mito plantea un problema y lo trata mostrando que es análogo a otros problemas; o bien el mito trata simultáneamente varios problemas mostrando que son análogos entre sí. A este juego de espejos, imágenes que se devuelven unas a otras, jamás corresponde un objeto real. Más exactamente, el objeto extrae su sustancia de las propiedades invariantes que el pensamiento mítico llega a separar cuando compara una pluralidad de enunciados. Simplificando mucho, podríamos decir que el mito es un sistema de operaciones lógicas definidas por el método del «es cuando...» o del «es como...». Una solución que no es única de un problema particular tranquiliza la inquietud intelectual y, llegado el caso, la angustia existencial, puesto que una anomalía, una contradicción o un escándalo son presentados como la manifestación de una estructura de orden mucho más aparente en otros aspectos de lo real que, sin embargo, no chocan con el pensamiento o el sentimiento en el mismo grado.

La reflexión mítica es pues original porque opera con varios códigos. Cada uno extrae de un campo de la experiencia propiedades latentes que permiten compararlo con otros campos y, en definitiva, *traducirlos* unos a otros; como un texto poco inteligible en una sola lengua, si se le traduce simultáneamente a otras distintas, posiblemente dejará emanar de estas versiones diferentes un sentido más rico y más profundo que ninguno de ellos, parciales y mutilados, al cual cada versión por separado hubiera permitido acceder.

De ello no se desprende que cada mito utilice la totalidad de códigos posibles, ni tampoco todos los que un inventario del conjunto del cual depende haya podido enumerar. El mito aparece como un sistema de ecuaciones en que los símbolos, nunca claramente perci-

bidos, son aproximados por medio de valores concretos escogidos para dar la ilusión de que las ecuaciones subyacentes son resolubles. Una finalidad inconsciente guía esa elección, pero que sólo puede ejercerse sobre una herencia histórica, arbitraria y contingente, de manera que la elección inicial sigue siendo tan inexplicable como el de los fonemas que entran en la composición de una lengua. Además, esa elección, realizada entre los códigos que un medio, una historia, una cultura proponen, depende de los problemas acerca de los cuales un mito o un conjunto de mitos particular se interroga. No esperaremos encontrar, por tanto, cualquier código y en cualquier lugar.

Y eso no lo es todo; pues si cada código constituye una especie de tabla de desciframiento aplicada a un dato empírico, el mito, que utiliza siempre varios códigos, selecciona sólo de cada tabla algunas casillas que combina con otras casillas tomadas de otras tablas. Elabora de ese modo una especie de metacódigo que puede convertirse en su único instrumento. De las conmutaciones con las que he intentado construir la tabla, los mitos examinados hasta aquí utilizan principalmente dos: las que ilustran lo que nosotros llamaríamos actualmente el carácter oral y el carácter anal, avanzados también por el psicoanálisis. Vamos a detenernos ahora en esta convergencia.

Volvamos al problema que nada más comenzar este libro planteaban los mitos que asocian motivos entre los que no apreciábamos vínculo alguno. Las intrigas cuyo primer motor eran los celos conyugales elegían por héroe o heroína al chotacabras, y metían a éste en conexión física o en relación lógica con el perezoso «nacido de los celos» y celoso también de sus excrementos. A través del perezoso se introducía la imagen del cometa o del meteoro, avatar, en América del Sur, de los excrementos cuando el perezoso no puede ya mostrarse celoso de ellos, y, entre los iroqueses, causa directa de los celos conyugales a consecuencia de los cuales un marido lanza a su mujer por un agujero como si se tratase de sus excrementos. Si definimos los celos como un sentimiento resultante del deseo de retener una cosa o un ser que se sustrae, o bien de poseer una cosa o un ser que no se tiene, podemos decir que los celos tienden a mantener o a crear un estado de conjunción cuando existe un estado o surge una amenaza de disyunción. Por variados que sean sus temas, todos los desarrollos subsiguientes conciernen a modalidades diferentes de la disyunción que, sin cambiar de naturaleza, alejan a gran distancia o deja relativamente cercanos términos anteriormente unidos y en lo sucesivo separados.

Si, por comodidad, decidimos tratar las etapas sucesivamente recorridas en este libro como los estados de una transformación limitada al Nuevo Mundo —desde Bolivia y el Perú hasta California—, puede parecer que en el estadio inicial la disyunción afecta a una esposa, y en el estadio final a los excrementos. Desde el principio existía no obstante un vínculo entre los dos términos. Según el mito

jíbaro sobre el origen del barro de alfarería, dos maridos cansados de pelearse a causa de la misma mujer subieron al cielo y se transformaron uno en Sol y el otro en Luna. La mujer quiso alcanzarlos pero cayó a tierra y dejó en ella ora su cuerpo transformado en arcilla, ora la arcilla que transportaba en un cesto, ora finalmente sus excrementos, producto del pavor que sufrió durante la caída y que se convirtieron en el barro de alfarería. Esta última conclusión pertenece a los achuar cuyo territorio linda con el de los jíbaros propiamente dichos y que hablan un dialecto de la misma familia.

Ahora bien, en el otro extremo de nuestro recorrido, observamos el mismo paso de la arcilla a los excrementos. Se produce en California, desde los cahuillas y los serranos a los chemehuevis, que están, respecto a los primeros designados, en la misma situación que los achuar respecto a los jíbaros: vecinos próximos y miembros de la misma familia lingüística, en este caso la familia shoshone. Para los cahuillas y los serranos, el demiurgo modeló la primera humanidad con arcilla (*supra*: 133). Los chemehuevis afirman que el demiurgo dio forma a sus antepasados y a los de los mohaves con sus excrementos.

El hecho de que este pasaje se repita a miles de kilómetros de distancia no impresionaría sin duda a los psicoanalistas (tendrían más trabajo en decir por qué falta en el intervalo). Todo tipo de consideraciones acerca de la primera infancia bastarían, según ellos, para esclarecerlo. No caigamos sin embargo en explicaciones comodín. Los mitos que hemos aislado se distinguen por una armadura común cuya especificidad hace resaltar la imagen de la botella de Klein. El camino que siguen presenta características originales. No podemos minimizarlas en provecho de un psiquismo infantil, aunque fuera universal, cuyo valor explicativo aparece tanto más débil cuanto que no es la humanidad en general la que ha elaborado los mitos que intentamos interpretar, sino tribus indias particulares.

Para comprender el motivo de los enanos sin boca o sin ano, alimentándose del olor de las comidas (*supra*: 98-113), se podría invocar asimismo alguna constante psíquica. Efectivamente, el motivo es atestado desde tiempos antiguos (Plinio describe ya un pueblo semejante en el Libro VII, cap. I de su *Historia natural*), y actualmente se encuentra en lugares tan distintos que pone de relieve un folklore universal: probablemente vieja herencia paleolítica que había acabado su vuelta al mundo antes de que las civilizaciones históricas hubieran hecho su aparición.

Pero al relacionar, sólo para América, el motivo de los enanos a la fauna arborícola, excluía conscientemente de mi reflexión los problemas relativos a los orígenes. Pretendía averiguar de qué modo culturas que constituyen un conjunto bien definido han dado forma al motivo, cómo lo han integrado en un contexto empírico e ideológico a la vez; en una palabra, y cualesquiera que fuesen las fuentes

psicológicas o históricas del motivo —cuestiones éstas que no tenía por qué plantearme—, mostrar cómo una cultura o un conjunto de culturas dadas lo articulan con todo lo demás.

* * *

En los mitos que consideramos ahora, la arcilla (de la cual, según los indios de las misiones en América del Norte y los machiguengas en América del Sur, se alimentaban los primeros humanos) y los excrementos (que la rana comía en los mitos del sur de California, causando la muerte del demiurgo y el paso de la primera humanidad a su estado actual) coinciden como punto de partida y como punto de llegada de dos ciclos respectivamente técnico y psicológico. No olvidemos, por otro lado, que la arcilla no es, estrictamente hablando, un anti-alimento. El mundo conoce la geofagia desde la antigüedad. Los griegos consumían cierta arcilla como medicamento. En América del Norte, los pomos mezclaban arcilla roja a su pan de bellotas; aún hoy se practica la geofagia en algunas regiones rurales del sur de los Estados Unidos. Se cuenta que las alfareras indígenas «mordisqueaban o probaban en ocasiones su pasta para apreciar su textura y otras cualidades juzgadas necesarias para una buena cocción».

Lo esencial no va por ahí. El barro de alfarería, extraído primero, modelado después y finalmente puesto a cocer, se convierte en un continente destinado a recibir un contenido: la comida. Y ésta sigue el mismo recorrido en sentido inverso; primero colocada en un recipiente de barro, después puesta a cocer, a continuación elaborada en el interior del cuerpo por la digestión, y finalmente expulsada en forma de excremento:

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{arcilla} \rightarrow \text{extracción} \rightarrow \text{modelado} \rightarrow \text{cocción} \rightarrow \text{recipiente} \\ \text{excremento} \leftarrow \text{expulsión} \leftarrow \text{digestión} \leftarrow \text{cocción} \leftarrow \text{comida} \end{array} \right\}$$

Para la equivalencia entre el proceso fisiológico de la digestión y un proceso cultural, remito al lector a *El origen de las maneras de mesa.* Pero con una diferencia, pues, al plantear en este volumen y en las otras tres *Mitológicas* el problema del origen del fuego de cocina, hacía que la digestión y la cocción se correspondieran: «Durante la digestión, el organismo retiene temporalmente la comida antes de eliminarla bajo una forma elaborada. La digestión tiene pues una función mediadora, comparable a la de la cocina, que interrumpe otro proceso natural que va del estado crudo a la putrefacción. En este sentido, se puede afirmar que la digestión ofrece un modelo orgánico anticipado de la cultura». Ese recorrido desembocaba ya en mitos que, como los examinados aquí, operan con ayuda de una

tabla de conmutaciones en que una heroína *atraviesa* un obstáculo aunque *llena,* y otra *se adhiere* a un obstáculo aunque *vacía,* ilustrando de este modo una combinatoria de orificios hacia la cual los anteriores capítulos nos han conducido a través de otros mitos.

Pero —y ésa es la razón de la diferencia— esos mitos y aquellos sobre los que reflexionaba en las *Mitológicas* no constituyen conjuntos redundantes. Para dar cuenta del paso de la naturaleza a la cultura, de lo crudo a lo cocido, un conjunto pone el acento sobre el fuego de cocina; el otro, sobre la alfarería, cuya utilización culinaria supone que ya se ha adquirido el hogar doméstico. Este segundo conjunto se halla pues subordinado al primero; digamos más bien que lo prolonga en otro registro como si fuera una resonancia armónica. Un arte culinario concebido sobre el modo elemental de la comida directamente expuesta al fuego despierta la imagen de otro, más sabio, al que podemos calificar de segundo grado: «Es digno de interés —advierte Kroeber— que el pensamiento mohave asocie estrechamente la alfarería y la agricultura. Sus mitos refieren que el dios Mastamho juzgó incompleta la comida procedente de sus huertos mientras no tuviera recipientes para hacerla cocer y comerla». (A propósito de un vínculo análogo en los mitos sudamericanos, *supra*: 83). Con ello vemos cómo los mitos sobre el origen del fuego de cocina ceden el lugar a mitos sobre el origen de la alfarería, no siendo éstos, a menudo, más que una transformación de aquéllos.

Esos mitos enseñan que el barro no debe ser ya lo que se come, sino lo que, como la comida, se hace cocer para poder hacer cocer en él lo que se come. De alimento propiamente dicho en estado natural, el barro cocido pasa al papel de recipiente, es decir, de obra cultural. Como ya indicaba en *El hombre desnudo,* antes de volver a ello con más detalle en el capítulo II del presente libro, esta transformación desplaza el acento de la conquista del fuego celeste por los habitantes de la Tierra al don de la arcilla y del arte misterioso de la alfarería hecha a los terrícolas por seres sobrenaturales acuáticos y ctónicos al mismo tiempo. En lugar de que el acontecimiento se desarrolle sobre un eje Tierra-cielo, se desarrolla sobre un eje uno de cuyos extremos es ocupado por la Tierra, y el otro, por el agua y el mundo subterráneo.

Tanto en América del Sur, entre los machiguengas y los campas, como en el sur de California, ese desplazamiento del acento se acompaña de otro que afecta al orden cósmico. Aleja a la Luna de la clase de astros periódicos y la acerca a la de los cuerpos celestes erráticos a los que se emparenta por una doble irregularidad: presencia o ausencia según que la noche sea con Luna o sin Luna; e incluso cuando la Luna está presente, otros aspectos.

Al mismo tiempo que la función del fuego también se desdobla —para cocer los alimentos, o para cocer las vasijas donde serán cocidos los alimentos—, aparece finalmente una dialéctica de lo interno

y de lo externo, del afuera y del adentro: congruente con los excrementos *contenidos* en el cuerpo, la arcilla sirve para trabajar las vasijas *conteniendo** una comida que será *contenida* en el cuerpo antes de que éste deje de ser, al hacer sus necesidades, el *continente* de los excrementos.

* * *

Todo arte impone una forma a una materia. Pero entre las artes llamadas de la civilización, la alfarería es probablemente aquella en que el paso se cumple de la forma más directa, con un número menor de etapas intermedias entre la materia prima y el producto, que sale ya formado de las manos del artesano antes incluso de ser sometido a la cocción.

Esta materia prima —arcilla extraída del suelo— es también la más «bruta» que el hombre conoce y utiliza. Su aspecto grosero, su falta total de organización confrontan la vista, el tacto, el entendimiento incluso a la presencia masiva de lo informe y a su primacía. «Informe y desnuda», dice la Biblia, era la tierra al principio de la creación; y no sin razón otras mitologías comparan la obra del creador a la del alfarero. Pero imponer una forma a una materia no consiste sólo en disciplinarla. Al arrancarla del campo ilimitado de los posibles, se la reduce por el hecho de que sólo algunos posibles entre otros van a verse realizados: desde Prometeo hasta Mukat, todo demiurgo manifiesta un temperamento celoso.

En el caso de la alfarería, esas restricciones aportadas a la materia prima comportan otras: como continente, la vasija impermeable contiene entre sus paredes los líquidos informes, los sólidos troceados colocados en ella, impidiéndoles así que se desparramen o se dispersen. Demiurgo a pequeña escala, la alfarera, ella también celosa, ejerce una presión sobre una materia en libertad. Trabajada por el modelado y fijada por la cocción en una forma inmutable, esa materia impone a su vez, al «culturizarlas», un cambio en las sustancias vegetales y animales aún en estado natural. Y ahí no termina todo; pues si el arte de la alfarería disminuye al extremo la separación entre la materia y la forma, es, en cambio, un arte con resultados inciertos y lleno de riesgos que repercuten en el psiquismo de aquellas (o aquellos) que lo practican.

Al interrogarse sobre el espíritu conservador del que dan testimonio las familias de alfareros en México, Foster cree que «tiene su razón de ser en el proceso de producción, el cual incita al artesano a permanecer estrictamente fiel a las tradiciones conocidas so pena de precipitarse en un desastre económico. La alfarería es, sin exage-

* En el original *contenant* con valor de gerundio («conteniendo») y de participio («continente»). La construcción castellana exigía por construcción el uso del gerundio. [T.]

rar, una operación delicada; tiene literalmente centenares de ocasiones para que una ínfima variación que afecte la materia o la técnica tenga un efecto nefasto sobre el producto. Una pequeñísima variación en la elección de las arcillas, de los vidriados, de los pigmentos, de las temperaturas de cocción puede reducir a nada el trabajo de una semana o incluso de un mes. Por eso, el afán de seguridad incita a la alfarera a reproducir fielmente los materiales y los modos de fabricación que por experiencia sabe que son los más apropiados para evitarle un fracaso. Todo impulsa al artesano a seguir un camino recto y estrecho. Separarse demasiado por un lado o por el otro puede tener consecuencias trágicas en el plano económico [...]. De ahí un espíritu profundamente conservador, una desconfianza hacia todas las innovaciones que repercute en la visión global del mundo y de la vida». Otro observador apunta en el mismo sentido: «Cuando aprende a hacer alfarería, el niño imita tan rigurosamente a su instructor que su obra presentará las mismas particularidades [...]. Joven o viejo, el alfarero debe su estilo y su habilidad a la casa donde vive». Por esa razón, «el conocimiento de las técnicas cerámicas se considera un asunto privado. Sólo se habla de ellas en el seno de la familia».

Ciertamente, en las regiones de México donde se realizaron estas observaciones, la alfarería es la obra de hombres y mujeres que trabajan para el mercado. Pero otras culturas llamadas primitivas de América tropical han inspirado reflexiones comparables. Así, entre los cashinawás, «se extrae la arcilla de las riberas de pequeños ríos cerca de la aldea. Pero no cualquier arcilla: sólo algunos emplazamientos, cerca de cada aldea, proporcionan una arcilla de calidad conveniente. La situación de la aldea se elige, por otra parte, en función de la calidad y de la cantidad de arcilla que hay en las cercanías. Las mujeres de una casa no poseen tal o cual banco de arcilla, pero tienen el derecho exclusivo de explotarla». Hace más de medio siglo, Nordenskiöld advertía entre los indios del Chaco boliviano el conservadurismo de las alfareras, que se limitaban a variar muy poco las decoraciones tradicionales y rechazaban arriesgarse por nuevos caminos.

Conocemos sin duda alfareras innovadoras. Como aquella que, en 1895, tuvo la idea de copiar las cerámicas del siglo XIV que los arqueólogos empezaban a desenterrar en país hopi, en Sikyatki. Pero ponía en ello tal servilismo que sus obras y las de sus imitadoras apenas se distinguen de las piezas auténticas.

He subrayado ya (*supra*: 29) que los indios de las dos Américas no sólo ven en la mujer la causa eficiente de la vasija de barro: las identifican en el plano simbólico. Por otra parte, esa identificación podría ser prácticamente universal; los vasos provistos de senos lo atestiguan para la Europa protohistórica. También en América, ayuda quizás a comprender mejor la naturaleza del vínculo entre alfarería

y celos conyugales que nos guía desde el principio de este libro como un leitmotiv. Esta conexión la vemos claramente en la región del Uaupés donde viven tribus que hablan dialectos mutuamente ininteligibles y que, sin embargo, respetan la obligación de casarse entre ellas. Ahora bien, esa exogamia se aplica también al barro de alfarería: «Entre los desanas, sólo las mujeres practican la alfarería y para procurarse buena arcilla han de trasladarse a determinados lugares, no de su propio territorio, sino del de los pira-tapuyas o de los tukanos. Además, las mujeres pira-tapuyas van a buscar la arcilla a territorio desana o tukano; y las mujeres tukano, a territorio desana o pira-tapuya». En relación directa con esta regla, los grupos exogámicos deciden «cocer» a sus hijas antes de intercambiarlas, y las distintas fases del modelado de la arcilla reciben una connotación sexual, sea masculina, sea femenina: «El cuerpo de la mujer es un recipiente culinario (*cooking pot*). Sucede que la marmita de barro descansa sobre tres soportes, también de alfarería, que representan cada uno de los grupos exogámicos: desana, pira-tapuya y tukano, cuyos hombres "hacen cocer" a las mujeres-vasijas [...]. De una mujer con un embarazo avanzado se dice que es una "gran vasija" [...] o que "adopta la forma de vasija"».

Por este sesgo encontramos nuevamente la imagen de la botella de Klein: la mujer, causa eficiente de la alfarería, se metamorfosea en su producto; de físicamente exterior se convierte en moralmente integrada a éste. Entre la mujer y la vasija, una relación metonímica se convierte en relación metafórica. Pandora, modelada en arcilla, ¿acaso no se confunde también con la jarra: si no alfarera, alfarería a la que se puede considerar igualmente celosa, pues es portadora de todos los males que atormentarán a los humanos?

Volvamos rápidamente hacia atrás. Para numerosos mitos americanos, la mujer o algunas mujeres son la viva imagen de la avidez o de la retención vaginales: devoran el sexo de su compañero durante el coito (tema suficientemente conocido bajo el nombre de *vagina dentata*), o aprisionan a ese compañero entre sus muslos tal como lo refieren los mitos californianos codificados $M_{292d\text{-}g}$ en *De la miel a las cenizas* y *El hombre desnudo*. Aunque la alfarería sea rudimentaria y de ocurrencia esporádica en California (donde es reemplazada por una cestería de extraña perfección, suficientemente impermeable para cocinar con ella), estas retenedoras vaginales se comportan como «alfareras celosas» congruentes con el chotacabras, símbolo de la avidez oral, a reserva de una transformación *arriba* $\rightarrow$ *abajo*. Ese camino, que sólo me limito a indicar, nos volvería a conducir a nuestro punto de partida.

La retenedora vaginal de los mitos californianos es una Dama-Raya. Como en América del Sur, los indios que cuentan esos mitos comparan la raya al aparato genital femenino: el cuerpo del pez representa el útero, y, la cola, la vagina. Un cuerpo completo y lleno es

pues homologado con una de sus partes, ésta vacía, lo cual remite a las transformaciones *externo* → *interno* y *contenido* → *continente*. Demostré en *El hombre desnudo* que también en América del Norte la Dama Raya se transforma en ocasiones en Señor-Mariposa. Al que volvemos a encontrar con las mismas características en la cuenca amazónica: el mito de origen de los indios tukunas contiene un episodio en que una mariposa *Morphos menelaus* aprisiona en sus alas bruscamente cerradas el estómago (= continente contenido) del demiurgo, huido de las manos de sus hijos que le habían encontrado en el gaznate (= contenido continente) de un jaguar hembra caníbal. Reduciéndola al primer y al último estado, sea la transformación: *penis captivus* → *gaster captivus*. Para liberar el estómago, se tuvo que horadar con fuego las alas de la mariposa.

También en *El hombre desnudo* he comparado los mitos tukunas con mitos procedentes de regiones situadas al norte de California, que los reproducen casi literalmente. Las semejanzas con California propiamente dicha no son menores en lo que a la gesta del hijo o de los hijos del demiurgo se refiere. Prisioneros de los ogros que han asesinado a su madre, los héroes tukunas logran escapar pasando por un tubo hueco: su cerbatana, como el héroe amazónico Poronominaré. Aparte de la naturaleza del tubo, el relato se desarrolla en los mismos términos en Amazonia y en California.

Esta función tópica del tubo —pipa o caña vacía en California, cerbatana en América del Sur— aparece nuevamente en mitos tukunas (codificados M_{181} y M_{182} en *Lo crudo y lo cocido*) acerca del origen de los instrumentos de música rituales. El héroe cultural los había pintado al principio en rojo. Uno de sus compañeros le censuró y le indicó un lugar donde encontraría capas superpuestas de arcilla de diferentes colores. El héroe no debería tocarlas con sus manos, sino —como los geólogos y prospectores tomando muestras— hundir su cerbatana para que se llenara de muestras de todos los colores. A continuación deshollinaría el tubo con una varilla y utilizaría la mezcla para pintar los instrumentos. La vista de los instrumentos sagrados que incorporaran esta pintura sería mortal para las mujeres.

Recordemos (*supra*: 32, 36) que los tukunas hacen de un monstruo acuático el dueño de la arcilla de alfarería. Celoso de su bien, un día mató y devoró a una mujer que había ido a extraer arcilla cuando estaba próxima a dar a luz. Se afirma que si una mujer embarazada toca la arcilla o incluso llega a aproximarse a ella cuando una alfarera trabaja, las molduras no se soldarían y las vasijas puestas a secar se resquebrajarían. El dueño de la arcilla aparece a menudo con la forma del arco iris del Oeste. Los instrumentos se sacan y se tocan principalmente en ocasión de las ceremonias que se celebran para la pubertad de las muchachas, que, entre los tukunas, son largas, severas y complicadas.

Cuando se comparan todos estos datos se llega a la conclusión

que la pintura multicolor (con colores probablemente degradados a causa de la técnica utilizada para extraerla) representa el arco iris, el cual constituirá en lo sucesivo un peligro mayor para la joven, sobre todo en su calidad de alfarera. Por tanto, si la arcilla de alfarería se halla habitualmente *en* (la dependencia de) *el arco iris,* una utilización imprevista de la cerbatana —pero que ahora se explica— hará que el arco iris se encuentre *en la arcilla,* pintura multicolor aplicada *sobre* instrumentos, el más importante de los cuales, especie de megáfono, *contiene* la voz de un demonio. Vista en esta perspectiva que vuelve a poner la alfarería en primer plano, la imagen de la botella de Klein, al ilustrar la función del tubo o de la caña en los mitos de las dos Américas, se justifica también.

Capítulo 14

Totem y tabú, versión jíbara. Crítica de los principios de la interpretación psicoanalítica. Dos concepciones del símbolo. Freud y Jung. El pensamiento de Freud como pensamiento mítico auténtico. Su concepción de las relaciones entre el psicoanálisis y las ciencias humanas. Naturaleza de la metáfora. ¿Pulsiones sexuales o exigencias lógicas? La relatividad recíproca de los códigos: ejemplo de las escrituras japonesas. Sófocles y Labiche: esbozo de análisis comparado. Lo que quiere decir «significar».

Freud había escrito como subtítulo a *Totem y tabú*: «Sobre algunas correspondencias de la vida psíquica de los salvajes con la de las neurosis». En las páginas anteriores me he dedicado más bien a demostrar que existe una correspondencia entre la vida psíquica de los salvajes y la de los psicoanalistas. A cada paso o casi, hemos encontrado de forma completamente explícita nociones y categorías —como las de carácter oral y carácter anal— que los psicoanalistas no pueden pretender haber descubierto: no han hecho más que volverlas a encontrar.

Mejor aún, en el mito que les sirve de Génesis, los indios jíbaros han precedido con mucha anticipación a *Totem y tabú.* El estado de sociedad apareció cuando la horda primitiva se dividió en facciones hostiles, tras el asesinato del padre cuya mujer había cometido incesto con su hijo. Examinada bajo la perspectiva psicoanalítica, la intriga del mito jíbaro aparece incluso más rica y más sutil que la de *Totem y tabú.*

Recordemos su evolución. Aprovechando una larga ausencia de su padre Uñushi, la serpiente Ahimpi se acostó con su madre Mika, la jarra de alfarería: como si los dos culpables simbolizaran respectivamente los órganos masculino y femenino —serpiente y vasija—, destinados por la naturaleza a unirse con desprecio de las reglas sociales que acabarán restringiendo esta libertad. Y, en efecto, el patriarca, padre de una y abuelo de la otra, los echó; llevaron una vida errante y tuvieron numerosos hijos. Cuando estuvo de vuelta, el marido ofendido conoció su infortunio y volvió su cólera no contra

los culpables, sino contra su madre, a la que acusaba de haber favorecido el crimen de ambos, y a la que hacía responsable, diríamos, de los deseos incestuosos que él mismo experimentaba hacia ella y que, a causa de su comportamiento, la generación siguiente de algún modo habría actualizado. Los hijos nacidos del incesto quisieron vengar a su abuela; decapitaron al esposo de su madre al estilo de *Totem y tabú*. Y a continuación se sucedieron conflictos en cascada: Mika mató a sus hijos asesinos de su marido; su hijo incestuoso tomó parte contra ella. En lo sucesivo, los tres campos —del padre, de la madre, del hijo— se entregaron a una lucha sin piedad. De ese modo apareció el estado de sociedad.

En lugar de que la teoría psicoanalítica actualice lo que un lenguaje de moda llamaría lo «no dicho» de los mitos, éstos en cambio conservan la primacía. La tesis sobre el origen de la sociedad sostenida por los indios jíbaros puede parecerse a la de Freud; ellos no le han esperado para enunciarla. ¡Demos las gracias al genio de la lengua americana que, al denominar *head shrinkers* a los psicoanalistas, los había comparado espontáneamente a los jíbaros!

No se abonará pues en la cuenta de Freud saber mejor que los mitos lo que éstos dicen. Cuando los mitos quieren razonar como un psicoanalista, no necesitan a nadie. El mérito de Freud está en otra parte, y es del mismo orden que el que he reconocido a Max Müller (*El hombre desnudo*). Cada uno de estos grandes espíritus ha penetrado uno de los códigos —astronómicos para uno, psicoorgánico para otro— de los cuales los mitos han sabido servirse siempre. Pero, procediendo así, han cometido dos errores.

El primero es haber querido descifrar los mitos por medio de un código único y exclusivo, mientras que por naturaleza el mito utiliza siempre varios códigos de cuya superposición se deducen reglas de traductibilidad. Siempre global, la significación de un mito no se deja reducir jamás a la que se podría extraer de un código particular. Ningún lenguaje, sea astronómico, sexual u otro cualquiera, vehicula un sentido «mejor». La verdad del mito, escribía en *Lo crudo y lo cocido*, no está en un contenido privilegiado: «Consiste en relaciones lógicas desprovistas de contenidos o, más exactamente, cuyas propiedades invariantes agotan el valor operatorio porque pueden establecerse relaciones comparables entre un gran número de contenidos diferentes». Un código no es más verdadero que otro: la esencia o, si se prefiere, el mensaje del mito descansa en la propiedad que tienen todos los códigos, en tanto códigos, de ser mutuamente convertibles.

El segundo error consiste en creer que entre todos los códigos a disposición de los mitos haya de haber alguno entre ellos que se utilice obligatoriamente. Del hecho que el mito recorra siempre a varios códigos no se desprende que todos los códigos concebibles, o los catalogados por el análisis comparativo, aparezcan simultáneamente

en todos los mitos. Podría establecerse sin duda un cuadro ideal de los códigos utilizados o utilizables por el pensamiento mítico, que ofrecería al mitólogo un servicio comparable al que la tabla periódica de los elementos brinda al químico. Pero dentro de ese cuadro, cada mito o familia de mitos hace una elección. Los pocos códigos con los que trabaja tal o cual mito no representan el conjunto de los códigos atestados, y no son necesariamente los mismos que otro mito u otra familia de mitos habrá retenido para su uso particular.

En este libro he concentrado mi atención en una familia de mitos en la que el código psico-orgánico —sexual si se prefiere; volveré sobre ello— echa mano de otros: tecnológico, zoológico, cosmológico, etcétera. Caeríamos en un error si infiriéramos que ese código psico-orgánico ofrece el mismo valor operatorio en cualquier otro mito o familia de mitos que posiblemente recurren a códigos totalmente diferentes.

* * *

En el capítulo 10 de la *Introducción al psicoanálisis*, Freud plantea un doble problema. «Aun cuando —escribe— la censura no existiera en los sueños, el sueño no nos sería más inteligible, pues entonces tendríamos que resolver el problema que consiste en traducir el lenguaje simbólico del sueño en la lengua de nuestro pensamiento despierto.» Dicho de otro modo, el sueño está por esencia codificado. Pero ¿de qué forma —prosigue Freud— ese código nos es accesible, y cómo obtenemos, «por una serie de elementos de sueño constantes traducciones, totalmente parecidas a las que nuestros "libros de sueños" populares dan para todas las cosas que se presentan en los sueños»; y ello, aunque la técnica de la asociación libre no obtenga jamás «traducciones constantes de los elementos de sueños»? Quince años más tarde, en las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933), Freud, siempre preocupado por el mismo problema, lo formula en los mismos términos: «El simbolismo se aplica siempre a los mismos contenidos, y nosotros sabemos traducir esos símbolos cuando el propio soñador se halla aún ante un enigma».

Psicoanálisis y análisis estructural divergen aquí en un punto esencial. A lo largo de su obra, Freud vacila —y de hecho no llega a elegir— entre una concepción realista y una concepción relativista del símbolo. Para la primera, cada símbolo tendría un significado único. Se podrían ordenar todos esos significados en un diccionario que, como sugiere Freud, no se diferenciaría demasiado de una «clave de los sueños», salvo por el volumen. La otra concepción admite que el significado de un símbolo varía en cada caso particular, y recurre a las asociaciones libres para ponerlo de manifiesto. De un modo todavía ingenuo y rudimentario, reconoce pues que el símbolo extrae su significado del contexto, de su relación con otros símbolos cuyo

sentido depende, a su vez, de él. Esta segunda vía puede ser fecunda a condición de que la técnica simplista de las asociaciones libres ocupe el lugar que le corresponde dentro de un esfuerzo global encaminado, para cada sujeto, a reconstituir su historia personal, la de su entorno familiar y social, su cultura... De ese modo, se tendería a comprender a un individuo del mismo modo que el etnógrafo se esfuerza por comprender una sociedad.

Ahora bien, en lugar de seguir por este camino, abierto no obstante por él, parece que Freud se haya inclinado cada vez más por el lenguaje habitual, la etimología, la filología —no sin asumir la responsabilidad de bastantes errores graves, como ha demostrado Benveniste—, en la esperanza de encontrar en los símbolos un significado absoluto. Procediendo así, no difiere de Jung por el objetivo buscado, sino porque Jung se precipita mientras que Freud se entretiene en los meandros de la erudición y de la búsqueda laboriosa de lo que él llama el mito original: «En tales circunstancias [la búsqueda del sentido absoluto de los símbolos] defiendo la proposición de que las formas manifiestas de los motivos mitológicos no son directamente utilizables para la comparación con nuestros resultados Ψ A, sino que sólo lo son sus formas latentes, originales, a las que hay que reconducirlas por una comparación histórica, a fin de descartar las desfiguraciones que hayan sufrido durante el desarrollo de los mitos». Método que Freud opone acertadamente al de Jung, «porque, en sus recientes estudios mitológicos, [Jung] utiliza [...], sin proceder a una selección, cualquier material mitológico, que abunda, en su versión actual. Ahora bien, el material mitológico sólo puede utilizarse de este modo cuando aparece en su forma original y no en sus derivaciones».

Por justa que sea la crítica, tiene algo de mordaz, pues puede aplicarse también contra su autor. So pretexto de volver a la forma original, Freud no hace —y nunca ha hecho otra cosa— más que producir una versión actual del mito, más reciente aún que aquellas por las que reprocha a Jung su acuerdo. Nunca el psicoanálisis ha podido demostrar que sus interpretaciones de los mitos alcancen las formas originales —aunque fuese por la sencilla razón de que la forma original (suponiendo que la noción tenga un sentido) es y sigue siendo inasequible, todo mito, por lejos que se remonte, es conocido precisamente porque ha sido oído y repetido...

Freud reconoce con candor que, partiendo a la búsqueda de una forma original y creyendo haberla alcanzado, el psicoanalista no hace más que encontrar en el mito aquello que él ha introducido en él: «El material nos ha sido transmitido en un estado que no nos permite utilizarlo para resolver nuestros problemas. Por el contrario, debe ser sometido primero a una elucidación psicoanalítica». De ahí esa confesión melancólica a Jung a propósito de *Totem y tabú*, que está escribiendo, y de las dificultades que encuentra: «A ello se suma

cierta pérdida de interés a causa de la convicción de poseer ya por adelantado los resultados que uno se esfuerza por demostrar». No se podría haber precisado mejor.

En cierto sentido, sin embargo, Freud es injusto consigo mismo. Su grandeza se debe por una parte a un don que posee en sumo grado: el de pensar como los mitos. Considerando que la serpiente puede tomar una connotación masculina o femenina en los mitos, observa: «Ello no quiere decir sin embargo que el símbolo tenga dos significados; sólo se lo emplea en sentido inverso». Dice, por otra parte, que en el sueño encontramos con frecuencia «el proceso de la inversión, cambio en lo contrario, inversión de las relaciones». Indirectamente, Freud llega aquí a una noción clave: la de transformación, que inspira todos sus análisis. Para comprender el mito bíblico de la Génesis o el mito griego de Prometeo, hay que invertirlos, dice. Eva será entonces la madre de la cual nace Adán; y el hombre, en lugar de la mujer, dará a su consorte algo fecundante (una granada) para comer. El mito de Prometeo se esclarece también cuando se invierte la férula que contiene el fuego en pene, es decir, en conducto para un agua (la orina) que permite destruir el fuego (en lugar de obtenerlo). De igual modo, finalmente, por inversión del continente en contenido, el verdadero tema de la leyenda del laberinto se revelará ser el de un nacimiento anal en que los caminos entrelazados representan el intestino y el hilo de Ariana, el cordón umbilical.

Estas son excelentes variantes. Mantienen con el mito de partida relaciones muy parecidas a las que el etnólogo reconstruye entre los mitos de una población y los de otra que los haya tomado invirtiendo sus términos o transponiéndolos a un nuevo código. No sería demasiado difícil imaginar que un pueblo limítrofe con los antiguos hebreos o con los compatriotas beocios de Hesiodo hubiesen explicado al estilo de Freud el mito de Adán y Eva o el de Prometeo. El problema es que no lo han hecho. Pero, gracias en parte a Freud, esos mitos forman parte de nuestro patrimonio espiritual. Las nuevas interpretaciones que nos da de ellos, las versiones originales que propone, el eco que despiertan en todas las capas de nuestra sociedad atestiguan que el mito de Edipo —por no citar más que ése— sigue siendo para nosotros vivo y eficaz. En este sentido y como ya decía hace treinta años, no debemos vacilar en colocar a Freud después de Sófocles entre nuestras fuentes de ese mito. Las variantes producidas por Freud respetan las leyes del pensamiento mítico: obedecen a sus tensiones, aplican las mismas reglas de transformación.

El propio Freud tenía conciencia de esta afinidad entre el pensamiento mítico y el suyo. Ya he señalado (*supra*: 169-170) que a lo largo de toda su vida estuvo obsesionado por un problema: «¿Cómo podemos conocer el significado de los símbolos de los sueños, cuando ni el propio soñador es capaz de proporcionarnos respecto a ellos

ningún dato, o datos totalmente insuficientes?» Si hay alguna dificultad, procede del extraño modo con que Freud concibe que estos datos puedan llegar al analista: «Como en una lengua primitiva sin gramática, sólo se expresa el material bruto del pensamiento, lo abstracto es devuelto a lo concreto, que es su base». Además de que la noción de lenguas primitivas sin gramática haga saltar al etnólogo y al lingüista, cuando Freud señala que «el sueño aparece como un resumen abreviado de las asociaciones, establecido, es verdad, según reglas que nosotros aún no hemos penetrado del todo», ¿no pone el dedo en el nudo de la cuestión? Esas reglas son precisamente las de una gramática cuya realidad, como acabamos de ver, excluye de antemano.

Para evitar un callejón sin salida, Freud hace una pirueta estratégica: «Este conocimiento del significado de los símbolos nos llega de diversas fuentes, de los cuentos y de los mitos, de las farsas y de los chistes, del folklore, es decir, del estudio de las costumbres, usos, proverbios y cantos de diferentes pueblos, del lenguaje poético y del lenguaje común. En todas partes encontramos el mismo simbolismo, que a menudo comprendemos sin la menor dificultad». Es verdad que en todas las lenguas encontramos, más o menos enmascarados, enunciados que se fundamentan en similitudes o contrastes que podríamos creer procedentes de asonancias o de homofonías propias de cada lengua, cuando son la emanación, en el lenguaje popular, de una reflexión que toma su sustancia en las mismas raíces del pensamiento. Para sostener su tesis, Freud hubiera podido invocar legítimamente la de Rousseau en el capítulo III del *Ensayo sobre el origen de las lenguas*: «El lenguaje en sentido figurado fue el primero en nacer, y finalmente se encontró el sentido propio; no se pensó en razonar sino mucho tiempo después».

Pero si se acepta la solución de Freud, ¿podremos ver en el psicoanálisis algo distinto a una rama de la etnología comparada, aplicada al estudio del psiquismo individual? El propio Freud reconoció repetidas veces esta subordinación del psicoanálisis a las ciencias sociales y humanas: «El campo del simbolismo es extraordinariamente grande, y el simbolismo de los sueños no es más que una pequeña región»; y más adelante: «El trabajo psicoanalítico nos relaciona con una infinidad de otras ciencias morales, tales como la mitología, la lingüística, el folklore, la psicología de los pueblos, la ciencia de las religiones, cuyas investigaciones son susceptibles de proporcionarnos los más precisos datos». Esta confesión le molesta de tal modo que se apresura a añadir: «En todas sus relaciones con las otras ciencias, el psicoanálisis da más de lo que recibe»; pretensión que, en el contexto, no halla justificación, so pena de creer que «la investigación psicoanalítica descubre en la vida psíquica del individuo humano hechos que permiten resolver o descubrir más de un enigma de la vida colectiva de los hombres», cuando todo el capítulo

del que se han extraído estas citas tiene como base la proposición inversa según la cual los hechos que competen a la vida psíquica del individuo, y que incluso son impenetrables para él, sólo pueden ser esclarecidos situándolos «en la vida colectiva de los hombres», precisamente.

Posteriores a la *Introducción*, las *Nuevas conferencias* son más prudentes. Corren un velo sobre el debate y se limitan a constatar que «confirmaciones procedentes de otros lados, de la lingüística, del folklore, de la mitología, del ritual, deberían sernos particularmente bienvenidas», y que «en el contenido manifiesto de los sueños sobrevienen con mucha frecuencia imágenes y situaciones que recuerdan motivos de cuentos, leyendas y mitos». Pero ya no plantean una cuestión de prioridad.

* * *

En *Lo crudo y lo cocido* subrayaba también que la interpretación de los mitos remotos y a primera vista incomprensibles encuentra a veces analogías inmediatamente perceptibles, cualquiera que sea nuestra lengua materna, en la utilización que hacemos de las palabras. Pero para comprender el fenómeno, no podemos limitarnos a una definición del simbolismo que lo reduciría a una simple comparación. Ni el lenguaje figurado ni la metáfora a través de la cual se expresa la mayor parte de las veces no se reducen a una transferencia de sentido entre dos términos. Pues estos términos no se confunden al principio en una masa indistinta; no están contenidos en una fosa común de donde se desenterraría a capricho cualquier término para asociarlo u oponerlo a cualquier otro. La transferencia de sentido no se produce de término a término, sino de código a código, es decir, de una categoría o clase de términos a otra clase o categoría. Cometeríamos sobre todo un error si creyéramos que una de esas clases o categorías depende naturalmente del sentido propio, y, el otro, naturalmente del sentido figurado. Esas funciones son intercambiables, relativas una respecto de otra. Como ocurre en la vida sexual de los caracoles, la función propia o figurada de cada clase, indeterminada al principio, inducirá en la otra clase la función opuesta, y esto según el papel que haya de desempeñar en una estructura global de significación.

Para demostrar que el trabajo del sueño traduce las ideas abstractas en imágenes visuales, Freud cita una observación de Silberer: «Pienso que estoy dispuesto a mejorar en un informe un pasaje áspero. Visión: me veo puliendo con cepillo un trozo de madera». Sin embargo, la imagen del escritor inclinado sobre su mesa de trabajo y tachando su manuscrito no sería menos visual que la del carpintero. Lo que hay de relevante en este ejemplo (donde, advirtámoslo, no hay rastro de rechazo ni de sexualidad) no obedece pues

al paso de lo abstracto a lo concreto, sino al hecho de que el discurso del sueño transpone metafóricamente al sentido propio lo que, en el estado de vigilia, dependía del sentido figurado. Se objetará que el adjetivo «áspero» sólo se aplica en sentido propio a una tabla. Pero, en la vida cotidiana, ninguno de nosotros piensa con las categorías del gramático. Para el escritor, el trabajo del carpintero es figurativo respecto al suyo como, llegado el caso, para el carpintero sería figurativo respecto al suyo el trabajo del escritor. La metáfora funciona siempre de los dos modos; si se nos perdona la aproximación, como algunas calles, es «de doble sentido». Cuando sustituye un término por otro, cuando ambos dependen de códigos diferentes, se funda en la intuición que esos términos, vistos a distancia, connotan un mismo campo semántico; es ese campo semántico el que ella reconstituye a pesar de los esfuerzos del pensamiento analítico por subdividirla. La metáfora del sueño de Silberer no cambia lo abstracto por lo concreto. Como cualquier metáfora, traslada su sentido pleno a una noción que, expresada tanto en sentido propio como en figurado, el lenguaje común empobrecería de todos modos. Dicho de otro modo, la metáfora consiste en un proceder regresivo realizado por el pensamiento salvaje que, por un momento, anula las sinécdoques por medio de las cuales opera el pensamiento domesticado. Rousseau lo comprendió perfectamente después de Vico. Sólo les faltó ver en el lenguaje figurado o metafórico, no el efecto inmediato de las pasiones y de los sentimientos (Voltaire lo creía también: «La metáfora, cuando es natural, pertenece a la pasión; las comparaciones sólo pertenecen al espíritu»), sino la aprehensión primitiva de una estructura global de significación, que es un acto del entendimiento.

* * *

Al afirmar a propósito de los símbolos del sueño que los significantes existen en número ilimitado pero que los significados son siempre los mismos: hechos que dependen de la sexualidad, Freud continúa pues en la falsa pista abierta por Vico, Rouseau y Voltaire. Pero ¿cuál era exactamente su posición sobre este tema? No lo dudemos: cualquier discípulo fiel demostraría con brío que Freud no se contradecía cuando repudiaba las «fórmulas [que] nunca hemos adelantado, como la tesis de que todos los sueños serían de naturaleza sexual», pero afirmaba algunas páginas más adelante: «Nuestro trabajo de interpretación desvela, por decirlo así, la materia primera que con frecuencia se puede llamar sexual»; cuando amplía su concepción de la sexualidad a la de «moción pulsional inconsciente [...] verdadero motor de la formación de los sueños» y reprocha a Pfister «poner en duda la fragmentación de la pulsión sexual en pulsiones parciales», por la razón explicitada en las *Nuevas conferencias* de

que «una de las tareas del psicoanálisis es (...) traer al recuerdo consciente las manifestaciones de la vida sexual infantil», añadiendo en la página siguiente: «En realidad, todos los deseos pulsionales perdurables, irrealizados, que durante toda la vida proporcionan su energía a la formación de los sueños, están sujetos a esas experiencias infantiles», cuya naturaleza sexual acaba de afirmar. Por otra parte, la formación de los sueños no es el único objeto de la discusión: «La mitología y el universo de los cuentos sólo se pueden comprender a partir de la vida sexual infantil». Y Freud prosigue: «Es como un beneficio complementario de los estudios analíticos».

Esas declaraciones, ora tajantes, ora ambiguas, dejan perplejo. No porque la sexualidad asuste al mitógrafo: los relatos de los indios americanos y los de otros pueblos, me atrevo a decir, le han curado de espantos. Pero, ¿acaso no aparece con mayor claridad que los sueños interpretables por los deseos de orden sexual y rechazados constituyen un caso real, importante incluso, al tiempo que sigue siendo particular? El material que elabora el durmiente es más heterogéneo: deseos conscientes o rechazados, ciertamente; y también ruidos exteriores vagamente percibidos, malestar físico debido a la presencia de un cuerpo extraño en las sábanas, incomodidades orgánicas, preocupaciones de trabajo o de carrera, etcétera. Freud reconoce: «El estado de sueño se ve amenazado [...] de un modo un tanto fortuito por estímulos exteriores durante el sueño e intereses diurnos que no se dejan interrumpir [...] por las mociones pulsionales [...] que buscan una ocasión para manifestarse». Para él, sin embargo, esos estímulos y esos intereses constituyen materiales brutos de los cuales se apoderan las mociones pulsionales para cifrar un mensaje que sigue siendo totalmente suyo. ¿No podría decirse más bien que esos elementos inconexos se presentan al subconsciente del durmiente como las piezas dispersas de un rompecabezas a las cuales, para tranquilizar la confusión intelectual suscitada por su heterogeneidad, deberá, por esta forma de bricolage que es también el trabajo del sueño, al unirlas unas con otras en una cadena sintagmática, si no darles una coherencia (no se podría afirmar que todo sueño sea coherente), al menos someterlas a un esbozo de organización? «El verdadero motor de la formación del sueño —escribe Freud— desemboca normalmente en una realización del deseo.» Pero por encima del deseo, noción confusa si la hay, se sitúa el apetito o la necesidad; y la necesidad universal que actúa en el trabajo del sueño, contrariamente a lo que Freud ha parecido creer a veces (*supra*: 171-172), es la de someter los términos surgidos en el desorden a una disciplina gramatical.

No se trata de sustituir el simbolismo sexual por otro de naturaleza lingüística o filosófica; nos inclinaríamos entonces peligrosamente del lado de Jung que, como justamente señala Freud, «intentó reinterpretar los hechos analíticos en términos abstractos, imperso-

nales y ahistóricos». No se irá pues a buscar en los mitos o en los sueños un significado «verdadero». Los mitos, y quizá también los sueños, establecen una pluralidad de símbolos que, tomados por separado, no significan nada. Sólo adquieren un significado en la medida que establecen relaciones entre ellos. Su significado no existe en lo absoluto; es únicamente «de posición».

Si se me permite una comparación, la situación a la que se enfrenta el análisis de los mitos se parece un poco a la ilustrada por la escritura o más bien las escrituras japonesas. Estas se componen, por un lado, de dos silabarios diferentes sólo por el grafismo, y, por otro, de ideogramas procedentes del chino. Esos tipos de escritura no son independientes uno de otro: se complementan. Cada uno de los dos silabarios *kana* reproduce el sonido sin equívoco, pero no el sentido, debido al gran número de homónimos existentes en la lengua japonesa: para las palabras *kan, kô, shô,* un diccionario normal no da menos de unos quince. Con los caracteres chinos o *kanji,* ocurre lo contrario. La mayor parte introducen una clave o radical que señala el campo semántico al que pertenece la o las palabras, cualquiera que sea su forma nominal o verbal, que este ideograma sirve para transcribir. En japonés, el número de estas palabras supera a veces la decena; emparentadas por el sentido, pueden diferir completamente desde el punto de vista fonético. Para precisar el sonido, se superpone o yuxtapone al *kanji* uno o varios *kana*; para precisar el sentido, se acude preferentemente al *kanji* y no al *kana.* La escritura japonesa utiliza pues simultáneamente dos códigos (e incluso tres, aunque actualmente tiende a reservar uno de los dos silabarios para la transcripción de palabras extranjeras, aún no naturalizadas en la lengua). El sentido del texto no se desprende ni de uno ni de otro, pues cada uno de ellos, tomado por separado, no permitiría hacer desaparecer las incertidumbres; se deriva de su ajustamiento recíproco. Es algo parecido a lo que se observa en los mitos, salvo que los códigos empleados son más numerosos.

* * *

Si el código sexual permitiera por sí solo descifrar el mito de Edipo, ¿cómo se comprendería que encontremos una satisfacción de otro orden, pero no menor, leyendo o escuchando *Un Chapeau de paille d'Italie?* La tragedia de Sófocles y la comedia de Labiche son en realidad el mismo drama donde el tío Vézinet, que es sordo, y Tiresias, que es ciego, se reemplazan. Tiresias lo cuenta todo, nadie le cree. Vézinet quiere contarlo todo, nadie le deja. A causa de una enfermedad que les afecta como interlocutores, nadie da crédito a declaraciones que, correctamente interpretadas, hubieran puesto fin a la acción antes de que hubiera comenzado. Y, en ambos casos,

la crisis que se desencadena entre los consortes se debe a que esta solución oportuna ha sido ignorada: por un lado, el héroe de la obra y su cuñado al que acusa de maquinación; por el otro, el héroe de la obra y su suegro («¡Yerno mío, todo está roto!»), que le reprocha faltar a sus obligaciones.

Ahí no acaba todo. Cada obra plantea e intenta resolver los mismos problemas y, para conseguirlo, proceden exactamente de la misma manera. En *Edipo rey*, el problema inicial es descubrir quién ha matado a Layo; un individuo cualquiera ocupará ese lugar, siempre que cumpla con las condiciones enunciadas. En *Un chapeau de paille d'Italie*, se trata en principio de descubrir un sombrero idéntico a un sombrero desaparecido. Un sombrero cualquiera irá bien, siempre que cumpla con las condiciones enunciadas. Pero, justo a la mitad de cada obra, ese problema inicial bascula. En Sófocles, la búsqueda de un asesino cualquiera desaparece progresivamente tras el descubrimiento mucho más interesante de que el asesino que se busca es el mismo que intenta descubrir al asesino. De igual modo, en Labiche, la búsqueda de un sombrero idéntico al primero se difumina tras el descubrimiento progresivo de que ese sombrero que se busca no es otro que el que ha sido destruido.

Los dos autores hubieran podido detenerse ahí. Ahora bien, hacen reaparecer la intriga del mismo modo al llevar a la superficie un problema que, como he dicho, estaba desde el principio implicado por otro aunque no se hubiera formulado claramente. En una y en otra, este problema atañe a las reglas del matrimonio y al estatuto de la alianza en el seno de la sociedad. A través de las alusiones de Tiresias, *Edipo rey* plantea el problema de la relación entre el estado civil real de Edipo y su estado civil supuesto, éste conforme, aquél contrario a las normas sociales; una contradicción existe pues entre ellos. *Un chapeau de paille d'Italie* tiene como punto de partida —como primer motor, diríamos— la presencia bajo el mismo techo de dos parejas con estados civiles opuestos: por un lado, unos recién casados o a punto de serlo, por otro, una pareja ilegítima y escandalosa. Ya que si esta cohabitación de un joven matrimonio burgués y de una pareja adúltera no hubiera sido incompatible con las normas sociales, Fadinard no se hubiera lanzado a la búsqueda de un sombrero y no habría habido obra...

Para reconciliar estas situaciones antitéticas y llevarlas al punto en que llegarán a confundirse, las dos obras proceden en tres etapas que son respectivamente simétricas. *Edipo rey*: 1. Edipo conoce a través de su esposa Yocasta las circunstancias del asesinato de Layo, lo que le inspira su plan de investigación; 2. Edipo sabe por el mensajero que no es el hijo de Pólibo y de Merope, sino un niño expósito; 3. Edipo conoce a través del servidor que ese niño expósito es el hijo de Layo y de Yocasta, es decir, él. Y ahora, *Un chapeau de paille d'Italie*: 1. Fadinard conoce a través de una sombrerera, antigua

amante, que existe un sombrero parecido al que busca, lo que le inspira su plan de investigación; 2. Fadinard conoce por la propietaria del sombrero que ella ya no lo tiene porque lo ha dado; 3. Fadinard comprende al encontrar a la criada que el sombrero que busca es el que se ha esfumado.

En las dos obras también, cada paso dado hacia la solución del problema se acompaña de un paso en sentido inverso ejecutado por los que rodean al protagonista. Primero Yocasta, después el mensajero en dos ocasiones, están convencidos de aportar la demostración cada vez más convincente de que el problema no existe. La boda de Fadinard persuade a lo largo de la obra que recorre las etapas confirmativas de un matrimonio real: ayuntamiento, restaurante, domicilio conyugal. Al final de estos recorridos invertidos, los estados civiles de Edipo acabarán superponiéndose; se comprenderá cómo, de incompatibles al principio, pueden ahora coincidir. Como final de un doble recorrido también, la incompatibilidad con la que se iniciaba la obra de Labiche desaparece cuando, de esposa adúltera que era en un principio, Anaïs de Beauperthuis adopta la imagen de una mujer fiel e injustamente blanco de sospechas: homólogo de Helena a los ojos de la sociedad, y no ya su antítesis personificada.

Para llegar a estos resultados, habrá sido necesario decidirse a descubrir, aquí un objeto oculto, allá una persona oculta, cuya existencia se conocía o se suponía desde el comienzo de las dos obras: en Labiche, el regalo del tío Vézinet, pues no importaba saber qué contenía el paquete, aunque el donante tuviera muchas ganas de decirlo y multiplicase las alusiones respecto a ello; en Sófocles, el servidor que tiene la clave del enigma y cuya existencia se conoce a lo largo de toda la obra, pero que sólo *in extremis* se decide citar. El motor de las dos intrigas consiste en las peripecias análogas imaginadas por los dos autores para producir esos resultados con un retraso calculado.

La codificación sexual no puede pues, por sí sola, explicar el interés que suscita en nosotros la tragedia griega, la atención apasionada con la que seguimos su desarrollo. Si se relee *Edipo rey*, con un punto de derecho constitucional por apuesta —entre el hermano y el esposo de la reina ¿quién puede pretender el poder legítimo?—, es un enigma policiaco («todo el drama es en cierto modo un enigma policíaco que Edipo debe esclarecer para sí», escribe J.-P. Vernant),[1] progresivamente resuelto a lo largo de un proceso público, fórmula ilustrada actualmente con una elegante economía de medios por las

1. La idea de esta comparación no es nueva. Se impuso a partir del nacimiento de la novela policíaca cuyo padre, como sabemos, fue Emile Gaboriau (1832-1873). En un artículo escrito al día siguiente de su muerte, Francisque Sarcey le felicita por haber renovado «un género de narración [que] se representa de siglo en siglo desde Zadig hasta la leyenda de Edipo debida a Sófocles, y que me parece que es el prototipo».

novelas de Earle Stanley Gardner. A pesar de sus contenidos diferentes, el interés suscitado por la tragedia de Sófocles y la comedia de Labiche obedece a propiedades específicas de una armadura común. En este sentido, puede afirmarse que *Edipo rey* y *Un chapeau de paille d'Italie* son metáforas desarrolladas una de otra. Y sus intrigas estrechamente paralelas destacan la naturaleza misma de la metáfora que, al unir términos o series de términos, los subsume en un campo semántico más vasto, cuyos términos o series de términos tomados por separado no hubieran permitido comprender su estructura profunda y menos aún su unidad.

* * *

No se debería tomar demasiado en serio este breve ejercicio de análisis estructural. No es más que un juego, pero que, bajo una apariencia fútil, ayuda a comprender mejor que las intrigas heteróclitas despiertan el interés no tanto por su contenido como por su forma. Por otra parte, en el estudio de *Edipo rey*, emprendido sobre unas bases muy distintas, los helenistas llegan a la misma conclusión: «Puro esquema operatorio de inversión, regla de lógica ambigua [...] forma [que] tiene en la tragedia un contenido», dice J.-P. Vernant. Y en un libro consagrado precisamente a Sófocles, J. Lacarrière plantea la cuestión: el pueblo griego «¿no ha buscado [...] las leyes secretas que revelan lo Trágico en sí mismo?»; es decir, añade, un camino trágico «acerca del cual podemos preguntarnos si no se confunde con la búsqueda —en el destino de los hombres— de esta simetría que la ciencia y la filosofía griegas descubrían en el orden del cosmos».

¿Cuál es, pues, ese esquema (o forma, o simetría)? Ya lo he dicho, el que la novela policíaca popularizará con millones de ejemplares, pero aplicado a contenidos tan monótonos que el esquema aparece desnudo, reducido a contornos inmediatamente perceptibles, de ahí el efecto que ese género ejerce en un público incluso poco letrado. Ahí, como en otras partes, sin embargo, ese esquema consiste en un conjunto de reglas destinadas a volver coherentes elementos presentados al principio como incompatibles, si no incluso contradictorios. Entre un conjunto de partida y un conjunto de llegada que incluyen cada uno de los términos (los personajes) y de las relaciones (las funciones que la intriga les atribuye), se trata de establecer una correspondencia biunívoca por medio de operaciones diversas: aplicación, sustitución, traslación, rotación, inversión, que se compensan, de manera que el conjunto de llegada forme también un sistema cerrado. Todo seguirá igual y todo será diferente. El resultado contentará tanto más al espíritu cuanto más complejas hayan sido las operaciones y más ingeniosidad hayan requerido. En suma, la volup-

tuosidad intelectual que procuran tales ejercicios se debe a que hacen presente la invariancia dentro de la más improbable transformación.

Se me reprochará reducir la vida psíquica a un juego de abstracciones, sustituir el alma humana con sus fiebres por una fórmula aséptica. No niego los impulsos, las emociones, las efervescencias de la afectividad, pero no reconozco a estas fuerzas torrenciales una primacía: hacen su irrupción en un escenario ya construido, arquitecturado por sujeciones mentales. Si ignoráramos a éstas, volveríamos a las ilusiones de un empirismo ingenuo con la única diferencia que el espíritu aparecería pasivo ante estímulos internos en lugar de externos, *tabula rasa* transpuesta del campo de la cognición al de la vida afectiva. A los desbordamientos de ésta, un esquematismo primitivo impone siempre una forma. En sus impulsos más espontáneos, la afectividad se esfuerza por abrirse vías entre obstáculos que son también hitos; le oponen una resistencia, pero le señalan también posibles caminos cuyo número limitan y que comportan paradas obligadas.

No hay duda de que *Edipo rey* tiene sobre *Un chapeau de paille d'Italie* el privilegio de una prolongada anterioridad, y se podría argüir que las dos intrigas no son realmente paralelas. Labiche, se dirá, sólo recoge de los cubos de basura de la tradición literaria un esquema gastado cuya invención se debe a Sófocles, y después empleado con frecuencia. De acuerdo; no sería sorprendente que después de sólidos estudios secundarios realizados en la Escuela de Derecho, Labiche hubiera conservado el recuerdo de *Edipo rey*. Pero, al verter una materia tan incongruente en el mismo molde, habría demostrado como Sófocles que el molde era más importante que el contenido. ¿Y llegaremos a ver incluso una imitación deliberada en la presencia, aquí y allí, del mismo triángulo canónico? En el vértice vertical, un notable: Tiresias que, sabiéndolo, y Vézinet que, sin saberlo, tienen la clave del problema. En la base del triángulo, los miembros de una pareja doméstica alejados en el espacio ocupan los otros dos vértices: mensajero y servidor en *Edipo*, criado y ayuda de cámara en *Un chapeau*. Consciente o inconscientemente (e incluso esta diferencia se borra porque Tiresias es un inspirado), los dos notables tienen de la solución del problema un conocimiento interno y, de algún modo, esotérico. En cambio, el conocimiento de los servidores puede calificarse con mayor razón de exotérico porque se realiza desde el exterior: se desprende de sus posiciones respectivas en los extremos del campo en que se desarrolla toda la acción —Corinto y Tebas en *Edipo*, el domicilio de Fadinard y el de Beauperthuis en *Un chapeau*—, y la verdad surge por el hecho de que los personajes fueron y son repuestos en contigüidad espacial. Finalmente, en los dos casos, una prueba tangible oportunamente producida: pies hinchados, fragmento de sombrero, corrobora una identidad hasta entonces secreta y que, por sus idas y venidas (es decir, de un modo que, tanto en

sentido propio como en el figurado, podemos denominar material), revelan también a lisiados sociales por esta razón despreciados —son domésticos—, que forman una pareja a la cual se opone un disminuido físico —ciego o sordo— que posee de esta identidad un conocimiento sabio sin que sus iguales consientan escucharlo. No se pueden excluir *a priori* las reminiscencias, pero la materia tratada es tan diferente, las correspondencias formales tan precisas y tan detalladas, que de buen grado se creería que, una vez dado un esquema, éste se despliega de modo idéntico, engendrado aquí y allí las mismas configuraciones.

Lo más probable es que se rechace este paralelo entre una tragedia sublime y un divertimiento bufón separados por un espacio de cerca de dos mil trescientos años. Sin embargo, ¿acaso los mitos no son también intemporales?, y los presentados en este libro ¿acaso no pertenecen a géneros que van desde el curso de los astros a las funciones orgánicas, de la creación del mundo a la fabricación de las vasijas, del mundo de los dioses al mundo de los animales, de los desórdenes cósmicos a las disputas conyugales? Y recordemos que los indios americanos consideran sagradas las historias que a nosotros nos parecen vulgares cuando no obscenas o francamente escatológicas.

Siguiendo pues su ejemplo y fiel a las enseñanzas del pensamiento mítico he podido confrontar géneros que competen a la tragedia o a la comedia y que ponen en escena héroes legendarios o personajes de vodevil: cada uno a su manera proporciona casillas que permiten descifrar mensajes que ninguno por separado hubiera podido reconstituir.

¿No es éste también el caso cuando se plantea un problema de significación? Se sabe que el sentido de una palabra está doblemente determinado: por las que le preceden o le siguen en el discurso, y por las que se habría podido sustituir para dar la misma idea. Los lingüistas denominan cadenas sintagmáticas a las secuencias del primer tipo, donde las palabras se articulan en el decurso. Y denominan conjuntos paradigmáticos a los grupos del segundo tipo, compuestos por palabras movilizables en cada momento, cada vez que el locutor prefiere una entre otras que hubiera podido también utilizar.

¿Explica esto cómo se procede para definir una palabra, transferirla al sentido figurado, representar su noción por un símbolo? Definir una palabra es reemplazarla por otra palabra o locución que depende del mismo conjunto paradigmático. Usar una metáfora es desviar una palabra o una locución de una cadena sintagmática para introducirla en otra cadena sintagmática. En cuanto al símbolo, constituye una entidad que, en un determinado orden conceptual, mantiene las mismas relaciones sintagmáticas con el contexto que, en otro orden conceptual, la cosa simbolizada mantiene con otro contexto. El pensamiento simbólico pone así en relación paradigmática

términos homólogos cada uno de los cuales tiene una relación sintagmática particular.

Pero el significado o el exceso de significado que se busca no pertenece exclusivamente a la nueva palabra, a la nueva cadena o al nuevo conjunto. El significado deriva de su poder de relación con la otra palabra, la otra cadena, el otro conjunto que complementan en lugar de sustituir, para que este acercamiento enriquezca, matice el campo semántico al cual también pertenecen, o bien precise sus límites. Significar no es otra cosa que establecer una relación entre los términos. Incluso los lexicógrafos, que trabajan con mucho rigor, conocen el peligro de las definiciones circulares. Saben también que con el pretexto de evitarlas, con frecuencia sólo consiguen alejar los retornos. La circularidad existe por el solo hecho de que las palabras se definen por medio de otras palabras en cuya definición intervendrá finalmente la de las mismas palabras que han permitido definirla. El vocabulario de una lengua puede estar formado de decenas o centenares de miles de palabras. Al menos idealmente, constituye por lo pronto un sistema cerrado.

De ese modo, la reciprocidad de perspectivas en la que he descubierto el carácter propio del pensamiento mítico puede reivindicar un campo de aplicación mucho más vasto. Es inherente a las progresiones del espíritu cada vez que éste se esfuerza por profundizar el sentido; sólo difieren las dimensiones de las unidades semánticas en las que descansa su trabajo. Despreocupado por encontrar un anclaje en el exterior, el pensamiento mítico no se opone por ello a la razón analítica. Surgido de lo más profundo de los tiempos, tutor irrecusable, nos alarga un espejo de aumento donde, de forma masiva, concreta y gráfica, se reflejan algunos de los mecanismos a los que se halla sujeto el ejercicio del pensamiento.

Diciembre de 1983-abril de 1985

REFERENCIAS

	Págs.
Introducción	
Sébillot 1895; Belmont 1984.	13
Sébillot 1895: art. «Cordonniers», p. 11.	14
Medawar and Medawar 1983: 100.	
Montaigne, L. III, cap. XI.	
Soustelle 1979: 114-115, 168.	14
Morley, 1946: 230-231; Thompson, J. Eric S. 1970: 243-246 Sablott-Rathje 1975; Soustelle 1982: 170.	
McIlwraith 1948: I, 361.	
Buicker 1973: 19.	
Lévi-Strauss 1962b: 153-159.	15
Magaña 1982a, b; Brickel 1953: 271-272 y n. 4, 5.	15
Fock 1963: 56-71.	15-16
Tastevin 1926: 163.	16
Alvarez 1939: 156.	
Becher 1959: 106.	16-17
Reichel-Dolmatoff 1978: 285-286.	17
Radcliffe-Brown 1948: 311-312, 271.	
Seeger 1977: 358; 1981: 92-93, 119.	17-18
Ortiz-Gómez 1983: 143-144, 216.	18
Meggitt 1962: 49.	
Posener 1959: art. «vases».	18
Héritier-Izard 1958: 23.	19
Maquet 1961: 10.	
Sales 1981: 53.	
Léger 1981: 259-271.	19
Aston 1896: I, 119-122.	20
Lévi-Strauss 1984: 109-111.	22-23
Capítulo 1	
Karsten 1935: 519-520; Farabee 1922: 124-125.	23-24
Karsten 1935: 521, 522,	
Guallart 1958: 92.	24
Pellizzaro 1982: 53-89.	
Descola 1984: 9-92, 272.	25
Stirling 1938: 123.	
Guallart 1958. Bibliografía en Pellizzaro, Rueda.	25
Stirling 1938: 124-128.	26

Berlin 1977.	
Sauer 1950: VI, 505	26-27
Karsten 1935: 141, 138.	27
Descola 1984: 190.	27
Casevitz-Renard 1972: 249.	
García 1935-1937: vol. 17, 223 y 226; vol. 18, 170	28
Guallart 1958: 8, 33. Descola 1984: 165	
Descola 1984: 166. Pellizzaro s.f.: 117-122.	28
Stirling 1938: 122.	28-29
Stirling 1938: 73, 95, 126, n. 37.	
Karsten 1923: 12; 1935: 100, 492.	29
Pellizzaro 1978: 86-89.	29
Capítulo 2	
Lévi-Strauss 1966: 31 n. 1 y *Passim*.	31
Karsten 1935: 99-100:	31-32
Stirling 1938: 94.	
Orbigny 1844: III, 94.	
Duviols 1974-1976: 176-177.	
Foster 1965: 46.	32
García 1935-1937: vol. 17, 223.	
Duviols, *l.c.*	
Nimuendaju 1946a: III, 723-724.	
Chaumeil 1983: 188 n, 34.	32-33
Tastevin 1925: 172-206.	33
Harner 1977: 69; Rueda 1983: 89-91.	33
Schomburgk 1922: I, 203. Cf. Lévi-Strauss 1964: 253-254.	33
Penteado Coelho 1984: 12-13.	
Huxley 1956: 247.	33-34
Briffault 1927: I, 466-467.	34
Nicklin 1979: 436-458.	
Hissink-Hahn 1961: 227-228.	34-35
Pellizzaro 1978: 121.	34-35
E. von Hildebrand 1976: 181-187.	35
Walker 1917: 141 n. I.	35-36
Speck 1935: 83.	
J. O. Dorsey 1888: 77; 1890: 217.	
Bowers 1965: 165-166, 373-374, 375, 389-392.	36-38
Cushing 1887: 510 sq.	38
Stevenson 1905: 373-377; Parsons 1916: 523-524.	
Chapman 1967: 209-211.	
Skinner 1921: 285-286.	38-39
Neill 1884: 215.	
Capítulo 3	
Lehmann-Nitsche 1927, 1928, 1930.	42
Léry 1975: 156-157.	42-43
Nimuendaju 1952: 116-118.	
Goeje 1943: 11, 21, 54, 124.	
Reichel-Dolmatoff 1968: 166.	
Musters 1872: 203.	

Humboldt, en Brehm s.f.: II, 571; Brehm 1891: 233-239; Roth 1915: 161-162. 43
Descola 1984: 100.
Azara 1803: II, 527-529, 43
Rodrigues 1890: 151-152.
Verissimo 1886: 62.
Orico 1929: 67-70.
Schultz-Chiara: 128-130. 43-44
Lehmann-Nitsche 1927; Roth 1915: 371.
Ahlbrinck 1956: art. «woka».
Banner 1957: 59.
Recinos 1950: 147 y n. 17; Edmonson 1971: 119-120. 44-45
Couto de Magalhães 1940: 170.
Civrieux 1980: 52-54.
Rivet-Rochereau 1929: 82, 89.
Weiss 1975: 260; Vega 1737: ch. XXVIII, 332-3333. 45
Ahlbrinck 1956: art. «woka».
Amorin 1928: 319-339. 45
Teschauer 1925: 69-78.
Lehmann-Nitsche 1930: 268-272. 46
Stirling 1938: 124.
Nordenskiöld 1924: 291-192. 46-47
Wavrin 1937: 635. Cf. Lévi-Strauss 1968: 238.
Goeje 1943: 54.
Murphy 1958: 121; Kruse 1946-1949: 655.
Lévi-Strauss 1968: $M_{402-404}$; Wagley-Galvão 1949: 140-412. 47
Batchelor 1901: 185-187. 47-48
Lehmann-Nitsche 1928, 1930. 48
Banner 1957: 59-60.
Nimuendaju 1946b: 179-181. 49
Roth 1915: 161-162, 175-176, 274, 371. 49
Nimuendaju 1952: 131.
Lévi-Strauss 1964: 134.
Bernand-Muñoz 1977: 70-82; Wagner 1967: 17, 101-103.
Lehmann-Nitsche 1930: 253. 50
Wagner 1967: 17-19, 117. 50-51
Bernand-Muñoz 1977: 230-232.
Wagner 1967: 19-20.

Capítulo 4

Métraux 1946b: 213-214, 367-368. 54
Métraux 1944.
Brehm 1891: 541. 55
Banner 1957: 59; Ahlbrinck 1956: art. «woka». 56
Ihering 1940: art. «João de Barro». 56
Métraux 1946a: 33-36. 57
Métraux 1939: 10-11.
Barabas-Bartolomé 1979: 126-128.
Karsten 1967: 107. 57-58
Ewers 1945: 289-299.

Métraux 1943: 19. 58
Greenberg 1956; Suárez 1973.
Abreu 1914: 489, 494, 275-276.
Brehm 1891: 540. 59

Capítulo 5

Bent 1964; Brasher 1962: II, 393-400. 63
Robbins *et al.* 1966.
Schaeffer 1950: 42; Teale 1965. 63
Beckwith 1938: 14, 293.
Speck 1921: 362-363; 1935: 24-25. 64
Skinner-Satterlee 1915: 442.
J. O. Dorsey 1895: 500.
Witthoft 1946: 379.
Converse 1908: 174, 181, 183. 65
Michelson 1927: 107, 111, 115.
Stephen 1936: 307 n. 1, 470; Cushing 1920: 161.
Powell 1881: 25.
Dixon 1912: 192-197; 1908: 163-165. 65
Gatschet 1890: I, 502, II, 234; Barker 1963a, b. 65
Ray 1963: 46-47.
Curtin 1912: 186-190. 65-66
Ahenakew 1929: 335-337; Beckwith 1930: 387-389; 1938: 292-293; G. A. Dorsey 1906: 446-447; 1904: 146-147; Dorsey-Kroeber 1903: 69-70; Grinnell 1892: 165; Jones 1915: 13, 130; Josselin de Jong 1914: 15-18; Kroeber 1901: 260-264; 1907: 69-70; Rand 1894: 316-317; Reichard 1947: 143-144; Wissler-Duvall 1908: 24-25; etc. Relación más amplia en S. Thompson 1929: 300. 67-68
Schaeffer 150: 42. 68
Kroeber 1901: 260-264.
Audubon 1868: I 121. 69
Speck 1946: 256; Fenton 1953: 202.
Lowie 1909: 120, 108-109.
Wissler-Duvall 1908: 24-25, 37.
Nunes Pereira 1945: 117. 69
Riggs 1890: 422; Wallis 1923: 66, 57. 70
Opler 1941: 195, 300-301; 1946: 125-131. 70
McDermott 1901: 245.
Goeje 1943: 54. 70-71
Bryce Boyer 1979: 226, 71

Capítulo 6

Buffon 1763: XIII, 38-48; Brehm 1890: 644-657; Grassé 1955: XVII, II: 1182-1266. 74
Stirling 1938: 124-129. 75
Karsten 1935: 519-520; Pellizzaro 1982: 53-89; Rueda 1983: 59-60. 76
Stirling 1938: 72-73; Karsten 1935: 98; Harner 1962: 266.
Pellizzaro 1980a: 195. 76-77
Goeje 1943: 47. 77
J. E. Thompson s.f.: Métraux 1931: 151; 1946b: 367.

Pellizzaro s.f.: 16; Guallart 1958: 61.
Pellizzaro 1982: 70-71; Karsten 1935: 526. 78
Stirling 1938: 129.
Karsten 1935: 222; Guallart 1958: 92. 79
Pellizzaro 1982: 59.
Wavrin 1937: 601. 79
Ehrenreich 1948: 129. 80
M. von Hildebrand 1975: 356-357; 1979: 269-277. 81
Schultz 1964: 230-232. 82
Albisetti-Venturelli 1962-1976: II 1139-1167. 82
Nimuendaju 1952: 123-124. 83

Capítulo 7
Hissink-Hahn 1961: 39-40. 85-86
Descola 1984: 165, 269-270. 86
Guallart 1958: 33.
Ihering 1940: art. «Preguiça». 87
Ahlbrinck 1956: art. «Kupírisi»; Hugh-Jones 1979: 196.
Chaumeil 1982: 53 n. 16; 1983: 150.
Weiss 1975: 270, 570.
Amorim 1928: 138-145. 87-88
Oviedo y Valdes, en Britton 1941: 14 88-89
Beebe 1926: 35-37. 89
Ulloa, en Britton 1941: 15.
Schomburgk 1922: I 110-111.
Wagley-Galvão 1949: 159.
Enders 1940: 7.
Britton 1941: 32, 195-196. 89
Krieg 1939: 291; 1961: 20-23. 90
Pellizzaro 1980b: 32.
Roth 1915: 369. 90
Monod-Becquelin 1975: 168 n. 141.
Craydall 1964: 188.
Beebe 1926: 37-39; Goffart 1971: 111-126.
Thevet 1878: cap. LII.
Oviedo y Valdes, en Britton 1941: 14.
Léry 1975: cap. X.
Gillin 1936: 203-204. 91
Murphy 1958: 121; Wagley-Galvão 1949: 155. 125
Hartt 1952.
Goeje 1943: 72.
Roth 1915: 204.
Murphy 1958: 124-125; Kruse 1946-1949: 631. 91-92
Fock 1963: 65-67; Derbyshire 1965: 28-43. 92
Hissink-Hahn 1961: 287.
Fock 1963: 57, 70 n. 39.
Murphy 1958: 121; Amorim 1928: 145. 92
Spruce 1908: II 454. Cf. Lévi-Strauss 1966: 367-368.

Capítulo 8

Goffart 1971: 1-20. 95
Lévi-Strauss 1971: 500-501.
Enders 1935: 490. 95
Ihering 1940: art. «Tamanduá». 96
Goeje 1946: 47. 96
Seeger 1981: 96-98; Roth 1915: 274.
Hugh-Jones 1979: 268; Pellizzaro 1980a: 192-194; Goeje 1943: 23.
Rodrigues 1899: 54; Stradelli 1890: 669 y sigs.
Goffart 1971: 2, 90; Van Tyne 1929. 96-97
Lévi-Strauss 1964: 97. 96
Enders 1935: 494.
Hissink-Hahn 1961: 165-176, 406-415; Amorim 1928: 145; Borba 1908: 22. 97
Enders 1935: 494; Civrieux 1980: 104-105.
Hissink-Hahn 1961: 286, 295; Amorim 1928: 235 n. 8.
Borba 1908: 25. 97
Cadogan 1959: 84; Schaden 1963.
Cardus 1886: 369; Nino 1912: 37; Wallace 1889: 314.
Hissink-Hahn 1961: 167. 98
Hissink-Hahn 1961: 124-125, 351-355.
Hissink-Hahn 1961: 39.
Bórmida-Siffredi 1969-1970: 236, 225; Suárez 1973; Ritchie Key 1978a, b, c. 98-99
Karsten 1935: 125-126, 513-516; Guallart 1958: 88, Harner 1962: 269; Berlin 1977; García Rendueles 1978; Pellizzaro 1978; Descola 1984: 267 y sigs.
Chaumeil 1983: 163, 172-174; Rivet-Rochereau 1929: 82; Barrett 1925: II 360-381. 99
Nimuendaju 1952: 119,
Wilbert 1962: 864-866; 1974: 86-90.
Wilbert 1963: 234. Cf. Goeje 1943: 129. 99
Harner 1962: 266.
Opler 1940: 45-46.
Spier-Sapir 1930: 279; E. D. Jacobs 1959: 7, 9; M. Jacobs 1959: I, 101; Haeberlin 1924: 429; Adamson 1934: 81-83. 100
J. O. Dorsey 1888: 237; 1895: 421.
Dorsey-Kroeber: 122-123.
Barbeau 1915: 112.
Speck 1928: 261-262. 101
Witthoft-Hadlock 1946; Gatschet 1888: 237.
Teit 1930: 180. 101-102
Hissink-Hahn 1961: 88-89; Chaumeil 1982: 53 n. 16. 102
Wagley 1940: 257-258.
Roth 1915: 127; Wilbert 1970: 424-431; Goeje 1943: 128.
Opler 1940: 46. 102
Andrade 1931: 61.
Barbeau 1915: 111.
Cornplanter 1938: 46-57.
Lévi-Strauss 1971: 497.
Hewitt 1928: 801, 808-809; Curtin-Hewitt 1911: 616, 622. 103

Stradelli 1929: 362; Orico 1937: 21; Camara Cascudo 1962: I, 11.
La Barre 1980: 78. 103
Beebe 1926: 66.
Enders 1935: 423.
Huxley 1956: 227.
Derbyshire 1965: 105.
Weiss 1975: 265.
Civrieux 1980: 127-131, 184.
Weiss 1975: 389-390, 397. 104
Petrullo 1939: 237.
Nimuendaju 1952: 123-124; Ortiz-Gomes 1983: 202-205, 104
Murphy 1958: 118; Kruse 1946-1949: 628-630.
Swanton 1929: 200 n. 3. 105
Mooney 1900: 265, 449.
Sahagún 1950-1953: Book VI, part VII, cap. 28; Book XI, cap I; cf. Seler 1961: vol. IV, 506-513. 105-106
Caso-Bernal 1952: cap. X 106
Goeje 1943: 72.
Lévi-Strauss 1964: 188-191.
Amorim 1928: 134. 106
Colbacchini 1919: 114-115; 1925: 179-180.
Laughlin 1977: 76-77, 259. 107
Barrett 1925: 360-381.
Laughlin 1977: 2.
Whiffen 1915: 225-226, 108
Wavrin 1937: 515-516, 620.
Grenand 1980: 322-324, 39-40, 42. 108
Descola 1984: 267 y sigs. 108-109
Laughlin 1977: 76.
Hocart 1929: 47; Boas 1894: 153-182.
Grain 1957: 91-92; Curtin-Hewitt 1911: 616; Hewitt 1928: 801. 109
Hissink-Hahn 1961: 88-89.

Capítulo 9

Weiss 1972: 170; 1975: 256. 111
Murphy 1958: 21. 111-112
Phinney 1934: 88-112; Jacobs 1945: 173-178.
Jacobs 1945: 174.
Bormida 1918: 3-4. 112
Métraux 1939: 9; 1946a: 24-25.
Powell 1881: 27.
Hissink-Hahn 1961: 162-163.
Converse 1908: 105 n. 1; Parker 1912a: 119; Cornplanter 1938: 54.
Hissink-Hahn 1961: 406-407.
Hugh-Jones 1979: 274, 113-114
Ratcliffe 1963: 28. 114
Hissink-Hahn 1961: 39-40.
Ihering 1940: art. «Bugio»; Ahlbrinck 1956: art. «api», «arawata».
Hissink-Hahn 1961: 440-442.
Brett 1880: 130-132.

Petrullo 1939: 235.
Brett 1880: 131. 114
Stradelli 1929: 758; Amorim 1928: 142-144. 114
Wilbert 1970: 466-468; Roth 1915: 231, 292-293; Lévi-Strauss 1964: 316; 1966: 342.
Murphy 1958: 118; Frikel 1953: 267-269; Roth 1915: 150-151; Wilbert 1970: 364-376. 115-116
Albisetti-Venturelli 1962-1976: I 371. 116
Goeje 1943: 47.
Carpenter 1934: 27. 117
Hugh-Jones 1979: 123, 175.
Wallace 1889: 154; Enders 1935: 484 y sigs.
Roth 1915: 211. 117
Fock 1963: 181.
Carpenter 1934: 37.

Capítulo 10

Nordenskiöld 1924: 294-295. 121
García 1935-1937: vol. 18, 8, 9; 1942: 233-234. 121-122
G. A. Dorsey 1906: 61-62; Mallery 1887: 136-139; 1894: 722 y sigs. Russell 1908: 38, 47. 122
Swanton 1938.
Hewitt 1928: 453-611; cf. Smith 1884; Hewitt 1903; Curtin-Hewitt 1911; Cornplanter 1938. 123-124
Ragueneau, de Quen, en Jésuites 1972: t. 4, p. 70, 73; t. 5, p. 26 (años 1648, 1656). 124-125
Curtin-Hewitt 1911: 460. 125-126
Parker 1912b; Hewitt 1903: 282.
Cornplanter 1938: 19.
Converse 1908: 33.
Hewitt 1928: 481.
Curtin-Hewitt 1911: 336-337, 341, 798, 804, 806.
Hewitt 1903: 172, 222; 1928: 629.
Fenton 1962: 292. 126
Sagard 1636: t. II, p. 452; Brébeuf, en Jésuites 1972: t. I, p. 34 (año 1635).
Boas 1940: 334, cf. Lévi-Strauss 1968: 121-123. 127
Jakobson-Waugh 1979: 127.
Lounsbury 1978: 336.
Baer 1978; 1979: 128-129. 128
Lockwood 1979; Naranjo 1979. 128
Kroeber 1906: 319; Boscana 1978: 180-185; Curtis 1907-1930: XV, 101. 128-129
DuBois 1908b: 76 n. 6.
DuBois 1904b; Kroeber 1948a: 4-23; DuBois 1906: 145-164.
DuBois 1908b: 125-126; 1904b: 236-237; 1906: 155.
Kroeber 1948: 13 n. 62. 130
DuBois 1906: 158; 1908a: 230.
Curtis 1907-1930: XV, 122-123; DuBois 1901.
Strong 1929: 130-131, 268-270. 130-131
Strong 1929: 135.

Bourke 1889; Curtis 1907-1930: II, 56; Kroeber 1925: 770; Devereux 1961: 286-287 y *passim*; DuBois 1940a, 1906, 1908b. 131-132
Kroeber 1906: 314-316; Curtis 1907-1930: XV, 109-121; Strong 1929: 130-143, 268-270; DuBois 1904a; Kroeber 1925: 637, 678, 692, 714, 770-771, 788-792; Bean 1972: *passim*.

Capítulo 11

Strong 1929: 134, 135. 133
DuBois 1908b; White 1957. 133-134
DuBois 1908b: 136-137.
Kroeber 1925: 642-644; Strong 1929: 300-301. 134
Harrington, en Boscana 1978: 185.
Strong 1929: 136, 137, 142. 134-135
García 1935-1937: vol. 17, p. 223-224; vol. 18, p. 135. 135
Harrington, en Boscana 1978: 125. 136
García 1935-1937: vol. 18, p. 3; 1942: 230; Pereira 1942: 240-241; Cenitagoya 1943: 192.
Weiss 1975: 369. 136
Curtis 1907-1930: XV, 122-123.
Naranjo 1979: 127.
Stirling 1938: 128.
Cenitagoya 1943: 196.
Nimuendaju 1919-1920: 1010-1011. 136-137
García 1935-1937, vol. 18: 230-233. Cf. Lévi-Strauss 1966: 274.
Oosten 1983: 144. 137-138
Casevitz 1977: 131. 139
Couto de Magalhães 1940: 171.
Latcham 1924: 384-385, 567-568.
Pereira 1942: 240-243.
Strong 1929: 134, 136; DuBois 1904a: 185. 139
Strong 1929: 138, 269.
DuBois 1904a: 55.
Boscana 1978: 32. 140
Waterman 1909: 48.
Kroeber 1925: 619; Curtis 1907-1930; II, 86. 140-141
Curtis 1907-1930: XV, 119-120; Strong 1929: 139.
Devereux 1961: 203, 206, 210; Bean 1972: 81. 141
Goffart 1971.
Strong 1929: 288. 141
Moratto 1984; Chartkoff 1984; NacNeish 1978, 1982. 142
Boas 1916: 141. 142-143

Capítulo 12

Stirling 1938: 80-85; Nimuendaju 1952: 27-30; Bianchi 1976. 146-147
Speck 1938; Riley 1952. 147
Pellizzaro s.f.: 36-37 147
Kroeber 1948a: 8-10.
Curtis 1907-1930: vol. XV, p. 124-125; DuBois 1904b: 237; 1906: 155. 148
Kroeber 1948a: 12-13. 148
Strong 1929: 131-132; 139 n. 317. 148-149

Erikson 1943; Posinsky 1957; Kroeber 1948b: 617-618. 149
Erikson 1943: 297.
Preuss 1919-1926: 194-199. 150
Hugh-Jones 1979: 121-124, 141, 197, 285.
Murphy 1958: 95-102; Huxley 1956: 80. 150
Barnouw 1955: 344; Lévi-Strauss 1964: 149-152.
Hugh-Jones 1979: 280-281; Lévi-Strauss 1966: 235 y sigs.; Goodwin 1939: 38.
Bloomfield 1928: 268-269.
Boas 1890: 815.
Albisetti-Venturelli 1962-1976: t. I, p. 717; Viertler 1979: 26. 150-151
Basso 1970: 213-230. 151
L. C. y M. T. Thompson 1972: 448.
Ortiz-Gomes 1983: 227.
Hugh-Jones 1979: 305-306; cf. Biosca 1966: I, 230; Saake 1958: 273.
Seeger 1981: 210.
Biocca 1966: II, 218.
Sapir 1910: 471; 1968: 186-187. 151-152
Boas 1940: 479.
Boas-Hunt 1902: III, 88; Swanton 1905-1909: 95.
Skinner 1916: 343.
Hearn 1901: I, 331.
Goeje 1943: 51, 103; Enders: 484 y sigs.; Wallace 1889: 154. 152
Ahlbrinck 1956: art. «kupírisi». 152
Lehmann-Nitsche 1922. 153
Hissink-Hahn 1961: 157, 163. 153
Bórmida 1978: 5-6; Wagner 1967: 56, 126. 154
García 1935-1937: vol. 18, p. 6, 10; 1942: 232; Cenitagoya 1943: 186. 154
Nimuendaju 1919-1920: 1010-1011. 154-155

Capítulo 13

Kroeber 1908a: 240. 159
Frate 1984. 160
Foster 1955: 28.
Kroeber 1925: 736. 161
Foster 1965: 49-50. 162
Howry 1978: 247. 163
Kessinger *et al.* 1975: 55.
Nordenskiöld 1920: 148.
Bunzel 1929; Fewkes 1919: 218. Linné 1945: 33. 163
Gimbutas 1981: 26-31. 164
Reichel-Dolmatoff 1978: 281-282. 164
Gifford 1928.
Nimuendaju 1952: 122-123, 132-133, 77-78, 134, 46. 165-166

Capítulo 14

Freud 1912. 167
Stirling 1938: 124-129. 167-168
Freud 1945: 186, 166. 169
Freud 1984a: 21. 169

Benveniste 1966: I, cap. VII. 170
Freud-Jung 1975: II, 235.
Nunberg-Federn 1976-1983: III, 324.
Freud-Jung 1975: II, 233-234. 170-171
Nunberg-Federn 1976-1983: III, 324.
Freud 1976: 614 y *passim*. 171
Freud-Jung 1975: II, 234. 171
Freud 1984a: 38.
Freud 1945: 175, 171-172
Freud 1984a: 30.
Freud 1984a: 20.
Freud 1945: 175-176. 172
Freud 1945: 184, 185, 186. 172
Freud 1984a: 36, 37. 173
Freud 1984a: 35. 173
Voltaire 1764: 294-295. 174
Freud 1984a: 15, 37, 33. 175
Freud 1966: 103.
Freud 1984a: 42, 43.
Freud 1985: 73.
Freud 1984a: 26. 175
Freud 1984a: 33.
Freud 1984b: 89.
Labiche 1892-1894: I, 1-132. 176-179
Sófocles 1958: I, 246-335.
Vernant-Vidal-Naquet 1972: 93, 130. 179
Sarcey, en Bonniot 1985: 332.
Lacarrière 1960: 103, 108,
Lévi-Strauss 1971: 343-344. 181

BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. Capistrano de:
1914 *Rã-txa hu-ni-ku-ı. A lingua dos Caxinauás*, Rio de Janeiro.
ADAMSON, Th.:
1934 *Folk-Tales of the Coast Salish* (MAFLS, 17), Nueva York.
AHENAKEW, E.:
1929 «Cree Trickster Tales», JAFL, 42.
AHLBRINCK, W.:
1956 *Encyclopaedie der Karaiben* (VKAWA, N.R. Deel 21, I, 1931).
ALBISETTI, C. y VENTURELLI, A. J.:
1962-1976 *Enciclopedia Bororo*, Campo Grande, 3 vols.
ÁLVAREZ, J.:
1939 «Mitología, tradiciones y creencias religiosas de los salvajes Huarayos», *Actes du 27.e Congrès Intern. des Américanistes*, Lima, vol. 2.
AMORIM, A. B. de:
1928 «Lendas em Nheêngatu e em Portuguez», *Revista do Instituto historico e geographico brasileiro*, t. 100, vol. 154 (2.° de 1926).
ANDRADE, M. J.:
1931 *Quileute Texts* (CUCA, 12), Nueva York.
ASTON, W. G., ed.:
1896 *Nihongi, Chronicles of Japan from the Earliest Times to A.D. 697* Operaciones y procesos de la sociedad japonesa, Londres, 2 vols.
AUDUBON, J. J.:
1868 *Scènes de la nature dans les États-Unis et le Nord de l'Amérique*, trad. por E. Bazin, París, Sauton, 2 vols.
AZARA, F. de:
1803 *Apuntamientos para la historia natural de los pájaros del Paraguay y Río de la Plata*, Madrid.

BAER, G.:
1978 «The Matsigenka view of the religious dimension of light», *Paper read at the 10th International Congress of Anthropol. and Ethnol. Sciences*, Madras, multicop.
1979 «Religión y chamanismo de los Matsigenka», *Amazonia Peruana-Chamanismo*, vol. 2, n.° 4, Lima.
BANNER, H.:
1957 «Mitos dos indios Kayapo», *Revista de Antropología*, vol. 5, n.° 1, São Paulo.

BARABAS, A. M. y BARTOLOMÉ, M. A.:
1979 «Un testimonio mítico de los Mataco», *JSA*, 66, París.
BARBEAU, M.:
1915 *Huron and Wyandot Mythology* (Geological Survey of Canada, Memoir 8.°, Anthropol. Series n.° 11), Ottawa.
BARKER, M. A. R.:
1936a *Klamath Texts* (Univ. of California Publications in Linguistics, 30).
1936b *Klamath Dictionary* (*id.*, 31).
BARNOUW, V.:
1955 «Interpretation of a Chippewa Origin Legend (3)», JAFL, 68.
BARRETT, S. A.:
1925 *The Cayapa Indians of Ecuador* (INM, 40), Nueva York, 2 vols.
BASSO, K. H.:
1970 «"To Give up on words": Silence in Western Apache Culture», SWJA, 26, 3.
BATCHELOR, J.:
1901 *The Ainu and their Folklore*, Londres.
BEAN, L. J.:
1972 *Mukat's People. The Cahuilla Indians of Southern California*, Univ. of California Press.
BECHER, H.:
1959 «Algumas notas sôbre a religião e a mitologia dos Surára», RMP, n.s., II, São Paulo.
BECKWITH, M. W.:
1930 «Mythology of the Oglala Dakota», JAFL, 43.
1938 *Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies* (MAFLS, 32), Nueva York.
BEEBE, W.:
1926 «The Three-toed Sloth», *Zoologica*, 3, I, Nueva York.
BELMONT, N.:
1984 «Mythologie des métiers. À propos de "Légendes et curiosités des métiers" de Paul Sébillot», *Ethnologie française*, 14, I, París.
BENT, A. C.:
1964 *Life Histories of North American Cuckoos, Goatsuckers, Hummingbirds and their Allies*, Nueva York, Dover, 2 vols.
BENVENISTE, E.:
1966 *Problèmes de linguistique générale*, París, Gallimard, 2 vols. Trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, México, Siglo XXI, 2 vols.
BERLIN, B.:
1977 «Bases empíricas de la cosmología aguaruna jíbara, Amazonas, Perú», *Studies in Aguaruna Jívaro Ethnobiology*, Informe n. 3, Univ. of California, Berkeley.
BERNAND-MUÑOZ, C.:
1977 *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, París-La Haya, Mouton.
BIANCHI, C.:
1976 *Armas* (Mundo Shuar, Serie C, 6), Sucua.
BIOCCA, H.:
1966 *Viaggi tra gli Indi. Alto rio Negro-alto Orinoco*, 4 vol., Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma.

BLOOMFIELD, L.:
1928 *Menomini Texts* (PAES, 12), Nueva York.
BOAS, F.:
1890 «First General Report on the Indians of British Columbia», *Reports of the British Association for the Advancement of Science, 59th Meeting*, Londres.
1894 *Chinook Texts* (BBAE, 20).
1916 *Tsimshian Mythology* (31 ARBAE)
1940 *Race, Language and Culture*, Nueva York, Macmillan.
BOAS, F. y HUNT, G.:
1902 *Kwakiutl Texts* (MAMNH, 5), Nueva York.
BONNIOT, R.:
1985 *Emile Gaboriau ou la naissance du roman policier*, París, Vrin.
BORBA, T. M.:
1908 *Actualidade Indigena*, Coritiba.
BORMIDA, M.:
1978 «Ayoreo Myths», *Latin American Studies*, 2, I.
BORMIDA, M. y SIFFREDI, A.:
1969-1970 «Mitología de los Tehuelches meridionales», *Runa*, 12, partes 1-2, Buenos Aires.
BOSCANA, G.:
1978 *Chinigchinich*. Trad. de A. Robinson. Notas de J. P. Harrington. Banning, Malki Museum Press.
BOURKE, J. G.:
1889 «Notes on the Cosmogony and Theogony of the Mojave Indians», JAFL, 2.
BOWERS, A. W.:
1965 *Hidatsa Social and Ceremonial Organization* (BBAE, 194).
BRASHER, R.:
1962 *Birds and Trees of North America*, Nueva York, Rowman and Littlefield, 4 vols.
BREHM, A. E.:
1890 *Brehms Tierleben. Säugetiere, Zweiter Band*, Leipzig y Viena, Bibliographisches Institut.
1891 *Die Vögel*, 2 vols., íd., ibíd.
s.f. *La Vie des animaux illustrée. Les Oiseaux*, París, Baillère et Fils, 2 vols.
BRETT, W. H.:
1880 *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*, Londres.
BRIFFAULT, R.:
1927 *The Mothers*, Nueva York, Macmillan, 3 vols.
BRITTON, W. S.:
1941 «Form and Function in the Sloth», *The Quarterly Review of Biology*, 16.
BRYCE BOYER, L.:
1979 «Stone as a Symbol in Apache Folklore» en R. H. Hook, ed. *Fantasy and Symbol. Studies in Anthropological Interpretation*, Londres-Nueva York, Academic Press.
BUFFON, G. L. L. de:
1763 *Histoire naturelle générale et particulière*, etc., París.

BUICKER, V. R.:
1973 *Ritual Humor in Highland Chiapas*, Univ. of Texas Press.
BUNZEL, R. L.:
1929 *The Pueblo Potter. A Study of Creative Imagination in Primitive Art*, Nueva York, AMS Press.

CADOGAN, L.:
1959 *Ayvu Rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guarani del Guairá*, São Paulo.
CÁMARA CASCUDO, L. da:
1962 *Dicionário do Folclore Brasileiro*, Rio de Janeiro, 2 vols.
CARDUS, J.:
1886 *Las Misiones Franciscanas entre los infieles de Bolivia*, Barcelona.
CARPENTER, C. R.:
1934 «A Field Study of the Behavior and Social Relations of Howling Monkeys», *Comparative Psychology Monographs*, 10, 2.
CASEVITZ, F.-M.:
1977 «Du Proche au loin: étude du fonctionnement des systèmes de la parenté et de l'alliance matsiguenga», *Actes du 42ᵉ Congrès intern. des américanistes*, París, 2 vols.
CASEVITZ-RENARD, F.-M.:
1972 «Les Matsiguenga», JSA, 61, París.
CASO, A. y BERNAL, I.:
1952 *Urnas de Oaxaca*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
CENITAGOYA, V. de:
1943 *Los Machiguengas*, Lima, Sanmarti y Cía.
CHAPMAN, A.:
1967 *Les Enfants de la mort. Mythologie des Jicaques*, París, École pratique des hautes études (multicopiado).
CHARTKOFF, J. L. y K. K.:
1984 *The Archaeology of California*, Stanford Univ. Press.
CHAUMEIL, J.-P.:
1982 «Représentation du monde d'un chamane Yagua», *L'Ethnographie*, 78.
1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, París, École des Hautes Études en Sciences Sociales.
CIVRIEUX, M. de:
1980 *Watunna. An Orinoco Creation Cycle*. Traducido y editado por D. M. Guss, San Francisco, North Point Press.
COLBACCHINI, A.:
1919 *A Tribu dos Boróros*, Rio de Janeiro.
1925 *I Boróros Orientali «Orarimugudoge» del Matto Grosso, Brasile* (Contributi scientifici delle Missioni Salesiane del Venerabile Don Bosco), Torino, s.f.
COLBACCHINI, A. y ALBISETTI, C.:
1942 *Os Boróros Orientais*, São Paulo-Rio de Janeiro.
CONVERSE, H. M.:
1908 *Myths and Legends of the New York State Iroquois* (New York State Museum Bulletin, 125), Albany.

CORNPLANTER, J.:
1938 *Legends of the Longhouse,* Filadelfia-Nueva York.
COUTO de MAGALHÃES, J. V.:
1940 *O Selvagem* (1876), 4.ª ed. São Paulo-Río.
CRAYDALL, L. S.:
1964 *The Management of Wild Animals in Captivity,* Univ. of Chicago Press.
CURTIN, J.:
1912 *Myths of the Modocs,* Boston,
CURTIN, J. y HEWITT, J. N. B.:
1911 *Seneca Fiction, Legends, and Myths* (32 ARBAE).
CURTIS, E. S.:
1907-1930 *The North American Indian,* Norwood, Mass., 20 vols.
CUSHING, F. H.:
1887 *A Study of Pueblo Pottery as Illustrative of Zuñi Culture Growth* (4 ARBAE).
1920 *Zuñi Breadstuff* (INM, 7), Nueva York.

DERBYSHIRE, D.:
1965 *Textos Hixkaryâna,* Belém-Para.
DESCOLA, Ph.:
1984 *La Nature domestique. Techniques et symbolisme dans l'écologie des Achuar,* París (multicopiado).
DEVEREUX, G,:
1961 *Mohave Ethnopsychiatry and Suicide: The Psychiatric Knowledge and the Psychic Disturbances of an Indian Tribe* (BBAE, 175).
DIXON, R. B.:
1908 «Achomavi and Atsugewi Tales», JAFL, 21.
1912 *Maidu Texts* (PAES, 4), Leyden.
DORSEY, G. A.:
1904 *Traditions of the Arikara* (Carnegie Institution of Washington Publ. n. 17).
1906 *The Pawnee. Mythology, Part I* (*id.*, Publ. n. 59).
DORSEY, G. A. y KROEBER, A. L.:
1903 *Traditions of the Arapaho* (Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropol. Series, 5), Chicago.
DORSEY, J. O.:
1888 «Abstracts of Omaha and Ponca Myths»; «Fairies», JAFL, 1.
1890 *The Cegiha Language* (CNAE, 6).
1895 *A Study of Siouan Cults* (11 ARBAE).
DUBOIS, C. G.:
1901 «The Mythology of the Diegueños», JAFL, 14.
1904a «Mythology of the Mission Indians», JAFL, 17.
1904b «The Story of the Chaup: a Myth of the Diegueños», JAFL, 17.
1906 «Mythology of the Mission Indians», JAFL, 19.
1908a «Ceremonies and Traditions of the Diegueño Indians», JAFL, 21.
1908b *The Religion of the Luiseño of Southern California* (UCPAAE, 8, 3),
DUVIOLS, P.:
1974-1976 «Sumaq T'ika ou la dialectique de la dépendance», en G.

Dumézil y P. Duviols, «Sumaq T'ika. La Princesse du village sans eau», JSA, 63, París.

EDMONSON, M. S.:
1971 *The Book of Counsel. The Popol Vuh of the Quiche Maya of Guatemala*, Nueva Orleans, Tulane Univ.

EHRENREICH, P.:
1948 «Contribuições para a Etnologia do Brasil». Trad. de Egon Schaden, RMP, n.s., 2, São Paulo.

ENDERS, R. K.:
1935 *Mammalian Life Histories from Barro Colorado Island, Panama* (Bulletin of the Museum of Comparative Zoology at Harvard University, vol. 78, n. 4).
1940 «Observations on Sloths in Captivity at higher Altitudes in the Tropics and in Pennsylvania», *Journal of Mammalogy*, 21.

ERIKSON, E. H.:
1943 *Observations on the Yurok : Childhood and World Image* (UCPAAE, 35, 10).

EWERS, J. C.:
1945 «The Case for Blackfoot Pottery», AA, 47, 2.

FARABEE, W. C.:
1922 *Indian Tribes of Eastern Peru* (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 10), Cambridge, Mass.
1967 *The Central Arawak* (Univ. of Pennsylvania. The University Museum, Anthropol. Publ., 9).

FENTON, W. N,:
1953 *The Iroquois Eagle Dance* (BBAE, 156).
1962 «This Island, the World on the Turtle's Back», JAFL, 75.

FEWKES, J. W.:
1919 *Designs on Prehistoric Hopi Pottery* (33 ARBAE).

FOCK, N.:
1963 *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe* (Nationalmuseets skrifter. Ethnografisk Roekke 8) Copenhague.

FOSTER, G. M.:.
1955 «Contemporary Pottery Techniques in Southern and Central Mexico», Publ. 22, *Middle American Research Institute*, Nueva Orleans, Tulane Univ.
1965 «The Sociology of Pottery: Questions and Hypotheses arising from contemporary Mexican Work», en F. R. Matson, ed., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publications in Anthropology, 41), Nueva York,

FRATE, D. A.:
1984 «Last of the Earth Eaters», *The Sciences. Published by the New York Academy of Sciences*, nov.-dic.

FREUD, S.:
1912 *Totem und Tabu* (Obras completas, X, 1922). Trad. cast.: *Totem y tabú*, Madrid, Alianza Editorial, 1983.
1945 *Introduction à la Psychanalyse*, París, Payot. Trad. cast.: *Introducción al psicoanálisis*, Madrid, Alianza Editorial, 1984.

1966 *Correspondance avec le pasteur Pfister*, París, Gallimard. Trad. cast.: *Correspondencia con el pastor Pfister*, México, Fondo de Cultura Económica.
1976 «La Conquête du feu», trad. Jacques Sédat y Jean Laplanche en *Psychanalyse à l'Université*, 1, 4.
1984a *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, París, Gallimard. (Trad. cast.: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*).
1984b *Sigmund Freud présenté par lui-même*, París, Gallimard.
1985 *La Question de l'analyse profane*, París, Gallimard. Trad. cast.: *El análisis profano*, Buenos Aires, Rueda. Obras Completas, t. XII, 1953.

FREUD, S. y JUNG, C. G.:
1975 *Correspondance*, París, Gallimard, 2 vols. Trad. cast.: *Correspondencia*, Madrid, Taurus, 1979.

FRIKEL, G. P.:
1953 «Kamáni», RMP, n.s., 7, São Paulo.

GARCÍA, S.:
1935-1937 «Mitología Machiguenga», *Misiones Dominicanas del Perú*, vol. 17, 18, 19, Lima.
1942 «Mitología de los salvajes Machiguengas», *Actas y Trabajos Científicos del 27° Congreso Internacional de Americanistas* (1939), Lima.

GARCÍA-RENDUELES, M.:
1978 «Versión primera y segunda del mito de Nunkui en aguaruna y español», *Amazonia Peruana Mitología*, vol. 2, Lima.

GATSCHET, A. S.:
1888 «Fairies. Notes on Creek Dwarfs», JAFL, 1.
1890 *The Klamath Indians of South Western Oregon* (CNAE, 2, dos partes).

GIFFORD, E. W.:
1928 *Pottery-making in the Southwest* (UCPAAE, 23, 8).

GILLIN, J.:
1936 *The Barama River Carib of British Guiana* (Papers of the Peabody Museum, 14, 2), Cambridge, Mass.

GIMBUTAS, M.:
1981 «Vulvas, Breasts and Buttocks of the Goddess Creatress: Commentary on the Origin of Art», en G. Buccellati y Ch. Speroni, eds., *The Shape of the Past. Studies in Honor of Franklin D. Murphy*, Univ. de California, Los Angeles.

GOEJE, C. H. de:
1943 «Philosophy, Initiation and Myths of the Indian of Guiana and Adjacent Countries», *Internationales Archiv für Ethnographie*, 44, Leiden.
1946 *Études linguistiques caribes* (VKNAW, Afd. Letterkunde, N. R., Deel 49, 2).

GOFFART, M.:
1971 *Function and Form in the Sloth*, Elmsford, Pergamon Press.

GOODWIN, G.:
1939 *Myths and Tales of the White Mountain Apache* (MAFLS, 33), Nueva York.
GRAIN, J. M.:
1957 «Kashiri (historieta lunar)», *Misiones Dominicanas del Perú*, 38, Lima.
GRASSÉ, P. P.:
1955 *Traité de zoologie*, t. 17, fasc. 2, París, Masson.
GREENBERG, J.:
1956 «A General Classification of Central and South American Languages», *Paper read at the 5th Congress of Anthropology and Ethnology*, Filadelfia, Sept. 4 (multicopiado).
GRENAND, P.:
1980 *Introduction à l'étude de l'univers wayãpi. Ethnoécologie des Indiens du Haut Oyapock (Guyane française)*, París, SELAF.
GRINNELL, G. B.:
1892 *Blackfoot Lodge Tales*, Nueva York.
GUALLART, J. M.:
1958 «Mitos y leyendas de los Aguarunas del alto Marañón», *Perú Indígena*, 7 (16-17), Lima.

HAEBERLIN, H. K.:
1924 «Mythology of Puget Sound», JAFL, 37.
HARNER, M. J.:
1962 «Jivaro Souls», AA, 64, 2.
1977 *Les Jívaros* (1972), París, Payot.
HARTT, Ch. F.:
1952 *Os Mitos amazônicos da tartaruga*. Trad. y notas de L. da Camara Cascudo, Recife.
HEARN, L.:
1901 *Glimpses of Unfamiliar Japan*, Boston, Houghton Mifflin, 2 vols.
HÉRITIER, F. e IZARD, M.:
1958 *Aspects humains de l'aménagement hydro-agricole de la valléee du Sourou*, Burdeos, ISHA.
HEWITT, J. N. B.:
1903 *Iroquoian Cosmology* (21 ARBAE).
1928 *Iroquoian Cosmology II* (43 ARBAE).
HILDEBRAND, E. R. von:
1976 «La Manufactura del Budare entre la tribu Tanimuka (Amazonia, Colombia)», *Revista Colombiana de Antropología*, 20,
HILDEBRAND, M. von:
1975 «Origen del Mundo según los Ofaina», *Revista Colombiana de Antropología*, 18.
1979 *Cosmologie et mythologie tanimuka (Amazonie colombienne)*. Tesis de 3.er ciclo. Univ. de París VII (multicopiada).
HISSINK, K. y HAHN, A.:
1961 *Die Tacana. I, Erzählungsgut*, Stuttgart.
HOCART, A. M.:
1929 *Lau Islands, Fiji* (Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 62), Honolulu.

HOWRY, J. C.:
1978 «Ethnographic Realities of Mayan Prehistory», en D. L. Browman, ed. *Cultural Continuity in Mesoamerica*. La Haya-París, Mouton.

HUGH JONES, St.:
1979 *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*, Cambridge Univ. Press.

HUXLEY, F.:
1956 *Affable Savages*, Londres, Rupert Hart-Davis.

IHERING, R. von:
1940 *Diccionário dos animais do Brasil*, São Paulo.

JACOBS, E. D.:
1959 *Nehalem Tillamook Tales*, Eugene, Oregón.

JACOBS, M.:
1945 *Kalapuya Texts* (Univ. of Washington Publ. in Anthropology, ii), Seattle.
1959 *Clackamas Chinook Texts* (International Journal of American Linguistics), 2 vols.

JAKOBSON, R. y WAUGH, L.:
1979 *The Sound Shape of Language*, Indiana Univ. Press.

JÉSUITES:
1972 *Relations des—*, 6 vols. Montreal, éditions du Jour.

JONES, W.:
1915 *Kickapoo Tales* [...] *translated by T. Michelson* (PAES, 9), Leyden-Nueva York.

JOSSELIN de JONG, J. P. B.:
1914 *Blackfoot Texts* (VKAWA, Afd. Letterkunde N.R., Deel 14, 4).

KARSTEN, R.:
1923 *Blood Revenge, War and Victory Feasts among the Jibaro Indians of Eastern Ecuador* (BBAE, 79).
1935 *The Head-Hunters of Western Amazonas* (Societas Scientiarum Fennica. Commentationes Humanarum Litterarum 7, 1), Helsingfors.
1967 *The Toba Indians of the Bolivian Gran Chaco* (Acta Academiae Aboensis, Humaniora 4), Oosterhout N.B.

KENSINGER y col.:
1975 *The Cashinahua of Eastern Peru* (The Haffenreffer Museum of Anthropology, Brown University, Studies in Anthropology and Material Culture, 1).

KRIEG, H.:
1939 «Begegnungen mit Ameisenbären und Faultieren in freier Wildbahn», *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 2, 3.
1961 «Das Verhalten der Faultiere (Bradypodidae), en *Handbuch der Zoologie*, Helmk, v. Lengerken und Stark, vol. 8, n. 27.

KROEBER, A. L.:
1901 «Ute Tales», JAFL, 14.
1906 «Two Myths of the Mission Indians of California», JAFL, 19.
1907 *Gros Ventre Myths and Tales* (APAMNH, 1, 2).

1908a «Origin Tradition of the Chemehuevi Indians», JAFL, 21.
1908b *Ethnography of the Cahuilla Indians* (UCPAAE, 8, 2).
1925 *Handbook of the Indians of California* (BBAE 78).
1948a *Seven Mohave Myths* (Anthropological Records, 11, 1), Univ. of California, Berkeley y Los Angeles.
1948b *Anthropology*, Nueva ed. revisada. Nueva York, Harcourt Brace.

KRUSE, A.:
1946-1949 «Erzählungen der Tapajoz-Mundurukú», *Anthropos*, 41-44.

LA BARRE, W.:
1980 *Culture in Context*, Durham, Duke Univ. Press.

LABICHE, E.:
1892-1894 *Théâtre complet*, París, Calmann-Lévy, 10 vols.

LACARRIÈRE, J.:
1960 *Sophocle, dramaturge*, París, L'Arche.

LATCHAM, R. E.:
1924 *La Organización social y las creencias religiosas de los antiguos Araucanos*, Santiago de Chile.

LAUGHLIN, R. M.:
1977 *Of Cabbages and Kings. Tales from Zinacantán* (Smithsonian Contributions to Anthropology, 23), Washington D.C.

LÉGER, D.:
1981 «L'Engoulevent oiseau-forgeron et oiseau-riziculteur dans le Centre Vietnam», *Orients*, París-Toulouse, Sudestasie-Privat.

LEHMANN-NITSCHE, R.:
1922 «Las Constelaciones del Orión y de las Híadas, etc.», RDMLP, 26, Buenos Aires.
1927 «El Caprimúlgido con cuatro ojos», *id.*, 30.
1928 «Las tres aves gritonas. Los mitos del Carau, del Crispín y del Urutaú o Cacuy y su origen indígena americano», *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, 2.ª serie.
1930 «El Caprimúlgido y los dos grandes astros», RDMLP, 32.

LÉRY, J. de:
1975 *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, ed. de 1580 reimpresa en facsímil, Ginebra, Droz.

LÉVI-STRAUSS, C.:
1949 *Les Structures élémentaires de la parenté*, París, P.U.F. (nueva ed. París-La Haye, Mouton, 1967). Trad. cast.: *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Paidós, 1981.
1958 *Anthropologie structurale*, París, Plan. Trad. cast.: *Antropología estructural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria, 1980.
1962a *Le Totémisme aujourd'hui*, París, P.U.F. Trad. cast.: *El totemismo en la actualidad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
1962b *La Pensée sauvage*, París, Plan. Trad. cast.: *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964.
1964 *Mythologiques* * *Le Cru et le cuit*, París, Plond. Trad. cast.: *Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
1966 *Mythologiques* ** *Du Miel aux cendres*, París, Plon. Trad. cast.: *De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

1968 *Mythologiques *** L'Origine des manières de table*, París, Plon. Trad. cast. *El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI, 1984.

1971 *Mythologiques **** L'Homme nu*, París, Plon. Trad. cast.: *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, 1983.

1979 *La Voie des masques. Édition revue, augmentée et allongée de trois excursions*, París, Plon. Trad. cast.: *La vía de las máscaras*, México, Siglo XXI, 1981.

1984 *Paroles données*, París, Plon. Trad. cast.: *Palabra dada*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984.

LINNÉ, S.:

1945 «The Ethnologist and the American Indian Potter», en F. M. Matson, ed., *Ceramics and Man* (Viking Fund Publ. in Anthropology, 41), Nueva York.

LOCKWOOD, T. E.:

1979 «The Ethnobotany of Brugmansia», *Journal of Ethnopharmacology*, 1.

LOUNSBURY, F. G.:

1978 «Iroquoian Languages», en *Handbook of North American Indians*, vol. 15, Washington D.C., Smithsonian Institution.

LOWIE, R. H.:

1909 *The Assiniboine* (APAMNH, 4, part 1), Nueva York.

MCDERMOTT, L.:

1901 «Folklore of the Flathead Indians of Idaho», JAFL, 14.

MCILWRAITH, T. F.:

1948 *The Bella Coola Indians*, 2 vol., Toronto.

MACNEISH, R. S.:

1978 «Late Pleistocene Adaptations: A New Look at Early Peopling of the New World as of 1976», *Journal of Anthropological Research*, 34, 4.

1982 «A Late Commentary on an Early Subject», en J. Ericson y colab. eds., *Peopling of the New World*, Los Altos, Ballena Press.

MAGAÑA, E.:

1982a «Note on Ethnoanthropological Notions of the Guiana Indians», *Anthropologica*, 24.

1982b «Hombres salvajes y Razas monstruosas de los Indios Kaliña de Surinam», *Journal of Latin American Lore*, 8, 1.

MALLERY, G.:

1887 *Pictographs of the North American Indians; a Preliminary Paper* (4 ARBAE).

1894 *Picture-writing of the American Indians* (10 ARBAE).

MAQUET, J. J.:

1961 *The Premise of Inequality in Ruanda*, Londres, Oxford Univ. Press.

MEDAWAR, P. B. y J. S.:

1983 *From Aristotle to Zoos. A Philosophical Dictionary of Biology*, Harvard Univ. Press.

MEGGITT, M.:

1962 *Desert People*, Sydney, Angus and Robertson.

MÉTRAUX, A.:
1931 «Mitos y cuentos de los Indios Chiriguano», RDMLP, 33, Buenos Aires.
1939 *Myths and Tales of the Matako Indians* (Ethnological Studies, 9), Göteborg.
1943 «The Social Organization and Religion of the Mojo and Manasi», *Primitive Man*, 16, 1-2.
1944 «South American Thunderbirds», JAFL, 57.
1946a *Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco* (MAFLS, 40), Filadelfia.
1946b *Ethnography of the Chaco* (BBAE, 143).
MICHELSON, T.:
1927 *Contributions to Fox Ethnology* (BBAE 85).
MONOD-BECQUELIN, A.:
1975 *La Pratique linguistique des Indiens Trumai*, París, SELAF, 2 vols.
MONTAIGNE, M. de:
Essais, L. III, cap. XI. Trad. cast.: *Ensayos*, Barcelona, Iberia, 1968.
MOONEY, J.:
1900 *Myths of the Cherokee* (19 ARBAE).
MORATTO, M. J.:
1984 *California Archaeology*, Orlando, Academic Press.
MORLEY, S. G.:
1946 *The Ancient Maya*, Stanford Univ. Press.
MURPHY, R. F.:
1958 *Mundurucu Religion* (UCPAAE, 49, 1).
MUSTERS, G. Ch.:
1872 «On the Races of Patagonia», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1.

NARANJO, P.:
1979 «Hallucinogenic Plant Use and Related Indigenous Belief Systems in the Ecuadorian Amazon», *Journal of Ethnopharmacology*, 1.
NEILL, E. D.:
1884 «Life among the Mandan and Gros Ventre Eighty Years Ago», *The American Antiquarian and Oriental Journal*, 6.
NICKLIN, K.:
1919 «The Location of Pottery Manufacture», *Man*, 14, 3.
NIMUENDAJU, C.:
1919-1920 «Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipáia Indianer», *Anthropos*, 14-15.
1946a «The Tucuna», *Handbook of South American Indian* (BBAE 143), 7 vols.
1946b *The Eastern Timbira* (UCPAAE, 41).
1952 *The Tukuna* (UCPAAE, 45).
NINO, B. de:
1912 *Etnografía chiriguana*, La Paz.
NORDENSKIÖLD, E.:
1920 *The Changes in the Material Culture of Two Indian Tribes under*

the Influence of New Surroundings (Comparative Ethnographical Studies, 2), Göteborg.
1924 *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, Stuttgart, Strecker und Schröder Verlag.

NUNBERG, H. y FEDERN, E., eds.:
1976-1983 *Les Premiers Psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne*, París, Gallimard, 4 vols.

OOSTEN, J. G.:
1983. «The incest of sun and moon», *Etudes Inuit*, 7, 1. Quebec, Univ. Laval.

OPLER, M. E.:
1940 *Myths and Legends of the Lipan Apache* (MAFLS, 36).
1941 *An Apache Life-Way*, Univ. of Chicago Press.
1946 «The Mountain Spirits of the Chiricahua Apache», *The Masterkey*, 20.

ORBIGNY, A. d':
1835-1837 *Voyage dans l'Amérique méridionale*, París, 9 vols.

ORICO, O.:
1929 *Os Mythos amerindios*, Rio-São Paulo, Editora Ltda.
1937 *Vocabulario de Crendices Amazonicas*, São Paulo-Rio de Janeiro, Compañía Editora Nacional.

ORTIZ-GÓMEZ, F.:
1983 *Organisation sociale et mythologie des Indiens Cuiba et Sikuani (Guahíbo), Llanos de Colombie.* Tesis del 3.er ciclo, EHESS (multicopiada).

PARKER, A. C.:
1912a *The Code of Handsome Lake, the Seneca Prophet* (Nueva York State Museum Bulletin, 163), Albany.
1912b «Certain Iroquois Tree Myths and Symbols», AA, 14.

PARSONS, E. C.:
1916 «The Zuñi Lámana», AA, 18.

PELLIZZARO, S.:
s.f. *Etsa Defensor de los Shuar* (Mundo Shuar, Serie F, 6), Sucua,
1978 *Nunkui* (*id.*, Serie F, 8), Sucua.
1980a *Ayumpúm. Mitos de la Cabeça cortada* (*id.*, Serie F, 5), Sucua.
1980b *Tsantsa. Celebracion de la Cabeça cortada* (*id.*, Serie F, 9), Sucua.
1982 *Etsa. El Modelo del hombre shuar* (*id.*, Mitología Shuar, 7), Sucua.

PENTEADO COELHO, V.:
1984 «Historias Waurá», *Publicações do Museu Municipal de Paulinia*, 27.

PEREIRA, F.:
1942 «Leyendas Machiguengas», *Revista del Museo Nacional*, 11, 2, Lima.

PETRULLO, V.:
1939 *The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela* (Anthropological Papers, 11. Bureau of American Ethnology), Washington, D.C.

PHINNEY, A.:
1934 *Nez Percé Texts* (CUCA, 25), Nueva York.
POSENER, G.:
1959 *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, París, Hazan.
POSINSKY, S. H.:
1957 «The Problem of Yurok Anality», *The American Imago*, 14, 1.
POWELL, J. W.:
1881 «Sketch of the Mythology of the North American Indians», 1 ARBAE.
PREUSS, K. Th.:
1919-1926 «Forschungsreise zu den Kagaba», *Anthropos*, 14-21.

RADCLIFFE-BROWN, A, R.:
1948 *The Andaman Islanders* (1922), Glencoe, Free Press.
RAND, S. T.:
1894 *Legends of the Micmacs*, Nueva York-Londres.
RATCLIFFE, F.:
1963 *Flying Fox and Drifting Sand*, Sydney, Angus and Robertson.
RAY, V. F.:
1963 *Primitive Pragmatists. The Modoc Indians of Northern California*, Seattle.
RECINOS, A.:
1950 *Popol Vuh. The Sacred Book of the Ancient Quiché Maya. English version by D. Goetz and S. G. Morley from the translation of Adrián Recinos*, Norman, Univ. of Oklahoma Press.
REICHARD, G. A.:
1947 *An Analysis of Cœur d'Alene Indian Myths* (MAFLS, 41), Filadelfia.
REICHEL-DOLMATOFF, G.:
1968 *Desana. Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*, Bogotá, Univ. de los Andes.
1978 «Desana Animal Categories, Food Restrictions, and the Concept of Color Energies», *Journal of Latin American Lore*, 4, 2.
RIGGS, S. R.:
1890 *A Dakota-English Dictionary* (CNAE, 7).
RILEY, C. L.:
1952 «The Blowgun in the New World», SWJA, 8, 3.
RITCHIE KEY, M.:
1978a «The History and Distribution of the Indigenous Languages of Bolivia», *Paper presented at the American Anthropological Association, 77th Annual Meeting*, Los Angeles (multicopiado).
1978b «Araucanian Genetic Relationship», *International Journal of American Linguistics*, 44, 4.
RITCHIE KEY, M. (y CLAIRIS, Chr.):
1978c «Fuegian and Central South American Language Relationships», *Actes du 42e Congrès International des Américanistes* (1976), vol. 4, París.
RIVET, P. y ROCHEREAU, H. J.:
1929 «Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catios del Occidente de Antioquia», JSA, 21.
ROBBINS, Ch. S., BRUUN, B. y ZIM, H. S.:

1966 *A Guide to Field Identification. Birds of North America*, Nueva York, Golden Press.

RODRIGUES, J. BARBOSA:

1890 *Poranduba Amazonense* (Anais da Biblioteca Nacional de Rio de Janeiro, vol. 14 [1886-1887], fasc. 2).

1899 *O Muyrakytã e os idolos symbolicos. Estudo da origem asiatica da civilização do Amazonas no tempos prehistoricos*, Rio de Janeiro, 2 vols.

ROHEIM, G.:

1950 *Psychoanalysis and Anthropology*, Nueva York, International Universities Press.

ROTH, W. E.:

1915 *An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana Indians* (30 ARBAE).

RUEDA, M. V.:

1983 *Setenta Mitos shuar recogidos por R. Tankamash*, Quito, Mundo Shuar.

RUSSELL, F.:

1908 *The Pima Indians* (26 ARBAE).

SAAKE, W.:

1958 «Die Juruparilegende bei den Baniwa des Rio Issana», *Proceedings of the 32nd Congress of Americanists* (1956), Copenhague.

SABLOTT, J. A. y RATHJE, W. L.:

1975 «The Rise of a Maya Merchant Class», *Scientific American*, 233, 4.

SAGARD, G.:

1636 *Histoire du Canada*, París, 4 vols.

SAHAGÚN, B. de:

1830 *Historia general de las cosas de Nueva España.*

SALES, A. de:

1981 «La Relation forgeron-chaman chez les Yakoutes de Sibérie», *L'Homme*, 21, 4.

SAPIR, E.:

1910 «Song Recitative in Paiute Mythology», JAFL, 23.

1968 *Selected Writings of — in Language, Culture and Personality*. Ed. por D. G. Mandelbaum, Univ. of California Press.

SAPIR, E. y SPIER, L.:

1930 *Wishram Ethnography* (Univ. of Washington Publ. in Antropology, 3, 3), Seattle.

SAUER, C. O.:

1950 «Cultivated Plants of South and Central America», *Handbook of South American Indians* (BBAE, 143), 7 vols.

SCHADEN, E.:

1963 «Caracteres especificos da cultura Mbüa-Guarani», *Revista de Antropologia*, 2, 1-2, São Paulo.

SCHAEFFER, C. E.:

1950 «Bird Nomenclature and Principles of Avian Taxonomy of the Blackfeet Indians», *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 40.

SCHOMBURGK, R.:
1922 *Travels in British Guiana 1840-1844*, trad. y edit. por W. E. Roth, Georgetown, 2 vols.
SCHULTZ, H.:
1964 «Informações etnográficas sôbre os Umutina (1943, 1944 e 1945)», RMP, n.s., 13.
SCHULTZ, H. y CHIARA, V.:
1973 «Mais Lendas Waura», JSA, 60.
SEEGER, A.:
1977 «Fixed Points on arcs and circles: the temporal, processual aspect of Suyá space and society», *Actes du 42ᵉ Congrès International des Américanistes*, París, vols. 2.
1981 *Nature and Society in Central Brazil. The Suyá Indians of Mato Grosso*, Harvard Univ. Press.
SELER, E.:
1961 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach-und Altertumskunde*, Graz, Akademische Durck-u Verlagsanstalt, 5 vols.
SKINNER, A.:
1916 «Plains Cree Tales», JAFL, 29.
1921 *Material Culture of the Menomini* (INM).
SKINNER, A. y SATTERLEE, J. V.:
1915 *Folklore of the Menomini Indians* (APAMNH, 13, 3).
SMITH, E. A.:
1884 *Myths of the Iroquois* (2 ARBAE).
SÓFOCLES:
1958 *Teatro de—*. Trad. de Luis Gil, Madrid, Guadarrama.
SOUSTELLE, J.:
1979 *L'Univers des Aztèques*, París, Hermann.
1982 *Les Maya*, París, Flammarion.
SPARKMAN, Ph. S.:
1908 *The Culture of the Luiseño Indians* (UCPAAE, 8, 4).
SPECK, F. G.:
1921 «Bird-Lore of the Northern Indians», *Public Lectures of the University of Pennsylvania*, 7.
1928 *Native Tribes and Dialects of Connecticut. A Mohegan-Pequot Diary* (43 ARBAE).
1935 «Penobscot Tales and Religious Beliefs», JAFL, 48.
1938 «The Cane Blowgun in Catawba and Southeastern Ethnology», AA, 40.
1946 «Bird nomenclature and song interpretation of the Canadian Delaware: An essay in ethno-ornithology», *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36, 8.
SPIER, L.:
1923 «Southern Diegueño Customs» (UCPAAE, 20).
SPRUCE, R.:
1908 *Notes of a Botanist on the Amazon and Andes*, Londres, 2 vols.
STEPHEN, A. M.:
1936 *Hopi Journal. Edited by E. C. Parsons* (CUCA, 23), 2 vols.
STEVENSON, M. C.:
1905 *The Zuñi Indians; their Mythology, Esoteric Fraternities, and Ceremonies* (23 ARBAE).

STIRLING, M. W.:
1938 *Historical and Ethnographical Material on the Jivaro Indians* (BBAE, 117).
STRADELLI, E.:
1890 «L'Uaupés e gli Uaupés. Leggenda dell'Jurupary», *Bolletino della Società geografica Italiana*, 3, Roma.
STRONG, W. D.:
1929 *Aboriginal Society in Southern California* (UCPAAE, 26).
SUÁREZ, J. A.:
1973 «Macro-Pano-Tacanan», *International Journal of American Linguistics*, 39, 3.
SWANTON, J. R.:
1905-1909 *Contributions to the Ethnology of the Haida* (MAMNH, Jesup North Pacific Expedition, 5, 1).
1929 *Myths and Tales of the Southeastern Indians* (BBAE, 88).
1938 «John Napoleon Brinton Hewitt», AA, 40.

TASTEVIN, C.:
1925 «La Légende de Bóyusú en Amazonie», *Revue d'Ethnographie et des traditions populaires*, 6.° año, 22.
1926 «Le Haut Tarauacá», *La Géographie*, 45.
TEALE, E. WAY:
1965 «"Sleeping One" of the Hopis», *Natural History*, 74, 10.
TEIT, J. A.:
1930 *The Salishan Tribes of the Western Plateaus* (45 ARBAE).
TESCHAUER, C.:
1925 *Avifauna e flora nos costumes, superstições e lendas brasileiras e americanas*, 3ª ed., Porto Alegre.
THEVET, A.:
1878 *Les Singularitez de la France Antarctique*, nueva ed. de P. Gaffarel, París, Maisonneuve.
THOMPSON, J. E.:
s.f. *La Semilla del Mundo. Leyendas de los Indios Maquiritares en el Amazonas Venezolano* (multicopiado).
THOMPSON, J. Eric S.:
1970 *Maya History and Religion*, Norman.
THOMPSON, L. C. y M. T.:
1972 «Language Universals, Nasals, and the Northwest Coast», en *Studies in Linguistics in honor of G. L. Trager*, La Haya.
THOMPSON, S.:
1929 *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press.

ULLOA, A. DE y JUAN, J.:
1748 *Relación histórica del viaje a la América*, Madrid.

VAN TYNE, J.:
1929 «Notes on the Habits of *Cyclopes dorsalis*», *Journal of Mammalogy*, 10, 4.
VEGA, G. de la:
1737 *Histoire des Yncas rois du Pérou*, Amsterdam.

VERISSIMO, J.:
1886 *Scenas da vida amazonica*, Lisboa.
VERNANT, J.-P. y VIDAL-NAQUET, P.:
1972 *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París, François Maspéro.
VIERTLER, R. B.:
1979 «A Noção de pessoa entre os Bororo», *Boletim do Museu Nacional, Antropologia* 32, Rio de Janeiro.
VOGT, C.:
1884 *Les Mammifères*, París, Masson.
VOLTAIRE:
1764 *Commentaires sur Corneille. Remarques concernant «Horace» (Acte III, scène I)*, en: *Œuvres complètes*, tomo 31, París, Garnier, 1880.

WAGLEY, Ch.:
1940 «World View of the Tapirapé Indians», JAFL, 53.
WAGLEY, Ch. y GALVÃO, E.:
1949 *The Tenetehara Indians of Brazil* (CUCA, 35).
WAGNER, C. P.:
1967 *Defeat of the Bird God*, Grand Rapids, Mich., Zondervan Publishing House.
WALKER, J. R.:
1917 *The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakota* (APAMNH, 16, 2).
WALLACE, A. R.:
1889 *A Narrative of Travels on the Amazon and Rio Negro*, Londres.
WALLIS, W. D.:
1923 «Beliefs and Tales of the Canadian Dakota», JAFL, 36.
WATERMAN, T. T.:
1909 «Analysis of the Mission Indians Creation Story», AA, 11.
WAVRIN, marqués de:
1937 *Mœurs et coutumes des Indiens sauvages de l'Amérique du Sud*, París, Payot.
WEISS, G.:
1972 «Campa Cosmology», *Ethnology*, 11.
1975 *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America* (APAMNH, 52, 5).
WHIFFEN, Th.:
1915 *The North-West Amazons*. Londres.
WHITE, R. C.:
1957 «The Luiseño Theory of Knowledge», AA, 59.
WILBERT, J.:
1962 «Erzählgut der Yupa-Indianer», *Anthropos*, 57, 3-6.
1963 *Indios de la Región Orinoco Ventuari* (Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monografía 8), Caracas.
1970 *Folk Literature of the Warao Indians* (Latin American Studies, 15), Los Angeles, Univ. of California, Latin American Center.
1974 *Yupa Folktales*, Los Angeles, Univ. of California, Latin American Center.
1984 *Folk Literature of the Tehuelche Indians* (Latin American Studies, 59), Los Angeles, Univ. of California, Latin American Center.

WISSLER, C. y DUVALL, D. C.:
1908 *Mythology of the Blackfoot Indians* (APAMNH, 2).
WITTHOFT, J.:
1946 «Bird Lore of the Eastern Cherokee», *Journal of the Washington Academy of Sciences*, 36.
WITTHOFT, J. y HADLOCK, W. S.:
1946 «Cherokee-Iroquois Little People», JAFL, 59.