

ISSN 1668 4737

Archivos

Departamento
de Antropología Cultural

IX - 2011

La luz y las tinieblas

El día y la noche en la mitología sudamericana

CIAFIC
ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
de la Asociación Argentina de Cultura

Archivos, Vol. IX - 2011
ISSN 1668 4737

Directora:
Dra Ruth Corcuera

Miembros del Consejo Editorial:

Dr. Eduardo Crivelli - Universidad de Buenos Aires, Argentina
Dr. John Palmer - Brookes University, Oxford, Inglaterra
Dr. Tadashi Yanai - Universidad de Tenri, Nara, Japón
Dra. María Cristina Dasso - Universidad de Buenos Aires, Argentina

Archivos es la publicación periódica del Departamento de Antropología Cultural del Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural (CIAFIC), que por este medio busca servir a la tarea del conocimiento y la reflexión sobre las culturas. Con esta finalidad, tiene como cometido difundir las investigaciones del Departamento, publicar colaboraciones que versen sobre antropología cultural y rescatar trabajos cuyo valor se considera meritorio para la disciplina.

© 2013 CIAFIC Ediciones

Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural
Asociación Argentina de Cultura
CONICET

Federico Lacroze 2100 - (1426) Buenos Aires

www.ciafic.edu.ar

e-mail: ciafic@fibertel.com.ar

Dirección: Lila Blanca Archideo

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Homenaje al Dr. Olaf Blixen

LA LUZ Y LAS TINIEBLAS

El día y la noche en la mitología sudamericana

*Olaf Blixen**

La búsqueda de la oscuridad

Naturaleza de la noche y el día.- § 1.1. En el ámbito de la cosmovisión de los pueblos indígenas sudamericanos luz diurna y oscuridad nocturna se presentan como sustancias corporales, provistas de una magnitud espacial, aunque elástica, lo que se manifiesta en que se revela susceptible de prodigiosos aumentos o reducciones. El más notorio ejemplo de esta concepción lo constituyen sin duda los mitos en que el sol o la noche aparecen encerrados en cajas, cestas, ollas u otros receptáculos que los guardan herméticamente. Esto tiene una consecuencia evidente: cuando es el sol el cuerpo o ente que está enclausurado en un recipiente, generalmente poseído por un dueño que lo utiliza como fuente de luz para su provecho propio, el mundo circundante está envuelto en la oscuridad. Si, por el contrario, es la noche la que está encerrada en una caja u otro envase, el mito coloca en el escenario un sol, por lo común fijo, que ilumina permanentemente la totalidad del hábitat conocido. En este caso la consecuencia es que la humanidad vive en un día eterno, que preside necesariamente la ejecución de todas las tareas cotidianas.

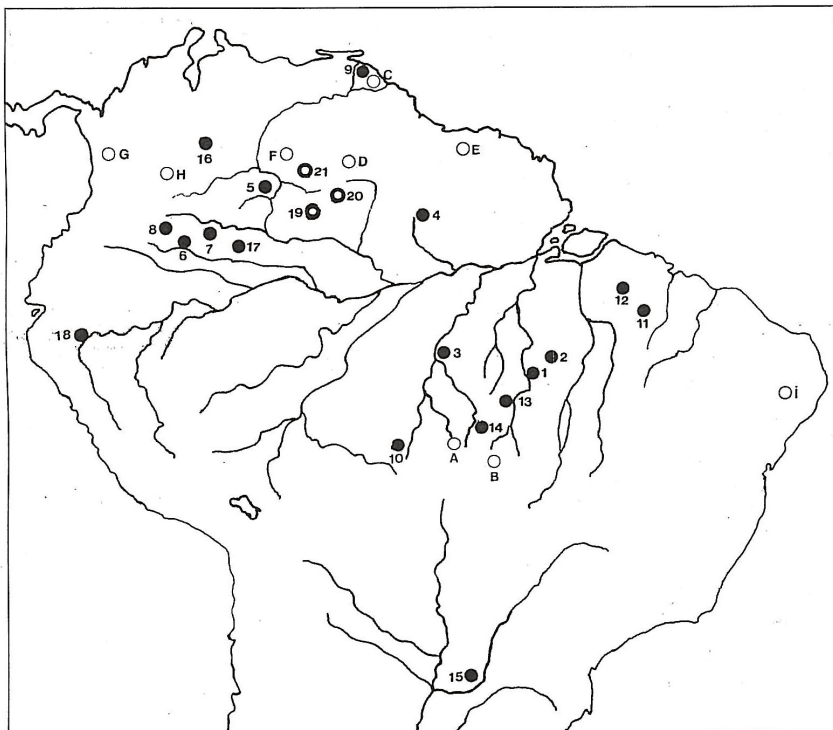
La corporización del día, esto es, su cosificación material, es explicable sin mucha dificultad cuando es el sol quien está apresado o contenido en un recipiente; pues aquél se presenta ante nuestros ojos como un ente material, tal como lo sugiere su forma visible o la que el observador ingenuo pueda imaginar a partir de ella. Pero otra cosa

* MOANA, Estudios de Antropología, Vol. V, N° 3, 1999, Montevideo. Dir. Olaf Blixen.

ocurre cuando la caja, ánfora o calabaza sirve de cobertura a la noche que, para la percepción del hombre común de nuestra civilización, es concebida, más bien negativamente, como un estado originado por la ausencia en el ámbito visible del astro luminoso por excelencia, y no por la presencia de un ente específico oscurecedor que la origine o la provoque. Esta concepción mítica de la noche como cosa o como conjunto de cosas dotado de una prodigiosa capacidad de difusión o expansión parece chocar con nuestra experiencia cotidiana del crepúsculo vespertino, manifiestamente ligado a la desaparición del astro rey. Pero debe entenderse que la explicación mítica se refiere a un momento particular del tiempo originario, en el cual ocurre un episodio fundante de una nueva situación que determinará, para el tiempo futuro, las condiciones de vida del universo indígena en lo que atañe a luz y oscuridad. Una vez que la noche se ha instalado en el mundo por virtud del hecho ejemplar, lo esencial del episodio perdura y se repite periódicamente -noche a noche- pero no necesariamente en sus efectos accesorios. Por otra parte, el mismo fenómeno del oscurecimiento gradual crepuscular muestra analogía marcada con un proceso de difusión, hasta el punto de que el habla habitual lo expresa con la mayor frecuencia y, desde luego, y a fortiori, el lenguaje literario[1].

La noche encerrada y sus alimañas.- §1.2.1. La concepción de que la noche estaba encerrada primitivamente en un recipiente que poseía un personaje egoísta o avaro que la utilizaba para su provecho propio es muy general en la región amazónica, e incluso excede algo de tales límites geográficos (*véase mapa*). En esos relatos cosmogónicos la irrupción de la noche en el mundo se produce ya sea por la rotura intencional del recipiente que la contiene para hacer que escape y se esparza, ya por la apertura del receptáculo, en un acto que puede obedecer a curiosidad, impaciencia, imprudencia u otra razón. Este acto puede ser vinculado más estrechamente con la idea de la materialidad de la noche, porque ésta aparece en estos episodios de encerramiento indisolublemente ligada a ciertos animales nocturnos que son sus infaltables compañeros, según lo prueba la percepción cotidiana de esa asociación. Esos compañeros o criaturas de la noche que se agitan en el interior de la caja o recipiente son, sobre todo, aves e insectos de hábitos nocturnos o que se manifiestan durante la noche por sus cantos,

gritos o chirridos. Estas manifestaciones de los pájaros y otras alimañas de la noche son precisamente las que intrigan al tenedor de la caja que las contiene, provocan su curiosidad y lo incitan en definitiva a abrirla intempestivamente. Tal actitud produce la inmediata expansión de las sombras en el mundo circundante, vale decir el arribo del tiempo nocturno.



Noche encerrada en recipiente:

- | | | | |
|---------------------|----------------------|-----------------|---------------------|
| 1. Kuben kran kegn. | 6. Ufaina. | 10. Nambicuara. | 15. Guayáquí |
| 2. Gorotire. | 7. Tucano y Siriano. | 11. Tenetehara. | 16. Guahibo y Cuiva |
| 3. Mundurucú. | 8. Kabiari. | 12. Tembé. | 17. Desana. |
| 4. Hishkaryana. | 9. Guarao | 13. Yuruna. | 18. Aguaruna |
| 5. Baniwa. | (=guarauno). | 14. Kayabí. | |

Noche envolvente:

- 19. Yanomamo, yanomami.
- 20. Yanomam.
- 21. Sanemá.

Día (o luz) encerrado en recipiente:

- | | |
|-------------|--------------|
| A. Iranche. | F. Yabarana. |
| B. Bacairi. | G. Chamí. |
| C. Guarao. | H. Bogotá. |
| D. Arecuna. | I. Shucurú. |
| E. Arauaco. | |

§ 1.2.2. En los relatos míticos dos son las razones que más frecuentemente mueven a los hombres que viven en un día perpetuo a salir en busca de la noche. Uno no es otro que el deseo de dormir más cómodamente; pues de algún modo se han enterado de que ciertos seres poseen el dominio sobre la oscuridad y de que aprovechan de ella para entregarse al sueño con más tranquilidad o placer. Otro, también frecuente, es el deseo de tener relaciones sexuales con mayor reserva o recato que el que permite la luz diurna. Ambos motivos aparecen en diversos puntos de la Amazonia.

El esquema amazónico.- §1.3.1. En la *media regio*[2], y describiendo una especie de arco que va desde el asiento de tembés y teneteharas hasta el alto Tapajoz, encontramos un esquema mítico que, a pesar de ciertos apartamientos y peculiaridades locales, y a veces omisiones, contiene suficientes elementos constantes como para hacerse fácilmente reconocible. Esos elementos característicos son los siguientes: 1) El mito consigna como razón para desear la noche el deseo de tener relaciones sexuales de modo más recatado o menos manifiesto o bien el deseo de dormir mejor. 2) Esta búsqueda puede dar motivo a un viaje al lugar donde está guardada la noche; viaje que suele ir adornado con incidentes más o menos superfluos para la acción principal, y que se refieren a obstáculos o dificultades a vencer en el camino. 3) Sigue normalmente la estadía en la morada del dueño de la oscuridad que, por lo general, hace don voluntario de una porción de ‘noche’, que entrega encerrada en un recipiente: caja, calabaza, vaso de arcilla u otro continente igualmente idóneo. La rotura del vaso o la errónea elección de un recipiente demasiado pequeño -que brindaría a los portadores una noche excesivamente cortada a veces motivo al regreso del emisor y a una nueva elección de receptáculo. 4) Durante el viaje de regreso, la imprudencia o la impaciencia del portador de la oscuridad lo impulsa a abrir la caja, contra la advertencia del dueño y donante. Con ello produce una oscuridad prematura, y el propio portador queda extraviado o detenido en su ruta, cercado por las tinieblas que se han expandido a su alrededor. 5) La extemporánea actitud del curioso impaciente provoca un típico incidente de *contrapasso*: el castigo del individuo desobediente que, asustado, se pone ahora a gritar en la oscuridad; y, por la repetición de sus voces desesperadas o lastimeras, se

transforma en un ave nocturna. Con ello se configura, al mismo tiempo, una explicación zoogónica de la aparición de determinada especie. 6) La secuencia culmina generalmente con alguna incidencia o episodio que conduce al establecimiento de un equilibrio entre noche y día, con el regreso alternativo de una y otro.

§ 1.3.2. Un ejemplo bastante adecuado de esta historia lo brinda el relato recogido por Métraux entre los kuben kran kegn, banda cayapó. En un lugar profundamente oscuro vive el dueño de la noche, Tyoipekro, que es ‘negro como el diablo’[3]. El dueño de la noche tiene una hija hermosa. Los cayapoes que visitan al viejo gustan de la muchacha, la raptan y huyen. De regreso en su aldea hacen el amor con la moza, cuya resistencia a la relación sexual se manifiesta, no por rechazo del acto físico, sino por su inevitable publicidad en la plena luz del día. Sugiere entonces que envíen unos mensajeros a pedir a su padre que les entregue la oscuridad; esto es, la noche, que es su posesión. Los enviados deben evitar pasar por el territorio de ciertos pueblos peligrosos, como ha ocurrido ya en ocasión de su primer arribo al país de la noche. El dueño de la oscuridad, aunque primeramente reclama la devolución de su hija, accede después a darles la noche para que puedan hacer el amor sin ser vistos, según ha exigido la muchacha. El padre hace la entrega encerrando la oscuridad en una gran calabaza, atada cuidadosamente con hilo vegetal, y les recomienda no abrir el recipiente, porque contiene también un escorpión que clavará su aguijón a quien desate el envase. Los hombres se ponen en ruta de regreso. La marcha los fatiga. Quisieran dormir y uno propone abrir la calabaza para extraer un poco de noche. Los otros se resisten, pero el compañero obstinado abre el recipiente. La noche se escapa inmediatamente y se expande por todo el mundo. El que ha destapado la calabaza es picado por el escorpión -un animal de la noche- y queda transformado en ave nocturna. Apenas las sombras de la noche alcanzan la aldea, la hija de Tyoipekro comprende que los emisarios han abierto la calabaza que debe haber entregado el padre. Con una pluma de papagayo recoge trozos de noche esparcidos por uno y otro lado y los hace entrar de nuevo en la calabaza. Pero deja una parte de las tinieblas fuera, para que se pueda dormir y tener relaciones carnales más cómodamente (Métraux, 1960:18-19). Están relacionados con este esquema de modo más o

menos estrecho las narraciones de otras bandas cayapoes (Banner, 1957:39; Lukesch, 1976:41-43; Posey, 1981:59-61) y de los hishkar-yanas (Derbyshire, 1965:16-22) y mundurucúes (Murphy, 1958:88) y, desde luego, la versión en lengua tupí, sin atribución de etnia determinada, recogida por Couto de Magalhaes[4].

Baniwas y ufaínas - § 1.3.3. También podemos vincular con estos relatos, pero más laxamente, versiones de los baniwas y de los ufaínas insertas en diversos contextos de episodios heroicos. La narración baniwa (Saake, 1958:89; 1968:271) tiene sus peculiaridades. El héroe Inapiríkuli busca conseguir la oscuridad y entrega a la dueña de la noche dos cadenas de perlas: una roja, otra blanca[5]. La vieja corta un pedazo de ambas cadenas, porque ‘si no, serían demasiado largos el día y la noche’. Mete ambas hileras de perlas en una caja y agrega en ella grillos y otros insectos que cantan de noche. La caja es transportada por los emisarios. La dueña de la noche les ha dicho que podrán abrir la caja recién cuando lleguen a su casa. El viaje resulta fatigoso para Inapiríkuli porque el recipiente pesa mucho y, en cierto punto, abre una rendija. De inmediato salen los animales que cantan en la noche y todo se oscurece. Inapiríkuli se sienta en una rama y aguarda el retorno de la luz. Pero la noche se prolonga y el día no vuelve. Por un medio que el relato omite señalar, la cadena de la noche ha sido llevada lejos, y ha quedado sujeta a la rama de un árbol por un perezoso. No puede desligarse de su impedimento, aunque pugna por hacerlo. El murciélago que envía en su búsqueda Inapiríkuli la encuentra, la desata y en un instante comienza la aurora[6].

El texto finaliza expresando que la madre de la noche también había dado a Inapiríkuli un gallo para anunciar el día. Probablemente la mención del gallo sea una sustitución más reciente de alguna de las aves silvestres cuyo canto precede a una u otra fase del amanecer, motivo frecuente en las narraciones de Amazonia occidental.

§ 1.3.4. La versión ufaina (o tanimuka) (von Hildebrand, 1975:333-35) agrega otros ingredientes, pero retiene rasgos de este episodio aventurero. Figura entre las gestas de los Imarikakana, los cuatro héroes básicos de la tradición del grupo. En el mundo de entonces no oscurecía y, por consiguiente, los *imárika* no dormían. Fueron a pedirle noche al

Abuelo, personaje que también se identifica con el dueño del sueño, en una asociación entre noche y sueño que se da igualmente en otros lugares del occidente amazónico. Les costó despertarlo[7] y, cuando lo lograron, el Abuelo les contestó que no quería darles la noche. La noche era para dormir él, con exclusión de otros, pues era su dueño. Ellos y los demás tenían suficiente con el día, para que trabajasen. El viejo tenía noche *alrededor de la choza*. Los Imárika le ofrecieron un canje: le darían coca por una parte de noche. El viejo aceptó, y los invitó a tomar una de las pelotas que contenían ‘noche’. Les advirtió, sin embargo, que el canje no les convendría; pero, puesto que insistían, accedía. Les recomendó que solamente soltaran la noche al llegar de regreso a su casa, y que entonces quemaran leña. Cuando de ésta sólo quedaran tizones, amanecería. Por el camino el menor de los Imárika, Kayafikí, el *enfant terrible* del grupo, empezó a alegar que el paquete era muy chiquito; que el mundo era muy grande, y que, por lo tanto, ese lío no habría de servir para hacer noche; que sólo alcanzaría para oscurecer ‘la casa y el patio’. Quería abrir el paquete y, a pesar de la oposición de sus hermanos mayores, lo ejecutó así. De inmediato salió como un soplo una pequeña pelota negra, que cayó a tierra, al punto ascendió y fue ocupando el cielo. Tapó los dos astros y dejó todo oscuro. Los hombres y mujeres que estaban entregados a sus tareas se transformaron en animales o se extraviaron. Kayafikí logró vencer al sueño, del cual quería valerse el viejo para devorarlos. Los hermanos restituyeron la claridad metiendo la oscuridad en distintos huecos y, desde entonces, quedó establecida la sucesión de luz y sombra, día y noche.

§ 1.3.5. La narración tucana conservada por Fulop (Fulop, 1954:121 ss) también puede afiliarse a este conjunto de relatos con los cuales comparte varios rasgos característicos. El dios Yepá Huake anuncia a los hombres que les va a dar la noche para que duerman. Para ello ordena a un grupo de ancestros que se dirijan a donde mora Sotá, el dueño de la oscuridad, y que le transmitan el requerimiento del dios. Sotá accede: les dará una caja donde están el sueño y la noche para que se la lleven. No deben abrir el recipiente hasta entregarlo al propio Yepá Huake, quien repartirá noche y sueño a cada grupo de gentes. Como de costumbre, los portadores se cansan de cargar la caja y la

abren. Apenas lo hacen, el mundo se oscurece. Para poner término a la noche, llaman a los animales que cantan o gritan de noche y los vuelven a meter en el zarandeado receptáculo. Pero sólo introducen una mitad de estas alimañas, y dejan que el resto permanezca en el mundo. Apareció entonces el sol y comenzó la alternancia de días y noches.

La versión kabiyari.- § 1.3.6. Bourgue (Bourgue, 1976:138-142) ha recogido un texto kabiyari que contiene un relato de la creación y de las acciones de los cuatro Munully, héroes culturales y burladores. La narración incluye entre otros episodios el incidente de la obtención de la noche para los hombres. Antes éstos vivían en pleno día: no oscurecía, no dormían, el sol estaba fijo. Los Munully fueron a buscar la noche a la morada de Karu, el sapo hembra, que era la única que tenía oscuridad. Allí donde ella vivía el sol hacía su curso, pero estaba quieto en el sitio donde vivían los Munully[8]. Donde vivía Karu oscurecía por la tarde. La sapa[9] mandaba dar de comer y después de comer daba coca. La vida era muy linda allí. Se conversaba de noche y después Karu mandaba dormir; pero los Munully no estaban acostumbrados a eso. Pidieron a Karu la noche; pero la sapa les dio una olla llena de heridas: cuando la abrieron se les cubrió el cuerpo de úlceras. Eso lo hizo Karu porque los cuatro hermanos no le habían dado ninguna retribución por sus servicios. Para curarse le entregaron entonces una paga, y Karu les dio la oscuridad, encerrada en un recipiente que no debían abrir. Como era de esperarse, los Munully, habitualmente desobedientes y desconfiados, abrieron la cesta y la noche escapó. Se apagó el sol; todo quedó oscuro. Sobrevino un aguacero con viento. A medianoche (*/sic/*) los Munully crearon pajules[10] para que madrugara[11]. El pajuil blanco se apretó mucho las plumas para no mojarse, y por eso quedó con las plumas del pecho blancas. El pajuil negro no lo hizo y conservó su color. Por eso el pajuil negro no sabe la hora y el pajuil blanco sí la sabe (!)[12].

La variante guarauna.- § 1.3.7. Los guaraos conocen una variante de la historia, más reducida en lo medular, pero aumentada con ornamentos que la hacen aberrante. La oscuridad estaba envuelta en un gran pañuelo (Barral, en Wilbert y Simoneau, 1970:377-99; García de Espinosa, 1990:151-52.) y escondida en una canasta cuyo dueño pro-

tegía con la recomendación de que nadie la tocara. En su ausencia un día es abierta por un cuñado curioso. Empieza a desarrollarse algo pequeño que sale del pañuelo y todo queda completamente oscuro. El cuñado se asusta; prorrumpe en gritos y lloros y se pone a correr como enloquecido. Se transforma en una lechuza. Después el dueño de la oscuridad quiere recuperar la luz del día, que ha desaparecido; y para eso pacta con el dueño del sol que el astro haga apariciones periódicas a cambio de que él le proporcione una mujer. Pero como al dueño del sol una sola mujer le resulta poco, sólo da ‘sol’ a su contraparte por seis horas (!). El dueño de la noche acepta darle otra mujer; pero como no tiene, le fabrica una de madera. La mujer, aunque animada para la vida por la potencia de su creador, tiene, sin embargo, sus carencias, pues el fabricante no le ha tallado los órganos sexuales. Debe entonces recibir el tratamiento quirúrgico del pájaro carpintero, que se los excava. Así se llega a este bastante laborioso acuerdo y noche y día adquieren extensiones equilibradas[13].

La búsqueda del equilibrio.- § 1.3.8. El texto recogido por Holanda Pereira entre los rikkbaksas (Holanda Pereira, 1994:223-24) parece ser una versión folklorizada del tema de las incomodidades que apareja la luz para llevar una vida sexual sin perturbaciones molestas. Como el sol no se ponía, sino que bajaba hasta el horizonte y subía de nuevo, la gente se fastidió y se preguntó cómo hacer noche[14]. Alguien sugirió buscar cierta medicina: el *remédio do mato da cobra preta*, que hacía oscurecer y venir la noche. Se encomendó a un conocedor buscarlo en la selva, y hacer los conjuros y actos manuales hechiceriles idóneos para el efecto. El embrujador, tal vez improvisado, logró que la noche se alargara; pero con éxito excesivo, pues la oscuridad se instaló y no quería abandonar el mundo. El hombre tuvo que seguir brujeando, pero esta vez en procura de un efecto contrario: hacer volver el día. Logró por fin su propósito y el de conseguir una distribución razonable en la duración de días y noches.

§ 1.3.9. Un texto nambicuara habla de *dos recipientes* (Holanda Pereira, 1983:18-20)[15]. Antes no había noche, y el sol estaba detenido en medio del cielo[16] Un brujo tenía dos calabacitas: una negra, en la que guardaba la noche y otra blanca, en la que ponía el día. De tardecita abría la negra y sacaba la noche para que la gente durmiera; de

mañana la otra, para que la gente saliera a trabajar y a cazar. Pero el tiempo de oscuridad era más corto que ahora. El brujo pidió al urutaú[17] que le cuidara las calabazas durante cierto lapso. Pero el urutaú reventó la calabaza de la noche: escapó la oscuridad y el tiempo nocturno se hizo más largo. Puede advertirse que el tema se ha transformado en una explicación acerca de la causa del alargamiento de la noche, que el informante parece sentir como un mal; ya sea por la reducción de la jornada útil, ya por la extensión del tiempo numinoso, favorable a la acción de las potencias dañinas[18].

Las ollas quebradas.- § 1.4.1. En cierto número de variantes, que probablemente representan también un conjunto, la irrupción de la noche en el universo no depende de la curiosidad imprudente o anticipada de quien desoye las advertencias del dueño de la oscuridad, sino de un acto de rotura intencional del receptáculo que contiene la sustancia tenebrosa. Los teneteharas y los tembés refieren un mito cuyas analogías con el esquema de los textos antes reseñados son evidentes; pero también lo son algunas diferencias que ofrecen. Cuenta el relato tenetehara (Wagley y Galváo, 1961:146-147) que en los primeros tiempos siempre brillaba el sol; no había noche y los indios tenían que dormir con la luz del día. En la selva vivía una vieja, la dueña de la noche, que guardaba la oscuridad en ciertos vasos. Un mozo tenetehara, Mokwani, que tenía reputación de veloz, se propuso hurtar una porción de noche a la anciana, a la cual todos temían. Se presentó ante ella, la trató humildemente y ganó su benevolencia. La vieja lo autorizó a que eligiera entre los diversos recipientes que poseía. El mozo se decidió por uno de los más chicos, y lo quebró de un mazazo. Del interior del vaso salieron lechuzas, murciélagos y otros animales nocturnos. Ejecutado su acto de liberación de la noche, Mokwani partió a todo correr hacia su aldea, perseguido por la oscuridad y sus alimañas. Pero, al llegar al caserío, la oscuridad había desaparecido. Había cometido el error de elegir un recipiente demasiado pequeño. El grupo le pidió que volviera para elegir un vaso mayor, porque la gente quería tener una noche más larga. El hombre se hizo acompañar por un sobrino, a quien advirtió que debía correr con la mayor rapidez para librarse de ser atrapado por la oscuridad. Como en la primera visita, Mokwani no tuvo inconveniente para quebrar un vaso, esta vez mucho

mayor y huir a la carrera. El sobrino trató de seguirlo, pero era lento. La noche lo alcanzó y lo transformó en el pájaro *uriavá*[19], ave nocturna de canto gemebundo. El veloz Mokwani, en cambio, llegó a la aldea antes de anochecer. En adelante los teneteharas pudieron dormir en la oscuridad. La historia también recogida por Nimuendajú (Nimuendajú, 1915:289-290) sólo tiene diferencias menores con ésta. En ambos relatos es patente el carácter de refugio que tiene la aldea o la morada de los protagonistas frente a los peligros de la noche persecutoria.

§ 1.4.2. Un texto kayabí publicado por Holanda Pereira (Holanda Pereira, 1995:94) está próximo a éstos aunque haya ciertos apartamientos que no impiden reconocer el origen común. En el comienzo todo era sol y luz perpetua. Los kayabíes se aburrieron de tal situación, y uno de ellos partió en busca de la noche. Visitó sin éxito la guarida de diversos animales hasta que llegó a la morada de la lechuza que era la dueña de la noche, que guardaba escondida en una calabaza grande, que nadie podía tocar. El hombre la vio; intuyó lo que contenía y la rompió con un palo. Incontinenti salió la noche, y se difundieron las sombras. En ese momento varios pájaros estaban fuera. No pudieron regresar a sus viviendas y se transformaron en aves nocturnas. Otros individuos que estaban juntando frutos sufrieron cambios semejantes. Pronto se estableció la sucesión de días y noches.

§ 1.4.3. La variante yuruna (Villas Boas, 1972:202-203) parte igualmente de un día perpetuo. Era esa la situación en que vivían todos los indios, porque sólo Sina'á sabía dónde estaba la noche y no lo decía. Sina'á se apartaba de sus hijos e iba a dormir en la oscuridad, que estaba en un lugar cerrado con puerta, en una casa. Los hijos querían aprovechar también de la oscuridad para dormir. El hijo mayor procuró tener un sueño adivinatorio. Durante su sueño vio dónde estaba la casa de la noche. Una vez despierto, salió con sus hermanos en busca del sitio descubierto en el sueño y halló la choza. El padre les había dicho que no abrieran la casa, porque todo iba a quedar oscuro. Naturalmente desobedecieron; quebrantaron por la fuerza una vía de acceso al interior y la oscuridad cayó sobre el mundo. El hermano menor se perdió. No encontraba el camino de regreso y gritaba; pero el mayor lo guió en el retorno. Como puede observarse, ciertos elementos son residuos de la tradición del viaje y de la rotura del recipiente que conocen tem-

bés y teneteharas, así como lo es el detalle del mozo perdido que se asusta y grita en la oscuridad, aunque en este caso no llegue a transformarse en ave porque la ayuda del hermano evite el proceso de metamorfosis.

§ 1.4.4. León Cadogan recogió unos breves textos guayaquíes que, en lo esencial, parecen afiliarse a la tradición de tembés y teneteharas, todas ellas formadas en el macro-grupo tupí-guaraní. La similitud más llamativa es que todas liberan la oscuridad mediante la rotura intencional de la olla que la contiene. Según el texto (Cadogan, 1962b:51-53), en el principio el sol estaba inmóvil en el cielo y luz y calor eran fuertes y constantes. Cierta sobrenatural, Baió, tenía oculta la oscuridad en una olla grande. En la vasija estaban encerrados también lechuzas, búhos y otros animales nocturnos. Un mozo dio un golpe al recipiente con su arco y lo rajó. Salió la oscuridad; salió también ¡la luna! y todo quedó muy oscuro[20].

Historias *incertae sedis* - § 1.5.1. Ortiz ha publicado un relato cuiva (Ortiz, en Niño, 1978:277) ciertamente peculiar. En el origen no había sino día y la gente no podía dormir. Pero una mujer trastornada rompió el cielo, desoyendo las advertencias de su marido, que era chamán y le había ordenado que no lo hiciera, porque el cielo pertenece a las langostas. La mujer no le hizo caso; arrojó al cielo una piedra y como el cielo era de barro, lo quebró. Enseguida se oscureció y llegó una cantidad de langostas enormes, del tamaño de iguanas (!) que se dedicaron a comer los ojos de las gentes[21]. El cielo fue recompuesto por las golondrinas, pero el día quedó más corto.

Lamentablemente el texto es parco y no viene provisto de aclaraciones que ilustrarían cuestiones evidentemente dudosas. Que el informante interpretaba su texto como explicación del origen de la noche surge del título, más que de las palabras. ¿Cómo se produjo la oscuridad? ¿Por la irrupción de los acrididos en número tal como para oscurecer el cielo o porque la mayor abertura causada en el cielo permitió que se expandiera más oscuridad? Todavía cabe notar que esta acción de las langostas por la que quitan los ojos a los hombres equivale para éstos a la llegada de la noche. El relato parece ser una variante muy libre del tema de la rotura del recipiente de la noche, transportado a distinto

sitio y a proporciones gigantescas. La acción de las langostas funciona de modo semejante al de las hormigas en un texto desana (Reichel-Dolmatoff, 1968:19) registrado por Reichel-Dolmatoff. En éste las hormigas que salen de una bolsa negra pequeña irrumpen en tal cantidad que tapan la luz, ‘y eso fue la primera noche’. Después que se logró que las hormigas volvieran a la bolsa - no todas, pues muchas quedaron en la selva- se hizo de nuevo la luz, pero desde entonces también existe la noche. Es indudable que ambos relatos se apoyan mutuamente. Hormigas y langostas representan a su modo la sustancia tenebrosa cuya difusión causa la noche.

§ 1.5.2. En la mitología aguaruna, según un texto recogido en el alto Cachiaco (Chumap Lucía y García Rendueles, 1979:227-29), Kinta era el dueño de la noche. Quería que siempre estuviera oscuro. Para eso se pintaba el cuerpo con *suwa*[22] y mezclaba la ralladura del fruto en una tinaja con agua, y con eso se untaba. Dicen que antes de que Kinta hiciera eso, amanecía; pero después que se frotó el cuerpo con *suwa* ya no volvió a amanecer.

Pero el mono Machín[23], en cambio, quería que amaneciera. Fue a la casa de Kinta y se puso a jugar de un lado a otro. Kinta le advirtió que tuviera cuidado con la tinaja donde almacenaba la *suwa*. El mono le aseguró que lo tendría, aunque su intención era muy diferente. Cuando pudo, volcó la tinaja de líquido negro; el recipiente se rompió y el líquido se derramó. Kinta trató de salvar algo del líquido sobrante y, con ese resto, se pintó una raya en el cuerpo. Por eso además de día hay noche; por la marca oscura que se hizo Kinta.

Otra versión aguaruna sobre el mismo tema, recogida por los mismos autores (pp.659-665), presenta a Kinta como la oscuridad misma, la sustancia conservada en el recipiente; y al gigante demoníaco Iwa como su dueño. Iwa quería que hubiera sólo noche, porque aprovechaba de la oscuridad para atrapar y devorar a los aguarunas. Pero cuando el mono fraile quebró la tinaja y derramó la *suwa*, amaneció y vino la luz. Iwa, entonces, se resignó y aceptó la alternancia de días y noches. En ambas narraciones el poder del acto mágico de pintarse el cuerpo es decisivo para la producción del efecto, pero también importa la cantidad del colorante: al reducirse esa cantidad, la noche irremedia-

blemente se acorta y se equilibra con el lapso diurno. La potencia del dueño de la oscuridad es *sui generis*: parece limitarse a una potestad que opera mientras como ‘dueño’ tiene el poder físico de usar el líquido y manipularlo. Pero, puesto que la genipa es un árbol común, tal vez lo más adecuado sea reconocer que, en el caso, la potencia se asocia a la ejemplaridad que tiene el acto del tiempo originario. Ese acto ejemplar, que primeramente ha sido causa del anochecer y del ensombrecerse el mundo, cuando es modificado por otro acto ejemplar produce para siempre la secuencia de días y noches.

Es digno de nota que, a diferencia de lo que ocurre en el mito de la oscuridad *encerrada* en cajas u otros recipientes, que opera por difusión cuando el contenido tenebroso se expande (caja de Pandora), en el caso presente el huito pierde su virtud al derramarse y esparcirse. El oscurecimiento general del medio ambiente se produce por lo tanto por la acción conjunta del acto mágico y la sustancia negrizulada del fruto, que atesora y usa su dueño. En cuanto al recipiente que concentra la cualidad de lo oscuro, la tinaja equivale a las cajas, ollas o canastas que figuran en los mitos precedentes; pero la difusión y esparcimiento de su contenido tiene efectos contrarios[24].

La noche envolvente.- § 1.6.1. Con esta expresión nos referimos a aquellos ejemplos del tiempo originario en los que el dueño de la oscuridad se rodeaba de ella, como si lo hiciera en un capullo o envoltura, para dormir, protegerse, aislarse de los demás o sustraerse a sus ojos u otros propósitos semejantes. Aunque los ejemplos específicos de esta clase de mitos son contados, la situación aludida puede considerarse tal vez implícita en otros relatos en que el dueño de la noche la utiliza en su exclusivo provecho. Pues cabe imaginar que quien entrega al peticionante un recipiente de ‘noche’ durmiera él mismo rodeado de oscuridad, sin tener que encerrarse en uno de tales receptáculos para pernoctar.

Los yanomamos brindan interesante ejemplo de esta concepción, según la cual la noche primitiva y exclusiva envolvía a su dueño como un capullo protector o aislante, dentro del cual el propietario pasaba su tiempo. El mito yanomamo parte también de un primordial día eterno, y de un sol que estaba siempre quieto en el cénit (Lizot, 1993:80, 81-

82, 83). Se escuchaban constantemente los gemidos del guaco negro[25] que se lamentaba sin cesar en una rama baja, rodeado de oscuridad, como de una envoltura. La gente se hartó de escuchar sus quejas y estaba también cansada de tener sus relaciones amorosas en plena luz. Por fin descubrió que quien impedía que hubiera oscuridad era el guaco negro[26]. Así pues, los hombres deciden matarlo. El primer dardo que le arrojan y que lo roza le hace volar algunas plumas, e instantáneamente cae la noche y se escuchan sus típicos ruidos y voces animales. Aunque muy pronto regresa la luz diurna, los hombres advierten que han gozado de un breve sueño reparador. Un experto cazador sopla su cerbatana, acierta de lleno al guaco y lo hiere de muerte. De inmediato sobreviene una oscuridad profunda. Del vientre del guaco negro se sueltan, una tras otra, las plumitas que lo cubrían, que se transforman en las aves que anuncian el día. De este modo la noche se difunde, pero también surgen las aves dotadas del poder sobrenatural de hacer regresar con su canto la luz diurna. En los aspectos fundamentales concuerdan con los textos de Lizot los recogidos por Colchester (Colchester, 1981:39-41) entre los sanemaes septentrionales, por Borgman (Borgman, en Wilbert y Simoneau, 1990:174-75) entre los meridionales y por Albert (Albert, en Wilbert y Simoneau, 1990:172-74) entre los yanomam, que deben ser distinguidos dialectalmente de los yanomami (= yanomamos).

Considero que si se prescinde del aspecto formal materializado en la inserción de la oscuridad en un recipiente -hecho que en estas narraciones falta- lo esencial del mito yanomamo radica en la materialidad de la concepción de lo tenebroso, que se concentra en un reducido lugar alrededor de su dueño, hasta que la muerte de éste lo difunde en el resto del mundo habitado.

Un trueque engañoso.- § 1.7.1. Los textos registrados entre los bororos (Colbacchini y Albisetti, 1942:250; Albisetti y Venturelli, 1969:(2):1103-1115) refieren un maligno chantaje que tiene como consecuencia un cambio en el dominio sobre la noche; esto es, sobre la oscuridad cósmica. En el tiempo primordial el dueño de la noche era el *socó o*, un ave de la familia de los ardeídos. La narración sugiere que Meri, el más activo de los héroes gemelos, quería obtener el dominio sobre la noche y la oscuridad, ya fuera porque el sol lucía siempre, ya

porque la noche era en exceso breve, ya porque el socó hiciera uso arbitrario de su poder, punto que los textos no esclarecen. El hecho es que Meri llegó al nido del socó, encontró allí sus pichones, metió los dedos en sus bocas, las rasgó y desgarró y los dejó muertos. Después abandonó el sitio. Los sucesos supervinientes muestran que este acto salvaje no fue signo de pura perversidad, sino que perseguía un fin, aunque el medio usado fuera inusitadamente cruel. Cuando el socó regresó al nido, se indignó ante semejante acto de bestialidad y en castigo -obviamente genérico- hizo descender la noche. Meri se atemorizó y empezó a gritar. El socó acudió al sitio de donde provenían los gritos y preguntó a Meri si él era el autor de la tropelía; Meri lo negó. El socó intensificó la oscuridad de la noche, lo que aumentó el temor de Meri. Al fin, aun sin reconocer su delito, convino con el socó en resucitarle a los hijos si le otorgaba el poder sobre la oscuridad. Acordado esto, Meri recompuso con resina arbórea las bocas de los muertos pichones, pegó a ambos lados, sobre las comisuras, plumitas blancas; sopló sobre los cadáveres y, por sus poderes sobrenaturales, los resucitó. El socó le entregó su poder, pero le pidió conservar una facultad: que, cuando se sintiera triste y empezara a gritar su canto 'oo, oo'[27] Meri lo aliviaría, apartando la oscuridad y dejando entrada a la aurora. Por eso el socó canta de madrugada, cuando se acerca el amanecer.

§ 1.7.2. El texto no nos dice en qué consistía el poder del socó sobre la oscuridad. ¿Se ejercía, quizás, sobre una sustancia material, encerrada en un recipiente como en los casos anteriores, o era un poder manístico, mágico, de naturaleza espiritual, que se concretaba por puros actos de volición que hacían que *la oscuridad* obedeciera los mandatos del ave? Lo único que resulta del texto es la transmisibilidad de ese poder, cosa que, por otra parte, es frecuente en las manifestaciones del *mana*.

Aunque no tengamos prueba alguna de que la oscuridad sobre la que el socó ejercía su imperio estuviera encerrada en un continente, esto parece lo más probable a la luz de los demás textos conocidos, en los que la tradición manual de las tinieblas encerradas es medio suficiente para trocar el dominio sobre los efectos cósmicos. El desenlace de la historia, de todos modos, no nos libera de perplejidades; pues si el socó era el amo de la oscuridad, de cuyo poder hace entrega, parece-

ría más congruente con el deseo de retener en parte esa potencia originaria, el reclamo de reservar la facultad de provocar en ciertas circunstancias la oscuridad, y no el poder antagónico de llamar la luz diurna, sobre la cual no se dice que ejerciera dominio. Para comprender esta actitud aparentemente inconsistente, debe considerarse que luz y tinieblas son estados antagónicos, excluyentes; y que quien tiene poder para provocar a voluntad uno de ellos, tiene correlativamente el poder de anular o hacer desaparecer el opuesto.

Notas

[1] Así, por ejemplo, en palabras de Foscolo: «Lancia il solé, partendo, pochi raggi, come se quelli fossero gli estremi addii che da alia natura; le nuvole rossegghiano, e poi vanno languendo e, pallide, finalmente si abbuiano; allora la piana si perde, *le ombre si diffondono* sulla faccia della térra».

[2] La faja intermedia que separa la región de los ges septentrionales de la chaqueña.

[3] La referencia acusa la aculturación misionera del informante de Métraux, aunque la actitud que asume en la incidencia el personaje no es de ningún modo la que puede esperarse de un ser maligno, sino de un benefactor.

[4] Couto de Magalhaes, ¿1935?:163-74. Esta versión incorpora un rasgo que se hace progresivamente importante en los mitos del oeste de la Amazonia, a saber: la vinculación de la reaparición de la luz del día con el canto de ciertas aves que ayudan o provocan el comienzo de la aurora o la salida del sol.

[5] El simbolismo del acto es evidente, aunque se nos escapan connotaciones implícitas en él. Presumiblemente la cadena blanca ha de representar el día; y por consiguiente, la roja a la noche, aunque tal color no parezca adecuado.

[6] No es claro por qué la aurora -el comienzo rosáceo de la claridad- empieza cuando el murciélago suelta el collar de la noche. En cualquier caso, lo devuelve a Inapirikuli.

[7] Uno de los procedimientos que figuran frecuentemente en los mitos para despertar al dueño del sueño es echarle encima cantidad de hormigas feroces u otros insectos agresivos.

[8] Lo que constituye notable ejemplo de relativismo subjetivo, pues el mismo sol se mueve para unos pero no para otros.

[9] Uso el barbarismo *sapa* para evitar la enfadosa repetición de sapo hembra, hembra del sapo u otras aclaraciones parecidas.

[10] Paujil o paují: gallináceo americano del gén. *Crax*.

[11] Ejemplo que muestra la exactitud de la afirmación de Lévy Bruhl para otros

casos análogos: el ave no va a anunciar, ‘adivinando’, un suceso exterior a su deseo o voluntad, sino que provocará la aparición del suceso; la actividad de los Munully al crear el ave se muestra como eminentemente práctica para lograr un resultado: que amanezca.

[12] La conclusión tiene evidentemente elementos elípticos que el relator ha sobrentendido. Aparentemente establecen la vinculación entre pecho claro y luz del alba y una implicación de que, por esta condición física, esas aves poseen un saber especial para anticipar la claridad. A esta ‘hora’ debe referirse el pasaje.

[13] El motivo de las mujeres fabricadas en madera y la necesidad de completar el modelado con la acción del pájaro carpintero aparece desde la región del alto Xingú hasta el delta del Orinoco, aunque esporádicamente.

[14] El planteamiento, pues, es similar al de otros relatos; pero el desarrollo pronto se aparta de ellos; porque en lugar de dar motivo a un viaje para obtener una cesta o bolsa de oscuridad, se procura preparar un medio mágico sustitutivo.

[15] Al hablar desde el comienzo de la existencia de dos cajas, una para el día y otra para la noche, el mito ha variado sustancialmente el punto de partida, pues presenta un *modus vivendi* inicial armónico y adecuado a la realidad natural de nuestro mundo.

[16] Esta afirmación inicial se contradice flagrantemente con lo que se dice a continuación. Aparentemente ha querido decir que el día era muy largo y la noche muy breve.

[17] Un caprimúlgo, *Nyctibius* sp.

[18] Otras referencias a tenerse en cuenta en cuanto al encierro de la noche o la oscuridad en cajas u otros recipientes son el interesante relato siriano (tukanos orientales) publicado por Ibáñez Fonseca en Niño, 1978:196-198, el texto guahibo publicado por Baquero, 1989a:83; 1989b:133 y los textos cashinauaes dados a conocer por Capistrano de Abreu, 1938:(3):310,333 y D’Ans, 1975:83-88.

[19] Ave no identificada.

[20] En otro texto del mismo Cadogan (1962a) se duda de que Baió sea en realidad un personaje, y se supone que sea la olla misma. Pero en una publicación posterior (Cadogan y de Colleville, 1964:52-54) se vuelve implícitamente a la opinión expresada en 1962b.

[21] Esta referencia parece señalar crípticamente que se provoca la oscuridad, pues quitar los ojos equivale a eliminar la presencia visual del mundo exterior, que es también el efecto de la llegada de la oscuridad.

[22] *Huito*, Genipa americana.

[23] Llamado regionalmente ‘mono fraile’.

[24] En ciertos casos, que por su particularidad no pueden reducirse sino a la calificación general de *actos mágicos* o demostraciones de potencia, determinados

personajes provocan la llegada de la noche o la oscuridad; así como, inversamente, causan el amanecer y el arribo del día. Cierto Avírerí se pone a tocar en una flauta de Pan ‘música de la noche’ y produce la noche; pero luego deja de hacerlo ante los ruegos de quienes se quejan de que así ‘todo va a quedar muy oscuro’. El susodicho personaje también causa lluvia y hace llegar la estación lluviosa o la seca tocando la música correspondiente a cada una (campas, Weiss, 1975:317-19). Los rikbaktsas (Holanda Pereira, 1973:45-46) hicieron que el sol se ocultara o, inversamente, reapareciera frotando ciertas hojas, hasta que, una vez establecido el pertinente ritmo, ya no fue necesario repetir la operación. Según una historia chamí referida por Reichel-Dolmatoff (1953:164) ante un oscurecimiento súbito los chamíes rompieron piedras en sus casas para romper la oscuridad; al fin, gracias a este remedio, el día volvió; pero de nuevo regresó la oscuridad y otra vez fue preciso volver a romper piedras hasta que se estabilizó la secuencia de días y noches.

[25] Crax alector.

[26] En la variante recogida por Albert entre los yanomamos brasileños (subgrupo yanomam, sector sudoriental) es el ocelote (*Leopardus pardalis*) quien descubre, parece que accidentalmente, cómo se origina la noche cuando uno de los dardos que dirige a las aves que caza roza á ciertos espíritus nocturnos que agitan sus alas y gritan, mientras cae la noche por un lapso breve, pero suficiente para adormecer y hacer soñar al cazador y a otros. Entonces comprende que la oscuridad depende de esos espíritus. En las variantes más difundidas esa oscuridad se concentra alrededor del guaco negro, que es su amo o dueño.

[27] Onomatopeya del típico graznido del ave.

Las primeras luces y el origen de los astros

Oscuridades primordiales.- § 2.1. El pensamiento primitivo nos describe unas veces un escenario original luminoso, en el cual un sol en eterno mediodía alumbraba ininterrumpidamente una tierra poblada que, al par que goza del beneficio de la luz tan necesaria para la vida de relación, sufre también la inclemencia de su presencia permanente y, por momentos, obsesiva. Pero otros mitos presentan el mundo originario como sumido en las tinieblas. Porque, a la manera como concibe Ovidio (Ovidio, Met., 1,10-11) el universo primordial, en el que

*Nallus adhuc mundo praebebat lumina Titán
nec nova crescendo reparabat cornua Phoebe,*

tampoco en ese oscuro habitáculo brilla luz alguna, y los hombres se mueven como sombras furtivas, a tientas, buscando cómo sobrevivir. Tal forma de vida es, en lo esencial, semejante a la que los mitos imaginan para los seres humanos cuando la luz que ha iluminado el mundo desaparece, ya sea porque el sol se apaga, ya porque no regresa del reino de la noche o por otra calamidad análoga. Las diferencias entre unas y otras escenas radican sobre todo en aspectos subjetivos: el ánimo con que afrontan la oscuridad quienes han conocido el mundo visible y colorido y quienes han nacido y se han criado desde el principio en la oscuridad primordial.

Un ambiente impensado.- § 2.2. Hay, sin embargo, en los hechos otras dos posibilidades que cabe señalar. Una, la de aquellos mitos que simplemente ignoran los problemas que debe ofrecer un hábitat sin astros luminosos para el desarrollo de la vida y que, después de narrar diferentes sucesos que parecerían requerir obviamente las condiciones de luminosidad que los hicieran posibles, refieren cómo aparecen el sol o la luna o ambos, sin explicación alguna acerca de cómo pudo sobrevivir el mundo anterior, que carecía de ellos[1]. Esto es lo que ocurre, por ejemplo, en los mitos timbiras de los compadres Pud y Pudlere, que después de vivir buen número de aventuras terrestres en un escenario ya poblado de plantas, árboles y animales propios del ambiente conocido por esos grupos, se vuelven respectivamente Sol y Luna, sin mayores esclarecimientos acerca del proceso de este cambio.

Y todo a media luz.- § 2.3.1. La otra posibilidad es la de la existencia de una fuente de luz anterior a las luminarias que presiden el día y la noche en nuestro mundo actual. Es poco frecuente que los textos se detengan a señalar la presencia de estas fuentes de luz independientes del Sol o de la Luna y anteriores a ellos; pero ello ocurre en algunos casos. Un texto kágaba (=kogui) de Reichel-Dolmatoff (Reichel-Dolmatoff, 1951:26 ss) empieza señalando que antes no había sol. Sólo los palos podridos alumbraban en el monte. El pasaje alude a las hogueras, que son sin duda una fuente intermitente de luz, muchas veces mencionada en los textos que describen las horas amargas de la *noche larga* (cf. §§ 8.1 y ss.).

Otra fuente de luz intermitente expresamente aludida, más irregular y

seguramente menos útil que la modesta hoguera, son los rayos, mencionados por Baer (Baer, 1981:49) en su análisis de la religión y mitología machiguengas. Los rayos son una clase de luz que producen los espíritus buenos (*saankáriite*). Los dueños del rayo y el trueno producen rayos moviendo sus coronas de plumas. Con estos envíos esplendorosos matan a los malos espíritus. Puede verse aquí la importancia de la luminosidad de las plumas, que en varios grupos amazónicos son señaladas como materia constitutiva de la luz solar (§§ 3.2.1 y s.s.).

§ 2.3.2. Esta fuente de luz -las plumas- es particularmente importante en un mito sanemá registrado por Barandiarán (Barandiarán, 1968:10-14). En otro tiempo bajó a la tierra, procedente del cuarto cielo superior, el guacamayo rojo, Wasulumaní, que era el dueño de todo el fuego de cielo y tierra. Pero además de dar calor, daba luz. Antes ni el sol ni la luna daban luz, porque todavía estaban en la tierra y eran gente; sólo tenía luz Wasulumaní. En ese tiempo todas las cosas eran blancas o negras. No podían ser de otro modo, porque los colores brillantes ofenderían al gran guacamayo rojo. Hoy Wasulumaní ya no se irrita mucho si ve a los sanemaes pintados de rojo y emplumados; pero el ‘buen sanemá’ debe abstenerse de pintarse y emplear tales colores chillones, y ha de usar sólo plumas blancas y negras.

En aquel entonces los sanemaes mataban muchos pájaros para fabricar sus adornos. Wasulumaní perdió la paciencia y decidió castigarlos. Encontró un grupo de cazadores: todo el bosque *brillaba con las plumas de los pájaros cazados*. El guacamayo voló sobre el grupo y dejó caer sobre ellos un inmenso chorro de heces que incendiaron el mundo. El incendio devoró la selva, los cazadores, las aldeas; todo lo que halló a su paso. Sólo se salvó una pareja, porque el marido era un cazador que no mataba aves de colores ni usaba plumas provocativas. De esa pareja descenden los sanemaes que sobreviven.

§ 2.3.3. Un texto andoque (Landaburu y Pineda C, 1984:73 ss.; 82, nota 113) que trata, entre otras cosas, de una gran inundación del tiempo primordial y, además, del origen de la coca, nos dice que en ese tiempo primero no había todavía sol ni luna, y toda la luz procedía de la *gran mariposa blanca*, Iaba, que hasta entonces alumbraba; pero que dejó de hacerlo en castigo a la conducta desobediente de los hom-

bres, representados aquí por los huérfanos, protagonistas de esa historia. Lamentablemente, los autores no aportan ningún comentario aclaratorio sobre las características de este ser mítico que emitía o difundía luz -algo que cabe suponer ligado a su tamaño y color- y, por lo tanto, no es posible especular sobre esto.

Catasterismo de Sol y Luna - § 2.4.1. El análisis de los relatos míticos sudamericanos que tratan directa o indirectamente del origen del sol y de la luna muestra que, con abrumadora mayoría, en las creencias indígenas ambos astros han tenido previamente una vida terrestre y humana, aunque en el curso de ella hayan dado muestras de poderes y cualidades especiales. Esto significa desde luego una apariencia fundamentalmente antropomorfa, aspecto que conservan -de acuerdo con las descripciones- los susodichos astros en su actual vida sidérea. No puede, pues, extrañar que cuando el etnógrafo pregunte al informante cómo concibe al sol, aquél conteste con una descripción morfológica prácticamente humana. Ocasionales apartamientos de tal antropomorfismo se refieren sólo a aspectos puntuales, como el brillo de los ojos, la temperatura del sol, el volumen de su vientre -el sol es imaginado como un comilón insaciable- o a ciertos rasgos morales o sociales, como la lubricidad de Luna y la voracidad anormal de Sol. Así pues, si tal ha sido el origen humano o para-humano de Sol y Luna, no ha de asombrar que, donde el hombre de Occidente ve cuerpos celestes más o menos circulares que se desplazan en marchas regidas por una regularidad previsible, el sujeto etnográfico conciba una realidad muy distinta, a veces oculta bajo una apariencia que la encubre o la disimula; como lo expresa en su portugués incipiente un informante krahó cuando dice que Pud (el sol) tiene una cáscara caliente que queda en el cielo, pero que él a veces desciende y anda entre nosotros. Pero cuando anda entre los cristianos nadie lo conoce. Creen que es fulano, pero no es, no: es Pud (Chiara, 1961-62:369).

§ 2.4.2. Lo normal es que Sol y Luna aparezcan en el cielo como resultado de catasterismos explícitos o implícitos: acciones o hechos que los colocan como astros; esto es, les confieren condición de tales. Estos catasterismos pueden ser descritos en la narración o simplemente deducirse de situaciones sucesivas y pueden ocurrir simultáneamente para ambos astros, como sucede generalmente en diferentes variantes

del mito de los gemelos y de los compadres ges. Pero pueden referirse a uno de ellos solamente, como acontece cuando Luna emigra al cielo como consecuencia de la vergüenza que experimenta cuando es descubierto el incesto que ha cometido con su hermana, y de cuya incidencia conserva las huellas indelebles que ensucian su rostro; vale decir, las manchas lunares (Blixen, 1992 a). El doble catasterismo supone obviamente, a partir de su ocurrencia, una explicación suficiente sobre el origen de la luz en nuestro mundo, tanto durante el día como por la noche, aunque el auxilio luminoso de la luna, débil y variable, sea un sucedáneo hartamente pobre del brillo solar.

El mito de los gemelos.- § 2.5.1. El mito de los gemelos gira en torno al abandono o al extravío que sufre una mujer, gravida de un doble embarazo, que busca reunirse con el padre de las criaturas que ha concebido, pero llega por error a la morada de los jaguares. Allí recibe la muerte, ya sea por el jaguar mismo, ya por la madre de éste; una vieja tigresa que, a pesar de esto, termina criando a los vástagos extraídos de las entrañas de su madre. Los gemelos, que están dotados de poderes excepcionales y crecen muy rápido, cazan para alimentar a sus supuestos progenitores hasta que se enteran, por una de las aves que acostumbran asaltar, de que su verdadera madre ha sido muerta por aquéllos para los cuales cazan. A partir de ese momento dirigen sus actos a vengarse de los asesinos de su madre y, en algunas variantes, ascienden al cielo y asumen sus nuevas personalidades de Sol y Luna. Es excepcional que los relatos hagan referencia, a lo largo de su desarrollo, a actos en que los futuros Sol y Luna muestren las cualidades que caracterizarán su actividad sidérea que, especialmente en lo que atañe a Sol, es la de proporcionar luz y calor.

§ 2.5.2. El mito de los gemelos presenta una gran variabilidad que puede esquematizarse del modo siguiente, con las posibles excepciones que cabe encontrar en casos concretos, en atención a la vasta dispersión geográfica y étnica de esta historia. En lo que atañe al catasterismo de ambos mellizos en Sol y Luna (Sol, el mellizo primogénito; Luna, el secundogénito)[2] puede decirse que, en las versiones que cabe calificar de carínicas la conversión de los gemelos en Sol y Luna no ocurre, entre otras razones decisivas porque ambos mellizos son precisamente *hijos del sol*, quien, por consiguiente, preexiste a la llegada de éstos al mundo.

Es lo que se observa en textos de caribes s.s. (Roth, 1915:133; De Goeje, 1943:102, según datos de Penard; Civrieux, 1974:82 ss), macushis (Roth, 1915:135 según datos de Dance, 1881:339; Soares Diniz, 1971:78-80), pemones (Armellada, 1964:32 ss), waiwais (Armellada, 1964:32ss) y guaraos (Roth, 1915:130-33). Es cierto que en algunas versiones carínicas los mellizos se catasterizan, pero en esos casos se transfiguran en alguna estrella, constelación o parte de ella; no en los dos astros mayores.

§ 2.5.3. Las versiones del mito de los gemelos obtenidas en la región de los formadores del alto Xingú ofrecen particularidades locales, que probablemente reflejan la introducción de nuevas incidencias y peripecias atribuibles a los aportes de los distintos grupos étnicos que ocupan la zona, y entre los cuales se ha difundido el mito[3] Las versiones de la región xinguana se reconocen fácilmente por algunas de sus particularidades. La madre de los mellizos es, en realidad, una mujer de madera, fabricada ad hoc para servir de compañera sexual del jaguar; la llegada a la casa del jaguar va precedida de numerosos incidentes en que mueren otras de sus compañeras, también del mismo origen vegetal que la madre; la matadora de la madre de los gemelos es la tigresa ‘abuela’, no el jaguar, que, por el contrario, atiende bastante solícitamente a los mellizos, que en estas versiones son sus hijos biológicos, etc. En algunos casos la futura naturaleza solar o lunar de los dos gemelos resulta obvia y es anunciada por ciertos hechos: en la versión kuikuru de los hermanos Villas Boas (Villas Boas, 1972:69-84) se dice que, hasta el nacimiento de los hermanos, todo era oscuro. Cuando estaban por nacer los gemelos, comenzó a aclarar. La claridad aumentaba a medida que uno de ellos, Rit, el futuro sol, crecía. En la versión kapalalo publicada por Carvalho (Carvalho, 1951:16-25) se señala que Luna muestra desde el cielo su rostro sin nariz -o con nariz achatada- por el golpe que recibió en el rostro cuando estallaron los huesos de la tigresa vieja; y la misma observación consta en la variante suyá (Frikel, 1980:17-18). Agostinho (Agostinho, 1974:77) en su colección de narrativas camayuraes y Carneiro (Carneiro, 1989:37), en su análisis de la versión kuikuru que obtuvo en el lugar, indican igualmente que los gemelos quedan en el cielo como Sol y Luna. Pero en otras versiones esa conclusión resulta más bien de los nombres que reciben los prota-

gonistas que del relato mismo, que no describe catasterismo alguno sino dice que los gemelos se van al Morená (Laraia, 1964:17-19; Agostinho, 1974:33,43-46)[4] a buscar a su padre. Tal reunión final con el padre tiene lugar en algunos casos en que el jaguar ya no es padre biológico de los gemelos, sino que ellos son hijos del primer antepasado y tesmóforo del grupo, ya sea Maíra o Mavutsinim. Es lo que ocurre entre tupí-nambaes (Thévet, *fide* Métraux, 1979:203-208), tembés (Nimuendajú, 1915:281-88) y teneteharas (Wagley y Galvão, 1961:141-44).

§ 2.5.4. En la región xinguana o zona aledaña la versión bacairí (von den Steinen, 1894:372-76) del mito de los gemelos que recogió a fines del siglo pasado Von den Steinen es muy clara en cuanto a diferenciar netamente a los mellizos Keri y Kame del sol y de la luna: el cuerpo de estos ‘astros’ estaba formado, según creencia indígena, de plumas: el sol, de plumas de tucán y de papagayo rojo; la luna, de plumas de *japú*[5] y la aurora, de plumas de tucán.

Keri hizo una olla grande que colocó sobre el sol y la luna. Entonces se hizo oscuro. Keri dio la luna a Kame. Cuando se levantaba el recipiente, se hacía día. No explica el texto cuál era el procedimiento para hacer la noche: si era similar o bastaba dejar los objetos de pluma dentro de la vasija. Es un hecho muy significativo la reaparición del motivo del encierro del sol en un recipiente en el contexto del mito de los mellizos. Pues tal motivo, como queda expuesto más abajo (§§ 4.2.3 ss.) aparece especialmente entre los grupos caribes. Ello muestra cómo los bacairíes, avanzada meridional del desplazamiento caribe hasta el alto Xingu, lo han conservado e insertado en un contexto al cual sin duda no pertenecía originariamente.

§ 2.5.5. De las versiones jíbaras del mito de los gemelos varias identifican a uno de los mellizos con Etsa, el sol, lo que implícitamente lleva a concluir que el personaje en cuestión, después de sus andanzas humanas sobre suelo terrestre, se ha elevado al cielo y se ha transfigurado. A veces el catasterismo es expresamente señalado: el héroe asciende por una cadena de flechas o por una liana, según se expresa en versiones shuares (Rueda, 1987:68 ss.; Pellizzaro, s/f: (6): 15-75), huambisas (Forno, 1970:42-44; 44-45) y aguarunas (Jordana Laguna,

1974:97-106; Chumap Lucía y García Rendueles, 1979:39-44; 47-63). También los gemelos se transfiguran en Sol y Luna en las narraciones uitotas (Preuss, 1921: (1): 304-314; Nunes Pereira, 1951:9-16) y en el relato carijona de Schindler (Schindler, 1979: 21-51).

§ 2.5.6. Algunas otras variantes de la Amazonia occidental explican igualmente la aparición del sol o del sol y la luna mediante catasterismo de los mellizos; por ejemplo, un texto amuesha (Kühne, 1967:311 ss). Pero en otros relatos, aunque los gemelos[6] emigran al cielo, no se transforman en Sol y Luna sino en otros cuerpos celestes o en meteoros, lo que muestra ya un alto grado de desintegración del mito (Mashcos: Califano, 1979, diversas variantes; quijos: Oberem, 1957:183-84; 1980:345-47).

Los compadres ges y otros compañeros - § 2.6.1. En lo que atañe a la transfiguración en Sol y Luna que se opera en los compadres timbiras y en héroes similares de otros grupos de ges septentrionales, pueden decirse que una relación típica, como la que mantienen en la mitología de los krahoes Pud y Pudlere, futuros Sol y Luna, está descrita como de amistad y compañerismo, a pesar de sus continuas peleas y controversias. No son, desde luego, mellizos; ni siquiera hermanos. Pero, como pareja de hombres que corren muchas aventuras y participan de diversos episodios de un mundo todavía en gestación, su situación es, en cierta medida, semejante a la de los mellizos clásicos, aunque las aventuras que les ocurren sean muy diferentes. En ambas parejas se manifiesta, con variable frecuencia e intensidad, la distinción entre el hábil y el torpe, aunque en la pareja ge, y particularmente entre los timbiras, la relación de los compañeros se resuelve a menudo en jugarretas entre burlador y burlado, lo que no ocurre en la pareja de mellizos. De todos modos, después de clausuradas sus andanzas terrenales, los compadres ges emigran al cielo y allí asumen sus funciones de Sol y Luna. Es lo que acontece entre los krahoes (Schultz, 1950:65), canelas o ramkokamekras (Nimuendajú, 1946:245; Crocker, en Wilbert y Simoneau, 1984:29), apanyecras (Pompeu Sobrinho, 1957 (1959):68-69) y apinayés (Nimuendajú, en Wilbert y Simoneau, 1978:55). Bastante semejante es la relación que se da entre los caya-poes, según señala Lukesch (Lukesch, 1976:27 ss). Antes Sol y Luna vivían en la tierra. Ambos eran hombres; moraban juntos y se alimen-

taban de la caza y de la pesca. Los incidentes que jalonan esa relación de compañerismo son parecidos a los que ocurren entre los compadres timbiras, y a veces idénticos. Cumplido su ciclo terreno, asumen sus tareas de astros del día y la noche. Algo semejante ocurre asimismo con los héroes sherentes Waptokwá (Sol) y Wáirie (Luna) que tienen una relación parecida de compañerismo (Nimuendajú, en Wilbert y Simoneau, 1984:36). Por último los dos suben a una palmera bacaba que se alza en lo alto de una montaña. Waptokwá golpea el tronco, que crece hasta el cielo y, desde entonces, ambos quedan allí.

§ 2.6.2. Puede decirse que también entre los chamacocos o ishir la relación de la pareja de compañeros Deik (Sol) y Chakulko (Luna), en sus aventuras terrestres, se asemeja bastante a la de los compadres ges, aunque los episodios que componen las narraciones chamacocas, cuando son de origen seguramente tradicional, sean diferentes y otras veces estén inspirados en relatos folldóricos o de difusión regional chaqueña (Cordeu, 1977:16-21 y en Wilbert y Simoneau, 1987:48-78; Fríč, en Wilbert y Simoneau, 1987:44-47).

El incesto de Luna - § 2.7.1. Hace algunos años publicamos una monografía sobre las explicaciones míticas que han elaborado los indígenas sudamericanos acerca del origen de las manchas de la luna (Blixen, 1992a), estudio que hacía especial hincapié en el más difundido de tales mitos, que explica no sólo las causas de las manchas que oscurecen la faz del astro, sino también relata cómo y por qué llegó la luna al cielo y qué razones tuvo para emigrar de la tierra a la esfera celeste. Tal explicación ve en la luna el rostro de un hombre que, cuando vivía en nuestro mundo, cometía incesto clandestino con su hermana y, agobiado por la vergüenza que sintió cuando sus actos quedaron al descubierto, buscó relegarse al cielo para evitar el contacto con las gentes.

El esquema del mito es muy simple; probablemente uno de los más sencillos y escuetos de la mitología de nuestro Continente. Una moza soltera recibe, durante la noche, las visitas reiteradas de un hombre que cohabita con ella. La muchacha no sabe quién es ese visitante nocturno, aunque siente curiosidad por individualizarlo. La ignorancia de la identidad del visitante se debe, en algún caso, a que la relación sexual se produce mientras ella duerme; pero la mayoría de las veces

esa falta de conocimiento no es explicada. Puede, sí, admitirse que las noches de ese mundo primordial debían ser particularmente oscuras, puesto que aún no había luna. Para averiguar la identidad del visitante la muchacha finalmente le unta el rostro durante los abrazos con un colorante oscuro, que es, generalmente, genipa. Cuando a la mañana siguiente se pone a observar las caras de los hombres de la aldea, comprueba que el amante nocturno es su propio hermano. Cuando el hermano es descubierto y el hecho se hace público, el hombre queda abochornado ante la comunidad y abandona no sólo la comarca, sino la tierra. Se va al cielo, a donde suele trepar por una soga o una cadena de flechas, y se convierte en luna. Las manchas lunares son las huellas de las marcas que la hermana le dejó en el rostro[7].

Como puede verse, el mito no sólo explica el origen de las máculas lunares, sino el de la luna misma que, desde ese episodio, aparece como ser celeste. Se advierte también de inmediato que esta explicación es incompatible con otras; como, por ejemplo, los catasterismos conjuntos que afectan a Sol y Luna en el mito de los mellizos o en el de los compadres ges, en la instancia final de sus aventuras terrenales.

§ 2.7.2. El esquema mítico expuesto aparece, con mayor claridad y constancia, en variantes de los grupos caribes y tupí-guaraníes. Los primeros, sobre todo, son los más probables introductores del mito en Sud América. Las numerosas variantes que encontramos en la Amazonia occidental, aunque retienen muchos elementos del esquema y algunas veces presentan contenidos que podemos considerar francamente conservadores, agregan con frecuencia elementos nuevos e introducen apartamientos sensibles, que sugieren procesos de desintegración gradual del esquema y de adaptación de nuevos motivos, que señalan aparentemente modificaciones o agregados locales (Blixen, 1992a:12-18.).

§ 2.7.3. Como hemos hecho notar en el citado trabajo el tema, aunque con importantes diferencias, aparece en Norteamérica entre los esquimales; y luego, más al sur, entre los cheroquis (Mooney, 1900:256-57). La historia parece ser, de todos modos, bastante menos frecuente que en Sud América. La dispersión del mito es amplia en la región esquimal, en la cual se han recogido hace un siglo suficientes versiones, que

tienen entre sí ciertas diferencias. El texto cheroqui es muy similar a los textos esquimales. La característica más relevante de las variantes norteamericanas es que la hermana, con la cual Luna tiene relaciones sexuales, es el Sol, y no una indígena carente de calificación especial, como sucede en las historias sudamericanas. Las variantes norteamericanas, en la medida en que alcanzan a explicar el origen de los dos grandes astros y de sus movimientos combinados, interpretados como de persecución y evitación, contienen una solución más comprensiva y natural del episodio. El texto recogido por Turner entre los esquimales de la bahía de Hudson (Turner, 1894:266. Cf. también Nelson, 1899:482) expresa que originariamente la oscuridad cubría la tierra, pues no había todavía sol ni luna. En ese entonces una muchacha era visitada de noche[8] por alguien cuya identidad no lograba descubrir. Para averiguarlo la moza mezcló negro de humo con aceite; y, con esta sustancia, se untó los senos. Después de un nuevo encuentro con el desconocido, notó que su propio hermano tenía un círculo negro alrededor de la boca. Le reprochó su acto. El hombre lo negaba. Ante las recriminaciones huyó, perseguido por su hermana, que llevaba en la mano un tizón encendido[9]. El mozo se transformó en Luna, y la muchacha que llevaba la antorcha, en Sol. Sol sigue persiguiendo en esta versión a Luna, y retiene todavía su indignación por el suceso mítico. El texto cheroqui tiene, esencialmente, los mismos elementos. El hombre, convertido en luna, y avergonzado por haber sido reconocido, se mantiene lo más lejos que puede del sol durante la noche, y cuando tiene que acercársele por el oeste se disimula y se pone muy delgado, con lo cual se explican las fases lunares.

§ 2.7.4. Este texto cheroqui, obviamente emparentado con los relatos esquimales, está más cerca de los textos nucleares del mito sudamericano. Hemos sugerido como explicación del cambio de la identidad de la mujer en las versiones sudamericanas -en las cuales el personaje femenino ya no es *el sol* sino una indígena indeterminada de la comunidad primitiva- el hecho de que, en los grupos que recibieron y adoptaron el mito, tanto Sol como Luna son considerados tradicionalmente como hombres[10]. Así pues, el relato recibido no encajaba adecuadamente con la condición sexual atribuida a los dos astros. Cuando el mito llegó a Sud América, probablemente a través

del mar Caribe, y penetró en las grandes etnias portadoras, encontró que la concepción prevalente de Sol y Luna era la de dos seres masculinos, y tuvo que adaptarse a esta situación, perdiendo a uno de los dos miembros de la pareja originaria. El cambio ciertamente tenía que afectar a Sol, puesto que Luna era protagonista imprescindible en una narración que pretendía explicar el origen de sus manchas. Por consiguiente, para que el tema pudiera funcionar armónicamente, debía descalificarse la condición del otro miembro de la pareja (Blixen, *op. cit.*, p. 26).

§ 2.7.5. También hicimos notar, en esa ocasión, las razones que determinaron la huida al cielo del protagonista libidinoso. Mientras la transgresión del tabú del incesto no trasciende, nada parece ocurrir; pero una vez difundido el conocimiento de la violación de tan grave norma social, el culpable ya no puede continuar viviendo en el seno del grupo. Esa imposibilidad de proseguir la vida comunitaria se soluciona por el alejamiento físico de uno de los protagonistas, o de ambos, según los casos; o por la transformación de los actores del incesto en otros seres (objetos o animales), evidentemente no sometidos a la norma (Blixen, *op. cit.* pp.29-32). Tal efecto, aparte de preservar con su sanción la vigencia de la norma social, consagra el castigo de la transgresión, degradando al infractor de la condición humana. Aunque en el caso de Luna ello ocurre de una manera particular, pues el astro conserva su *humanidad sustancial*, aunque modificada; y sus sentimientos de amor, odio, atracción o animosidad hacia los humanos, de cuyos sentimientos da pruebas constantemente.

Otros catasterismos.- § 2.8.1. Fuera del marco de estos grandes esquemas míticos -el mito de los mellizos, el de los compadres ges y el incesto del hombre-luna- encontramos una gran variedad de historias que explican cómo emigraron al cielo el sol y la luna, después de haber tenido una existencia humana en la tierra. No es posible en modo alguno revisar esos relatos pormenorizadamente, a pesar del interés que poseen como muestras del pensamiento mítico y de sus intentos para explicar los hechos fundamentales del cosmos. Aquí solamente traeremos a colación algunas narraciones que, aunque no puedan considerarse típicas, son sin embargo ejemplos adecuados de las tentativas de la imaginación indígena para explicarse la realidad y hallar las causas

y sucesos que han producido los rasgos fundamentales del mundo que los rodea.

§ 2.8.2. Sin duda interesante es el origen que los secoyas[11] atribuyen al sol. El sol es hijo de Ñaña, transformador y héroe cultural del grupo. Ñaña lo había extraído de su rodilla[12] y lo había puesto en una olla grande, tapada para que nadie lo viera. Cuando una tía infringió esa orden y vio al recién nacido, éste se puso a llorar. No había manera de calmarlo. La madre[13] para acallar su llanto, puso la olla con el niño sobre el fuego con la intención de quemarlo, método que parece inusitadamente brutal para hacer que el recién nacido cesara sus lloros. El chico enseguida se calmó. Ñaña dijo entonces: ‘Ya no lo vamos a quemar; vamos a quemar sólo la olla’. Pero entonces el niño empezó a llorar de nuevo. La madre lo sentó en la olla ardiente, pero el chico no se quemaba, sino que tocaba música en una flauta. Así descubrieron su naturaleza ígnea, y Ñaña ordenó que fuera al cielo. Pero como el cielo estaba entonces muy cerca de la tierra, el niño-sol quemaba a la gente y a los animales. Ñaña, pues, tuvo que empujar el firmamento hacia arriba con una caña hasta que llegó a la altura conveniente[14]. El texto, por consiguiente, no sólo da la razón del catasterismo del niño-sol, vale decir, alejar de nuestro mundo terrestre su intolerable calor, sino también explica, por la misma causa, el alejamiento del cielo que, como ocurre en ejemplos oceánicos, debe ser empujado hacia arriba por la acción de un ser potente, aunque por motivos distintos de los que en Sud América impulsan a tales acciones[15]

§ 2.8.3. Otra versión sobre el origen de los dos astros mayores que describe un catasterismo, llamativo por la ingenuidad de sus términos, proviene de un informante kágaba (=kogui) y ha sido registrada por Chaves (Chaves, 1947:482). El sol nació con los primeros antepasados. Cuando todavía no había nacido, todo estaba oscuro. «Para que hubiera sol, la madre comenzó a inventarlo; primero hizo un animalito como un cocuyo... pero no alumbraba bien y seguía de noche. Entonces inventó el sol». Como puede advertirse, no fue escaso el progreso de la capacidad creativa de la inventora entre el primero y el segundo intento. Pero en realidad este sol ‘era como un hombrecito feo, mal hecho’. Le preguntaron si quería ser ‘como padre del mundo’, y dijo que sí. Lo vistieron de puro oro. Entonces (los antepasados, los prime-

ros sabios poderosos)[16] lo soplaron y lo levantaron al cielo. Cuando se levantó se acabó la noche.

El origen de la luna en esta versión está estrechamente vinculado con el que acabamos de reseñar, y también lo establece Chaves: «El sol tenía una mujer fea. Le preguntaron si quería ser madre del mundo y... dijo que sí. Entonces la vistieron de oro, la levantaron y se fue tras el sol, porque Kakariviku[17] la sopló. Fue a alcanzar al sol. La otra mujer del sol, cuando vio que (la primera) se iba tras su marido, corrió a alcanzarla, pero (aquella ya se le había adelantado y) estaba lejos. Entonces cogió un puñado de ceniza y se lo tiró. Así la ensombreció. Por eso la luna no alumbraba tanto como el sol. Si no le hubiera tirado ceniza; alumbraría (tanto) como él...»[18]

§ 2.8.4. Weiss (Weiss, 1975:369 ss) obtuvo entre los campas una narración interesante acerca del origen del sol, a pesar de algunas aculturaciones que presenta el texto, producto de una mezcla ciertamente estafalaria con enseñanzas misioneras mal asimiladas. El esquema contiene, sin embargo, material etnográfico tradicional. En tiempos muy antiguos los hombres comían tierra o, mejor dicho, nidos de termitas. Con ellos hacían tortas. No conocían la mandioca. Una muchacha[19] acababa de tener su primera menstruación y estaba recluida en su chocita de resguardo. Cierta individuo; Kashiri[20], rompió la chocita y tuvo relaciones sexuales con la joven núbil. El desconocido trajo mandioca y enseñó a la gente que no debía seguir comiendo tierra, y quedó como marido de la muchacha. El texto dice que, cuando nació su primer hijo, Kashiri, el hombre-luna, sopló sobre él, lo redujo a trozos y transformó esos fragmentos en hombres blancos, en ‘gringos’[21].

Después de esto, nació un niño de temperatura tan ardiente que mató a su madre en el parto. Fue el sol[22]. Kashiri dijo a su suegro que llevara al niño al oeste; pero el padre de la muchacha estaba enojado contra la criatura, porque con su nacimiento había causado la muerte de la madre. Creció el chico; empezó a caminar. No se lo podía vestir, porque quemaba las ropas que le ponían. El abuelo trató de transportarlo más lejos, con palos que usaba como pinzas, pero se cansó. El niño-sol desapareció por el oeste; pero después reapareció por el este y empezó a hacer su

marcha cotidiana. Sol, pues, es hijo de Luna, también hombre. Los dos personajes, una vez en el cielo, inician su curso regular.

Las razones por las cuales el hijo de Luna es trasladado al cielo son detalladas en otra variante (Weiss, 1975:375-76.). El calor que despiden el niño es tan grande que los hombres temen morir abrasados. Intentan que varias criaturas voladoras lo transporten al cielo; pero todas fracasan porque no pueden soportar la proximidad del niño. Al fin una bandada de *kentiparos*[23] envuelve al sol en una cantidad de chusmas[24] y lo traslada hasta un nivel bajo del mundo celeste. Como desde allí el calor que envía a la tierra sigue siendo excesivo, los pájaros deben subirlo a otro nivel superior, que es el actual, donde reside.

§ 2.8.5. El mito bororo relativo al catasterismo del sol y la luna menciona un procedimiento original para producir tal efecto[25]. Los gemelos Meri y Ari sintieron sed y fueron a pedir agua a la cabaña de los *karáwoe*[26], grandes pájaros acuáticos. Los *karáwoe* tenían agua en unas ollas muy pesadas. Meri, para beber, quiso levantar una; pero los *karáwoe* -que aparentemente hasta ese momento conservaban todavía forma humana- le dijeron que no lo hiciera, pues la olla era demasiado pesada y la quebraría. Meri negó que pudiera ocurrir tal cosa; dijo que podía sostenerla. Pero el pesado recipiente se le escapó de las manos, cayó a tierra y se deshizo en trozos[27]. Cuando Meri y Ari oyeron las reconvenciones de los dueños de casa, huyeron; pero el grupo los persiguió y los llevó de nuevo a la choza. Los sentaron juntos y comenzaron a abanicarlos con fuerza creciente con atizadores. Lo hicieron con tanta violencia, que los gemelos empezaron a elevarse, impelidos por el viento que producían los *karáwoe* con sus abanicos[28], al tiempo que les decían que gentes como ellos estaban de más en la tierra; en adelante serían Sol y Luna.

Notas

[1] En el relato *kuikuru* de la historia de los mellizos que han registrado los Villas Boas (1972:69-88) se dice que antes todo estaba oscuro; pero toda la acción transcurre sin que por ello se experimente molestia ni dificultad alguna. Incluso cuando Sol y Luna son todavía criaturas que están creciendo en su desarrollo infantil, el informante dice ingenuamente que ‘con diez lunas ya estaban cami-

nando', olvidando desde luego que, por entonces, no había luna... ¡ni siquiera para hacer el cómputo!

[2] La distinción tiene particular importancia en ciertas variantes en que el primer gemelo concebido es el hijo del creador-transformador, mientras que el segundo ha sido generado en una cópula posterior realizada por la mujer con un ser de menor potencia sobrenatural, con alguien que tiene más bien características de burlador o *trickster*. En la mayoría de las variantes, esta distinción en cuanto al embarazo no existe, pero perdura una diferencia de poder entre el mellizo mayor y el menor, pues es aquél el que muestra el liderazgo en la iniciativa y la ejecución de la venganza. Ese predominio es tal que, frecuentemente, sobre todo en Amazonia central y occidental, los *mellizos* se convierten en un vástago único, o a veces el gemelo segundogénito desaparece de la historia; y las acciones, a partir de cierto momento, son llevadas a cabo por un solo ejecutor.

[3] En el alto Xingú hay actualmente unas diez tribus de distintas familias lingüísticas, que han elaborado, sobre sus diferencias originarias, una cultura con muchos elementos comunes. Son de lengua caribica los kuikurus, kalapalos, matipúes y nahukuaes (éstos dos últimos viven conjuntamente). Pertenecen a la familia tupí los kamayuraes y los auetíes. Son de lengua arauaca los mehinakus, wauraes y yaulapitíes. Hablan una lengua aparte los trumaíes. A ese total, que representa de todos modos una cifra demográfica muy modesta -los hermanos Villas Boas la calculaban hace unos treinta años en unos 800 individuos- se pueden agregar otros grupos vecinos, con los cuales se advierten influencias recíprocas: los suyaes, chucarramaes, cayabíes y yurunas; éstos dos últimos también tupíes. Los bacairíes, más lejanos, también participan de muchos elementos de la cultura xinguana.

[4] El Morená es la región donde confluyen los formadores del Xingú: el Kuluene, el Ronuro y el Batoví. Es el espacio mítico de los indígenas xinguanos, porque allí residía Mavutsinim -nombre que la tribu o grupo kamayurá da al personaje que creó a la madre de los gemelos míticos, Sol y Luna- y lugar donde la tradición ubica los hechos fundamentales del pasado legendario.

[5] Un icterídeo, Ostinops decumamts.

[6] Los mellizos o quien los sustituye en los casos en que la pareja de vástagos se ha visto reducida a un solo hijo.

[7] Nimuendajú (MS) en Baldus, 1958:115, recogió entre los guaraníes apapocuvas un relato con sexos cambiados: un individuo se ayunta en la oscuridad con una moza y, para conocer su identidad, él le marca la frente y resulta ser su hermana. Cuando se produce el catasterismo de ambos, el hombre (Njanderú) como sol y la mujer (Jacy) como luna, el texto dice que Njanderú se oculta en el horizonte cuando del otro lado del cielo aparece el rostro manchado de su hermana. La atribución de la vergüenza a uno solo de los protagonistas muestra cierta inadecuación con los sucesos narrados en el mito.

[8] ¡En realidad todo era noche!

[9] En otras variantes (Boas, 1901:173-74; 307) esta persecución da lugar a una carrera en círculo, aunque aquí es el mozo el que acosa a la muchacha. Estos círculos anticipan el movimiento circular de los dos personajes en la bóveda celeste.

[10] Los tuparíes conocen el tema del incesto de Luna (Caspar, 1975:195) pero con una variante muy semejante a la de esquimales y cheroquis. Un hermano varón -futuro Luna- posee a su hermana -futura Sol. Esta se enoja por lo que él le ha hecho y le arroja a la cara una cáscara con jugo de genipa, lo cual le provocará las manchas indelebles en el rostro. Con esta modificación temática desaparece la razón identificatoria del uso de la genipa, pues la moza sabe perfectamente que el seductor es el hermano. De todos modos, la presencia del tema en el sudoeste de la Amazonia, en posición marginal, plantea un problema difícil de resolver. ¿Se trata de una mera convergencia o, por motivos no conocidos, se ha conservado en esta zona -excéntrica para el tema- una variante de la historia que suponemos más primitiva, puesto que, al igual que las versiones norteamericanas, conservaría la calificación de la hermana como Sol?

[11] Cipolletti, 1993:65-67. El motivo del hijo achicharrado en una olla y convertido en sol figura también entre los mai-huna o cotos (Bellier, 1993:198 ss.).

[12] Recientemente nos hemos ocupado de este tema (Blixen, 1997:58-64) en ocasión de analizar distintos mitos antropogónicos sudamericanos. El motivo del embarazo humano de *un hombre* generalmente se localiza en la pantorrilla; pero algunas veces también en la rodilla o en la mano. En ocasiones el hecho no aparece como causa del surgimiento de una etnia, sino, como en este caso, como explicación del nacimiento de un ser extraordinario. Según hemos señalado en dicho estudio, el tema se presenta entre los sanemá-yanomamos, en cuyo grupo parece radicar el núcleo principal de la historia; pero se lo encuentra asimismo en la zona transandina, entre los chocoes y chamíes. En Amazonia aparece entre uitotos, piros, chimanes, ticunas, paresíes, umutinas y, como puede observarse por el texto, también entre los secoyas. Los casos en que la preñez se da en la mano se presentan en el Chaco, y es dudoso si constituyen variantes relacionadas con las anteriores o creaciones independientes.

[13] No es claro en qué medida esta mujer era 'madre', puesto que el chico había sido alumbrado de la rodilla de su progenitor; pero el texto dice que la 'madre' le daba de mamar.

[14] Los textos que se refieren al extremado calor que se sufría en ese mundo en transformación cuando ocurre la aparición del sol lo asocian con la naturaleza ígnea del hombre o del niño sol, pero también con la circunstancia de que, en ese tiempo, el cielo todavía estaba muy próximo a la tierra. El relato secoya (Cipolletti, 1993:66-67) es bastante concreto sobre el punto. Cuando Ñaña envía a su hijo-sol al cielo, el nuevo cuerpo celeste quema demasiado. Nadie puede salir de

su casa. «Una tortuga fue a traer agua del río; pero se murió en el camino por el calor... Los hombres no podían trabajar sus chacras porque el sol quemaba mucho, porque el cielo estaba bajito... como a doscientos metros» según el informante. Por eso Ñañe lo empuja a su altura actual. Son bastante numerosos los pasajes de los relatos míticos que se refieren a la corta distancia que, en el tiempo de los orígenes, separaba al sol de la tierra, lo que producía un calor insostenible para las criaturas. Cf. por ej., texto tacana de Tumupasa, (Hissink y Hahn, 1961:(I):81, y chamacoco (Cordeu, 1977:15).

[15] Pueden verse ejemplos oceánicos de ese proceso de separación y elevación de los cielos en Blixen, 1987, textos 9,18 y 34 y sus respectivos comentarios.

[16] Son los héroes culturales de los primeros tiempos de la creación.

[17] Kakariviku: el texto parece tomarlo por uno de los *mamas* primitivos. El término *mama* es usado en más de un sentido. Es aplicado a los primeros antepasados, transformadores del mundo, considerados los primeros ‘sabios’ por sus actos de potencia. Pero también se utiliza para referirse a personajes actuales, dotados de potencia o capaces de manejarla, que curan enfermedades, protegen contra ellas u otros males y ayudan a conseguir éxito o prosperidad mediante el uso de piedras talismanes. El vocablo se emplea también antes del nombre de los sacerdotes.

[18] Chaves, *loc. cit.* La mitología kágaba, notablemente rica, alberga tradiciones diferentes. Pueden observarse, por ejemplo, las grandes diferencias entre la versión de Chaves acerca del origen del sol y la de Preuss, recogida hacia 1914-15 (Preuss, 1993:(2):18-21).

[19] El informante llama a la muchacha ‘Santa María’, quizás en confuso sincretismo con el ascenso celeste de su hijo, el sol, tal vez comparado con Jesús.

[20] La luna; aquí en personificación humana. Aunque el texto no es claro sobre este punto, el episodio parece anterior a la transfiguración del individuo en el ser celeste.

[21] Incidente que obviamente significa una adaptación del mito a las presentes circunstancias de contacto.

[22] En vez de dejar el cadáver insepulto en algún lugar, sobre la tierra, para que después volviera a la vida, un entremetido, contrariando las instrucciones impartidas por Luna, enterró el cadáver; y por virtud de ese acto ejemplar desgraciado introdujo la muerte definitiva e impidió la resurrección.

[23] Aves no identificadas.

[24] Camisa larga, sin mangas, usada por los indígenas de la Amazonia peruana, ecuatoriana y colombiana.

[25] Me atengo al texto publicado por Colbacchini y Albisetti, 1942:237-238. La versión posterior de Albisetti y Venturelli, 1969:(2):1139 ss. contiene algunas diferencias. La más importante es que, mientras la versión de 1942 se refiere al

ascenso celeste de los dos mellizos, Meri y Ari, o sea Sol y Luna, la de 1969 sólo menciona el catasterismo de Meri, y Ari no figura en el episodio.

[26] Aves no identificadas.

[27] El texto de Albisetti y Venturelli atribuye a Meri una aviesa intención en este acto: como envidia la posesión de la vasija por los dueños y no puede hacerla suya, prefiere romperla. Cuando los dueños se quejan por lo que ha hecho a pesar de la advertencia para que no levantara solo la olla, contesta que en adelante no precisarán más recipientes, sino que quedarán transformados en aves *karáwoe*, y se alimentarán en las lagunas de cangrejos, cascarudos, barro y plantas acuáticas. Los bororos alcanzados por el conjuro quedan al punto transformados en dichas aves.

[28] En la variante en que ya los individuos han sido transformados en aves, éstas abanicán a los mellizos con sus alas.

Las plumas resplandecientes

Los adornos de plumas.- § 3.1. Cuando consideramos más atentamente los mitos acerca del origen de la luz -una categorización que normalmente coincide con la del origen del sol, pero no en todos los casos- se observa que ciertos relatos se refieren a lo que es el sol en sí, a su naturaleza o sustancia; pero otros se ocupan principalmente de la manera como se ha introducido en nuestro mundo, cuestión que en el desarrollo del relato desplaza en importancia a la de su naturaleza o constitución, la cual, de todos modos, puede quedar consignada o manifiesta en el mito, aunque sea de modo implícito o accidental. Estas diferencias dan fundamento a ciertos agrupamientos temáticos, cuya justificación se hace patente cuando se analizan similitudes entre motivos y detalles, y se examina la coherencia de su distribución geográfica o étnica.

Un importante grupo de mitos que se extiende sobre todo por ciertas regiones de la Amazonia, se caracteriza por atribuir al sol como sustancia constitutiva -al menos originalmente- una naturaleza plumífera: el sol es un adorno de plumas resplandecientes, a veces blancas, a veces rojas. Hasta qué punto tal adorno implica necesariamente la adherencia de la correspondiente cabeza a la cual sirve de ornamento es un asunto que escapa a toda regla general. En los casos, más bien raros,

en que el recolector del texto ha planteado el punto al narrador o el informante lo ha aclarado *motu proprio*, hay que estar a su manifestación. De lo contrario, es preciso atenerse a la solución individual de cada informante, aunque no siempre se pueda saber en qué medida ella se ajusta a la tradición del grupo. De todos modos, y como queda dicho, en los relatos suelen desarrollarse más los pormenores que atañen a la obtención del adorno de plumas que a la descripción de sus rasgos, que parecen sobreentendidos.

La tradición barí.- § 3.2.1. Un texto recogido por Villamañán (Villamañán, 1975:5) entre los baríes, del hinterland occidental del lago Maracaibo, nos cuenta que sus primeros antepasados salieron de cacería con antorchas[1]. Trajeron aves con plumajes de colores. Con esas plumas hicieron collares y sombreros y se reunieron para determinar cuál era el más brillante. Sin embargo, ninguno de los exhibidos brillaba. El último en probar su obra fue cierto Añandou, un antepasado que tenía el cuerpo cubierto de llagas. Cuando se colocó sus adornos, su sombrero de plumas alumbró. Los demás no lo querían creer: era difícil admitir la victoria de alguien tan menospreciado por su aspecto repulsivo. Repitieron la prueba y ocurrió lo mismo: sólo alumbraba Añandou. Entonces Sebaseba, el mayor de los antepasados[2], estableció que en adelante Añandou prestaría el servicio de iluminar el cielo, caminando lentamente durante el día. Así comenzó la marcha del sol, como consecuencia del catasterismo de ese antepasado. Según el texto, pues, el personaje astral debe su esplendor luminoso a su adorno cefálico plúmeo.

§ 3.2.2. Entre los machiguengas (=matsigenka) (Baer, 1981: 49), el sol, Porea Tsiri, también alumbraba la tierra con su corona de plumas. Los informantes discrepan en cuanto a la identificación de esas plumas. Unos dicen que son de toda clase de aves; otros que son plumas de tres pájaros únicamente: dos clases de loros y una oropéndola de plumaje amarillo brillante[3]. Como el adorno de Luna -padre de Sol- está compuesto de plumas de una sola de estas aves, alumbraba menos que el de su hijo[4].

§ 3.2.3. A veces las diferencias de color de las plumas del adorno cefálico del sol son explícitamente vinculadas con la potencia lumínica

o calórica del portador, y ello suele relacionarse con las distintas etapas del viaje diurno e incluso con las aparentes detenciones del astro en su marcha por su ruta celeste. Según un texto bacairí, recogido por von den Steinen hace más de un siglo, (von den Steinen, 1894:357-58) el sol es una pelota grande de plumas de arara roja y de tucán, que a veces aparecen hermosas y brillantes, de color anaranjado o rojo. Luna es también una pelota de plumas, pero de color amarillo, de la cola del *japú*[5] En la época de las lluvias, cuando los días son largos, el Sol es llevado por un caracol[6] en la época de seca, en que los días son cortos, lo transporta un picaflor. Durante la noche los portadores cambian sus papeles: en la época de las noches largas es el caracol quien hace el transporte nocturno; y en la estación lluviosa lo realiza el colibrí[7].

§ 3.2.4. Un relato parésí publicado por Holanda Pereira (Holanda Pereira, 1986: (1):66 ss.) cuenta que el héroe cultural Wazare envió gente al confín de la tierra para que fabricaran un sol, y para ello les dio ciertas cosas: un *cocar* de plumas[8], un sonajero de pierna y otras piezas. Al llegar al límite del mundo uno de los enviados se puso en la cabeza el *cocar* de plumas blancas de la biguatinga[9], cerradas. Esas plumas se fueron abriendo, cayendo, haciéndose cada vez más claras y se transformaron en sol. El sol empezó a despuntar, a iluminar el mundo. Entonces los hombres -salidos del interior de la roca, donde no se veían sus cuerpos -notaron que eran feos; que tenían colas y dedos unidos como los de los patos y se cortaron los apéndices caudales y las membranas interdigitales.

§ 3.2.5. Los *rikbaktsas* (Holanda Pereyra, 1973:45) también daban una explicación tradicional de las diferencias de luminosidad entre las distintas fases del día basada en el carácter de las plumas del *cocar* usado por el sol. Primero Sol hizo uno de plumas rojas de la cola del tucán. Lo ató en el extremo de una vara y lo clavó en el suelo. Se fue levantando. Al mediodía estuvo de pie. Se sacó el *cocar* de plumas rojas y se puso uno de plumaria blanca. Vinieron los momentos de mayor luminosidad. Después fue bajando la vara. Cuando llegó al suelo[10] se sacó el *cocar* y sobrevino la noche[11].

§ 3.2.6. Las informaciones recogidas por Wagley (Wagley, 1940) entre los tapirapés proporcionan datos acerca del sol y otros seres celestes.

Son narrativas comunicadas por chamanes, probablemente inspiradas u obtenidas en el ejercicio de su actividad psicopompa. Un chamán que vio al sol de cerca lo describe como un hombre viejo y calvo. Viaja por el cielo con un gran adorno cefálico de plumas rojas de papagayo; y como las plumas del papagayo rojo son calientes, el adorno irradia calor. Después de hacer su ruta diaria rengueando, porque el cielo es áspero y el sol se lastima o se escoria constantemente los pies, vuelve por debajo de la tierra a su punto de partida, donde come y sale de nuevo a recomenzar su jornada. La información precedente concuerda con lo manifestado a Nimuendajú (Nimuendaju, 1952:142) por los ticunas: el sol es tan caliente como para achicharrar a cualquiera que se le acerque, y su tocado es una corona de plumas rojas de la cola del *Ara macao*.

§ 3.2.7. La condición luminosa y, al par, ardiente de la corona de plumas del papagayo rojo se pone de manifiesto en dos textos de los shipayas (Nimuendajú, 1919-20:1010 ss) y los yurunas (Villas Boas, 1972:87 ss). En ambos se establece la presencia de un primer sol, que es muerto y sustituido por el sol actual, motivo que ciertamente no es ajeno a otras etnias, que conocen también la sustitución de soles. En el texto shipaya el viejo sol, que era de piel negra, usaba una corona de plumas resplandecientes. Salía por el este y se ponía la corona: entonces se hacía día. Tenía sin embargo la agresiva costumbre de engañar a los indios para matarlos, hasta que un shipaya tomó venganza y le arrojó desde un árbol un gran racimo de frutos con tanta fuerza, que lo enterró en el suelo. Al punto se hizo la oscuridad. Los hombres ya no podían cazar ni pescar en medio de las tinieblas. El hijo mayor del extinto sol se probó la corona, pero no pudo aguantar el calor que irradiaba; tampoco pudieron hacerlo sus hermanos, hasta que tocó el turno de probar suerte al menor, que era de color negro, como su padre, y él pudo hacer el camino completo del sol en el cielo. Es el sol actual. El relato yuruna tiene semejanzas fundamentales con la narración shipaya, pues el sol anterior es muerto por el mismo procedimiento y sustituido en sus funciones luminosas por el hijo menor, único capaz de soportar el calor que emite la corona de plumas del finado padre.

§ 3.2.8. De acuerdo con un relato recogido por Kruse (Kruse, 1952:1000 ss) entre los mundurucúes, el sol luminoso de la época seca

es cierto héroe mítico (Karuetaruybe) transfigurado después que su cráneo voló a los cielos. Es un hombre muy hermoso[12]; pero sólo se ve su cabeza, en la cual lleva un vistoso adorno de plumas de papagayo rojo, de *jacú*[13], y de paujil. Cuando por la mañana se levanta y muestra su esplendor, ya ha comido previamente en casa de su suegra. En cambio, el sol de la época lluviosa es su compañero[14], feo y deforme en castigo por haberse dejado seducir para aumentar su belleza.

§ 3.2.9. El calor del adorno de plumas es punto esencial en un texto de los mbiaes publicado por Cadogan (Cadogan, 1959 (19.60) 83; 1992:137). El dios Pa'i hizo con fuego un adorno de plumas para la cabeza, y se lo dio a Charia, otro sobrenatural. Cuando éste marchaba por la pradera percibió olor a quemado: ardía el adorno que llevaba puesto. Ni siquiera se apagaba el fuego que salía de él a pesar de sumergirse en un pantano y después en un río. Se propagó el incendio y Charia pereció incinerado.

§ 3.2.10. Un texto recogido entre los tunebos (Márquez, 1981:127-29) sugiere que, en la tradición de ese grupo, puede haberse operado una adaptación del adorno cefálico plumario del sol a una realidad distinta. Uno de sus relatos cosmológicos señala que, cuando los creadores-transformadores llaman al futuro sol, Unkárkuba, para que comience a alumbrar el mundo todavía oscuro, aquél contesta que no tiene con qué iluminar. Entonces Karasa, uno de los transformadores del mundo en proceso, lo viste con ropas azules, le coloca en la cabeza cuatro coronas para alumbrar con ellas 'toda la vida', y le da también cuatro cañabras, que son los rayos del sol[15]. La corona originaria, pues, se ha multiplicado por cuatro, para adecuarse al número ritual de su cultura mágico-religiosa; y, aparte de ello, aunque no se señale el material del cual están hechas, es probable que ya no se trate de plumas luminosas, sino de oro u otro metal brillante[16].

La muerte fingida: una manera sufrida de ganar un sol.- § 3.3.1. En una publicación anterior (Blixen, 1992 b: 24-26, 32-33) nos hemos referido al tema del muerto fingido, en el cual un héroe cultural simula su muerte para atraer a un ave carroñera con el fin de apresarla y exigirle la entrega de cierto objeto o el cumplimiento de una prestación, en trueque de devolverle la libertad. El motivo figura conspicuamente

en la mitología sudamericana entre otros procedimientos para obtener el fuego, que en el tiempo originario era poseído por un dueño avaro, que lo aprovechaba en su propio beneficio y no concedía su uso libre a los demás.

Los relatos que se centran en este tema casi siempre se inician con una alusión a los inconvenientes que la falta de fuego causaba a los hombres del tiempo primordial. Esta carencia justifica la acción del héroe benefactor. Prácticamente en todos los ejemplos sudamericanos del tema los poseedores del fuego son los buitres (gallinazos, urubús). Para apoderarse del objeto codiciado el héroe suele tomar la forma de un venado o un tapir y se tiende en tierra, donde queda inmóvil como un cadáver. Por su potencia sobrenatural hace emanar de su cuerpo, que comienza a pudrirse, el olor característico que atrae a las aves carroñeras. Cuando llega para participar del prospectivo festín el urubú rey (*Sarcoramphus papa*), que es el amo o propietario del fuego, el supuesto cadáver, que ha soportado estoicamente los picotazos y desgarros de otros volátiles más tempraneros, apresaa al ave por una pata con un movimiento certero e inesperado, y no suelta a su cautivo sino contra la entrega del bien que pretende.

Los relatos tupíes.- § 3.3.2. Los grupos en los cuales este ardid es usado para conseguir el fuego son, principalmente, tupíes y guaraníes. Entre los primeros podemos citar a los tembés (Nimuendajú, 1915:289), teneteharas (Wagley y Galvão, 1961:137-38), shipayas (Nimuendajú, 1919-20:1015), yurunas (Villas Boas, 1972:206-207), kayabíes (Holanda Pereira, 1995:71), parintintines (Nimuendajú, 1948:(3):294) y, probablemente; tapirapés (Wagley, 1940:254; Baldus, 1970:352-53).

Textos guaraníes.- § 3.3.3. Entre los grupos guaraníes el hurto del fuego mantiene como rasgo característico la simulación de muerte del protagonista; pero, en este caso, el muerto fingido no usará su aňagaza para capturar al dueño de la materia ígnea y exigir que le transfiera su dominio sobre ella, sino para conseguir que lo arrojen sobre una hoguera o lo acerquen a ésta lo suficiente como para recoger un tizón encendido o para desparramar las brasas de modo que su ayudante, el sapo, pueda engullir una para llevarla a los hombres. Ejemplos de esto

brindan los guaraníes apapocuyas (Nimuendajú, 1914:396-97; Schaden, 1955:221), chiripaes (Baldus, 1936:755), guarayos (=guarashugwá) (Nordenskiöld, 1922:155; Snethlage, 1935:289*vide* Riester, 1972:412; Riester, 1972:413-15), mbiaes (Cadogan, 1959 (1960):64 ss), y pañ (Müller, 1989:47-49). Nimuendajú recogió una variante de esta historia entre botocudos (Schaden 1947: 266-67). No hemos podido consultar el artículo original de Nimuendajú[17]. Existen versiones más aberrantes que no es preciso traer aquí a colación (Blixen, 1992b:26).

Los que quieren el sol.- § 3.4.1. Pero en otros grupos indoamericanos el personaje que se finge muerto persigue un fin diferente: exigir la entrega del sol. En esos casos el introito del episodio a veces describe de modo más o menos sucinto los males que padecía la humanidad primitiva cuando en el mundo reinaba la oscuridad, que dificultaba o impedía la caza, la recolección y los cultivos. Esto es lo que ocurre entre los carayaes (Krause, 1911:345-46; Baldus, 1937:190-91; Aytai, 1979:7-12.), bacairíes (von den Steinen, 1894:375-76), camayuraes[18] y cashinauas (Abreu, 1914: 447-54).

§ 3.4.2. En estos episodios de muerte simulada se presentan ciertos detalles que los contraponen a los que buscan obtener el fuego. En los casos que ahora consideramos el dueño del sol intenta librarse de la obligación que le impone su captor mediante la entrega de otro ente u objeto sustitutivo; en vez del sol pretende dar un astro de inferior poder lumínico: la luna o una estrella. Pero estas ofertas no satisfacen al aprehensor, que insiste en reclamar el precio que, desde un principio, ha exigido para devolver la libertad al ave presa. Esos frustrados intentos del cautivo por saldar su obligación con prestaciones inidóneas, que el héroe cultural rechaza, importan un cambio en la estructura del relato y nos permiten inferir que ciertas narraciones aberrantes, que presentan una secuencia de ofrecimientos sustitutivos del pago de la obligación impuesta, están históricamente afiliadas al tema de la obtención del sol y *no del fuego*. Es lo que ocurre en un ejemplo cuyo origen quedaría desconocido si no fuera por esta comprobación. En un texto recogido por Nordenskiöld entre los chanés (Nordenskiöld, 1912:262-265) el dios-zorro, Aguará Tunpa, muere cuando le cae sobre el ojo una algarroba. Se trata, sin embargo, de una muerte ficticia. Vienen los

buitres a devorar su cadáver y envían a buscar a su jefe, el cóndor blanco, para que participe de la comilona como comensal preferente. El caracará (*Polyborus* sp.) advierte a los buitres que se trata de una engañifa para capturar al jefe; pero, como sucede en otras muchas variantes de este episodio, las demás aves no le hacen caso. Para asegurarse de la verdad, una mosca es introducida por el ano del controvertido cadáver y sale por una de sus narinas. De inmediato repite el viaje en sentido inverso, y recorrida con igual éxito la ruta de este tornaviaje, asegura que Aguará Tunpa está muerto. El caracará o carancho insiste en que no es así: ha visto pestañear al muerto. Esta experiencia, bien conocida en la mitología sudamericana, hace que el cóndor blanco - que en esta versión sustituye al urubú rey- abandone sus recelos y se pose sobre el cadáver para intervenir en el banquete. El resultado es que el aparente difunto lo apresa. Como en los casos en que se reclama *el sol* el buitre ofrece otras prestaciones alternativas por su libertad, prestaciones que revelan unas valoraciones propias de una economía en transición hacia una sociedad folk: una tropilla de caballos, campos, hijas casaderas y hasta una casa. Pero nada de esto tienta al héroe, que reclama *una pelota blanca* de goma para devolver al ave su libertad. Este objeto, muy apreciado como instrumento lúdico entre los indígenas chaqueños, ha sustituido en la historia al sol, de cuya esfericidad y claridad ostensiblemente participa.

El don del picapalos.- § 3.5. Entre los timbiras el sol también lleva un adorno cefálico de plumas rojas, pero con un origen distinto. También su característica principal -al menos, si estamos a los textos recopilados- no parece haber estado tan ligada a la luminosidad del astro como a su calor. Este penacho ya no está constituido por plumas de papagayo, sino de picapalos o pájaro carpintero. Según los relatos, que son muy uniformes sobre este punto, el incidente que proporciona al futuro sol su adorno cefálico se encuadra dentro de las aventuras terrenales de los compadres Pud y Pudlere[19]. Estos personajes, que al final de sus andanzas se transformarán respectivamente en Sol y Luna, son dos amigos que mantienen una relación particular de ayuda y antagonismo, que se manifiesta alternativamente en las ocasiones. Pud tiene más potencia que Pudlere, y frecuentemente le juega malas pasadas o bromas pesadas. Por su parte, Pudlere expresa un deseo envidioso de no ser

menos que su compadre, al cual quiere constantemente imitar. En una ocasión Pud observa la labor del pájaro carpintero, y admira su hermoso penacho de plumas rojas. Pide al picamaderos que se lo regale; y el pájaro, después de alguna vacilación, accede. Pero le advierte antes que sólo se lo dará si es capaz de sostenerlo con sus manos sin dejarlo caer al suelo; porque, si tal ocurriera, se produciría un incendio general al tomar fuego los pastos de la pradera, por el intenso calor que despiden los adornos. Pud confía en sostenerlo: cuando el ave le arroja el sombrero de pluma lo pasa rápidamente de una mano a otra hasta que se enfría y puede usarlo sobre su cabeza sin molestias. Cuando Pudlere ve el adorno que usa su amigo, inmediatamente codicia tener uno igual e insiste en que su compañero lo lleve al sitio donde lo ha conseguido, para pedir otro similar para él. Llegados al lugar, también el pájaro carpintero acepta dar a Pudlere un adorno semejante, aunque le reitera la condición de que lo sostenga entre las manos sin permitir que caiga a tierra. Pudlere no quiere ser menos que su compadre, y rechaza la oferta que le hace Pud de recibir el sombrero de plumas para entregárselo luego, apto para ser usado sin inconveniente. El resultado es que Pudlere no puede soportar, el calor del adorno que le abrasa las manos; lo deja caer al suelo, y se produce un pavoroso incendio que acaba con los animales de la región y con los árboles del entorno. Los compadres, para salvarse, se esconden en algún refugio adecuado, o se transforman en aves. Pero otras veces Pud debe resucitar de sus cenizas a su amigo incinerado. Aunque los textos que conocemos no dicen nada sobre el punto, después de la transformación de Pud en sol y de Pudlere en luna debe concluirse que el astro retiene el adorno cefálico que obtuvo en sus andanzas en la tierra, y que el color rojo del copete del picapalos es el que mantiene en su adorno astral de plumas. El esquema de este episodio figura en las narraciones de los ramcocamecras (Nimuendajú, 1946:243-244; Crocker, en Wilbert y Simoneau, 1984:22-24), krahoes (Schultz, 1950), apanyecras (Pompeu Sobrinho, 1957 (1959):64-65) y apinayés (Oliveira, 1930:82-86; Nimuendajú, en Wilbert y Simoneau, 1978:51 ss), y seguramente ha de extenderse a otros grupos timbiras de los cuales no hemos podido consultar textos. Los umutinas o barbados han hecho una interesante modificación de este tema en la cual el adorno cefálico quemante es sustituido por una olla de agua *hirviente*. Que este contenido líquido produzca efectiva-

mente un *incendio general*, como ocurre en el texto (Schultz, 1961-62:230-31) es clara prueba de la inadecuación de la transformación que ha sufrido el motivo del mito.

Notas

- [1] Aparentemente esta especificación se justifica porque aún no existía el sol.
- [2] Los primeros antepasados de los baríes, esto es, los *saimadoyi*, salieron de las pifias que comenzaron a crecer en el mundo en formación. Esa primera comunidad de *saimadoyi* estaba formada por Sebaseba, Atubairéré, Añandou, Chibaig y otros.
- [3] *Psarocolius* sp.
- [4] Los machiguengas admiten otras fuentes de luz; cf. *supra* (§ 2.3.1). También afirman que hay otros soles: uno más alto; otro en el mundo subterráneo; cf. *infra*.
- [5] *Cacicus* sp.
- [6] *Bidiimis* sp.
- [7] von den Steinen planteó a su informante cómo podía ser que el sol estuviera constituido por plumas puesto que el sol es caliente y las plumas no. El hombre no contestó por un rato; al fin dijo que quizás por magia habría entrado fuego en el sol, y antes no habría.
- [8] El término *cocar* ha sido usado para designar adornos cefálicos de formas y ubicación variadas; por eso se puede aceptar la definición de Berta Ribeiro (1957:76): «Nombre genérico para cualquier adorno de cabeza confeccionado con plumas». Aquí tal vez se refiere a una corona o una diadema.
- [9] Es la *Aningn anhinga*. Según la superstición paresí, cuando se oye cantar a esta ave, significa que llegará alguna noticia de un lugar alejado.
- [10] Se entiende: lejos, en el horizonte occidental.
- [11] En otro texto rikbaktsa publicado por Holanda Pereira (1994:183-185) se asocian el resplandor y la forma de la faz limar con el tipo de adorno cefálico que se pone Luna. El texto narra el episodio del incesto del futuro hombre-luna, relación trasladada en esta variante a la del yerno con su suegra. Cuando el yerno se ve descubierto huye de la aldea ascendiendo al cielo con ayuda de medios mágicos: se puso ‘remédio-do-mato-da-lua’ en el cuerpo y empezó a subir lentamente,... ajustó en la cabeza un cocar de plumas sacadas del pecho del gavilán real y, en el cuello, un collar de dientes de mono. Subió por vergüenza; se puso de cabeza abajo, como un murciélago, y se volvió Luna. Cuando el yerno se pone el collar de dientes de mono va a ser luna nueva y cuarto creciente; si se pone el cocar de plumas del pecho del gavilán real en la cabeza, va a ser luna llena.

- [12] El texto habla como si el cuerpo del héroe difunto se hubiera regenerado.
- [13] Nombre común de diversos crácidos, entre ellos los del gén. *Penelope*.
- [14] Uakurampu, cuñado del anterior.
- [15] A estos enseres y atavíos se agrega, en demostración patente de las aculturaciones que han incorporado los tunebos, una carta (!) en que se dice al sol que alumbre a todos y que nunca deje de hacerlo. El texto termina con el presagio de un fin catastrófico. El sol esperará que los tunebos se acaben y entonces regresará con su madre, la Oscuridad, en cuyo seno volverá a penetrar y la tierra quedará sumida en tinieblas permanentes.
- [16] Probablemente también estemos ante una transformación análoga del adorno cefálico solar en el siguiente ejemplo guajiro. El grupo, con muchas aculturaciones, ha trocado hace tiempo su vestimenta por las criollas, pero conserva en una historia lo que parece ser un elemento residual del adorno plumario resplandeciente del sol amazónico. Llega el sol a visitar a una muchacha soltera, que ha quedado sola. Tiene intenciones de hacerla su mujer. Viene como paisano, a caballo, con sus adornos y su sombrero. Este brilla tanto, que la sirvienta de la muchacha no se le puede acercar por la luminosidad del objeto. El sol viene vestido como hombre de campo rico, pero sin calor, como a la hora de ponerse en el horizonte. El sombrero brilla tanto como el sol que se ve en lo alto. La muchacha decide irse con él. Puede colegirse que, aunque el sombrero haya cambiado sus plumas por materiales propios del vestuario rural, retiene la condición luminosa atribuida al antiguo cocar amazónico. Cf. Perrin, 1979:148 ss.
- [17] Publicado en el *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol.2, (1) 111-12.1946.
- [18] Villas Boas, 1972:84 ss.; Münzel, 1973:71 ss. El episodio, en la narración de Münzel, tiene ribetes de humor camayurá. Cuando Kwat, el gemelo mayor, que se ha convertido en tapir putrefacto para intentar la captura del dueño del sol, pregunta quién se ofrece para ir a buscar al urubú-rey, ninguna ave se presta a la tarea, y sólo se presenta un voluntario: *meiru*, la mosca. La mosca vuela a la aldea de los buitres y es reconocida al punto como mensajera. Pero pronto revela sus limitaciones para la tarea. Cuando el jefe le pregunta a qué ha venido, se limita a repetir 'tsss, tsss, tsss'. Una serie de pájaros trata, sucesivamente, de interpretar el mensaje, pero sin resultado. Hasta que el *xexeu* negro (*Cacicus cela*) consigue una clara y exacta traducción: *bei ihm zu Hause gibt es viele Venuesendes*; esto es: «(dice que) en su casa hay muchos cuerpos podridos.» La mosca, además, dando pruebas de su condición previsor, muestra unos gusanitos o larvas que ha traído para abrirles el apetito. De este modo logra que la comitiva de las aves carroñeras descienda, al día siguiente, al suelo terrestre.
- [19] U otros nombres que corresponden a éstos en los diferentes dialectos timbiras.

El sol encanastado y otras exclusividades lumínicas

§ 4.1.1. En buena parte de Sud América, con una difusión claramente septentrional[1] aparece la idea del sol o la luz encerrados en un recipiente[2] Los ejemplos son menos numerosos que los que se refieren a la oscuridad o a la noche[3] pero ambas concepciones míticas, si bien no se superponen, ocupan áreas en parte coincidentes, aunque la extensión del motivo de la noche encerrada originariamente en un receptáculo sea mayor (*véase mapa*). El motivo del encerramiento del sol en un continente tiene una dispersión universal, pero la frecuencia de su aparición es muy variable. En unos casos se trata de un acto de apoderamiento de un ente ya preexistente; esto es, el sol es capturado y encerrado por quien de él se apodera. En otros, aparece como ser poseído *ab initio* por un dueño que normalmente muestra condición avara y no quiere repartir con otros los beneficios de la luz. En todos los casos, la situación de clausura en que se encuentra el sol significa que el mundo circundante está en la oscuridad, con las consecuencias que ello produce para quienes viven en tal medio tenebroso.

Teóricamente al menos, la concepción de un sol poseído desde el principio del tiempo por un ser egoísta que lo guarda o lo usa en su provecho es incompatible con los orígenes que al sol atribuyen otros mitos, especialmente con el catasterismo que lo conduce a la morada celeste en el mito de los héroes gemelos. Esto es obvio, porque en ese mito el futuro Sol y su hermano Luna cumplen en tierra diversas hazañas y ejecutan hechos de carácter tesmofórico y demiúrgico que fundamentan la instauración de costumbres e instituciones o de modificaciones del mundo real. A pesar de esa incompatibilidad lógica, no es de extrañar la existencia de soluciones míticas encontradas en un mismo grupo, no sólo porque ello puede ser resultado de la adopción de concepciones foráneas admitidas sin exámenes críticos, sino porque tales controles de incompatibilidad normalmente no se dan en la conciencia mítica.

§ 4.1.2. La idea de un sol recluso en receptáculo debe ser diferenciada de la de un sol atado o ligado por lazos o retenes que le impidan trasladarse a otro sitio, aunque en la práctica el resultado pueda ser a veces

similar. El motivo del sol ligado por cuerdas o lazos parece estar ausente en Sud América, aunque presente en América del Norte y en Oceanía en el conocido mito de Maui, cuando este héroe cultural lo captura y lo ata para obligarlo a reducir la rapidez de su marcha, que originaba un día demasiado breve para la realización de las tareas necesarias para la vida[4] En cambio, en Sud América, se dan ocasionalmente otros procedimientos destinados a enlentecer o retardar -pero no impedir- los desplazamientos del sol.

§ 4.2.1. Los relatos míticos acerca del sol encerrado en recipiente difieren considerablemente en sus detalles, lo que robustece la conclusión de que sean en general creaciones independientes. Una historia iranche (Holanda Pereira, 1985:43) dice que el tatú[5] tenía el día metido en una calabaza colgada de la cumbre de su choza. No lo dejaba salir de ella para poder cazar de noche, por sus hábitos prevalentemente nocturnos. La mujer del tatú pidió al gualacate[6] que rompiera la calabaza para que la gente tuviera día para trabajar. Así lo hizo el gualacate; quebró la calabaza, salió el día y lo escondieron en un agujero. Como todo el medio ambiente quedó claro, cuando regresó el marido-tatú se dio cuenta de lo sucedido y quiso saber quién había roto la calabaza. Buscó; pero cuando llegó al hoyo donde el día estaba escondido le dijeron que allí había avispas, y desistió de revisar el sitio. (!) Se cansó, porque estaba acostumbrado a ambular de noche y estaba amaneciendo. Se fue, pues, a dormir. Salió el día, y desde entonces se produjo la sucesión de días y noches en lugar de la oscuridad permanente[7]. El texto recogido por De Moura (De Moura 1960:47) es diferente, pero coincide esencialmente en el tema. En el principio los iranches vivían dentro de la gran roca. Los animales, en cambio, estaban fuera de ella, en el mundo exterior. Un hombre se transformó en tatú y salió de la roca. No había sol, pero el hombre estaba acostumbrado a esa situación. El tatú (=hombre-tatú) hizo una vasija y la colgó en lo alto. Dos armadillos más pequeños rompieron la cuerda que la sostenía; se quebró la vasija. Apareció una niebla y el mundo se oscureció. Los armadillos huyeron y después negaron al tatú grande haber sido los culpables de la rotura. Con trozos de la vasija el tatú hizo una olla más pequeña y volvió a colgarla. Llegó la madrugada; luego la noche; volvió el día y quedó establecida la sucesión de días y noches.

Parece evidente que el informante ha padecido una confusión, pues, por una parte se dice que la rotura de la vasija va seguida de oscuridad, pero, al mismo tiempo, se ha insistido en que antes ‘no había sol’, lo que lleva a concluir que el sol, que después alterna periódicamente con la noche, estaba contenido en la vasija.

§ 4.2.2. Los guáraos tienen una historia diferente pero que utiliza el mismo motivo de sol encerrado (Wilbert, 1964:65-67). Según el mito, antes no había sol «y la gente de ese entonces siempre estaba buscando un medio para tener el sol». Como siempre estaba oscuro, los indios no podían ir a buscar la comida. En esas circunstancias el padre de unas muchachas oyó hablar de un mozo que era dueño del sol, y le envió a una de sus hijas para que se lo pidiera; se entiende, a cambio de los servicios personales que el mozo le exigiera. Le advirtió que tuviera cuidado en las bifurcaciones de caminos: debía tomar el correcto, que la conduciría a la morada del mozo. La primera hija se equivocó; tomó el camino errado y un demonio la forzó y no le dio nada[8]. El padre envió a la otra hija. Esta era virgen. El dueño del sol la poseyó y le entregó el sol en retribución. El padre de la muchacha recibió de ella el bien y lo colgó del techo. Rompió la cubierta y todo el mundo quedó iluminado.

§ 4.2.3. Lovén (Lovén, 1935:566) cita un mito recogido por el viajero Otto Thulin en 1911, que le fue referido por un informante arecuna y según el cual al norte del Roraima hay un monte llamado Weiatsipu[9] ‘el capturador del sol’. El cerro debe su nombre a que cierta vez en que el sol ambulaba por el lugar fue atacado y capturado por un grupo de gente que lo ató y le puso encima un gran recipiente u olla, que fue nada menos que la susodicha montaña. Más tarde alguien rompió el recipiente y el Sol pudo liberarse.

§ 4.2.4. De Goeje (De Goeje, 1943:108) menciona unos relatos míticos a los que no hemos tenido acceso directo. Un texto de van Coll (van Coll, 1903:519 (*fide* De Goeje, *loco cit.*)) está claramente relacionado con la anterior historia guarauna. En tiempos en que Sol y Luna eran todavía humanos, guardaban la luz escondida dentro de una canasta tapada. El sol iba a casarse (*sic*) con ‘una india’, pero estaba tan alto que no podía bajar a tierra. Por consiguiente la novia tuvo que subir. La

muchacha preguntó al Sol: ¿Dónde está tu caja?[10] Sol contestó y señaló el sitio del objeto que motivaba el interés de la mujer. Pero le dijo que antes tenía que hacerse su *toilette*, y después le daría la caja. Pero apenas se dio vuelta, la mujer abrió el recipiente y la luz apareció con todo su brillo. Asimismo De Goeje resume brevemente un relato arauaco recogido por Penard (Penard y Penard, 1906 (ó 1908-09):7 (*fide* De Goeje, *loco cit.*)) según el cual antes los indios tenían una canasta llena de luz diurna de la cual sacaban lo que precisaban para ver. Si alguien iba de caza, llenaba una cajita con luz y alumbraba en la dirección deseada. Pero una vez unos niños, jugando, levantaron la tapa de esa gran canasta y la luz se derramó y ya nunca más pudieron introducirla de nuevo en el recipiente. Por otra parte, en un texto chamí publicado por Reichel- Dolmatoff (Reichel-Dolmatoff, 1953:161) se habla de un muchacho que capturó en cierta ocasión al Sol, atrayéndolo con un cebo de maíz caliente, para lo cual aprovechó evidentemente la desmesurada glotonería atribuida al Sol en la mitología sudamericana. Después de muchos ruegos, el hombre lo soltó.

§ 4.2.5. Entre los yabaranas recogió Wilbert (Wilbert, 1958:59-61)[11] un relato mítico acerca de un sol recluido que contiene varios rasgos originales. El texto de Wilbert dice que el *pájaro sol*[12] había sido capturado por la primera pareja humana, si es que tal designación puede aplicarse con propiedad a estos seres, que sólo poseían la parte superior del cuerpo, que terminaba en el bajo vientre. No tenían partes sexuales ni extremidades inferiores. Comían por la boca y eliminaban lo ingerido a la altura de la tráquea (!) ‘cerca de la manzana de Adán’, acota el anatomista-informante; por lo que puede colegirse que las comidas no debían resultarles de gran provecho. El pájaro- sol apresado quedó encerrado en una cesta; y ‘en todo ese tiempo el sol se mantenía fijo y brillante (*sic*) en su perpetuo cénit, sin día ni noche’. Semejante descripción resulta imposible, pues si el sol brillaba en el cénit sin moverse de allí, es obvio que no había noche en semejante escenario, pero sí día. A su vez el demiurgo Mayowoca[13] quería conseguir el pájaro-sol, que, en varios pasajes del relato es identificado lisa y llanamente con el sol. No obstante ello, su poseedor, el hombre incompleto, no lo quería dar. Al fin aceptó hacerlo, a trueque de que Mayowoca completara su cuerpo y el de su mujer con las partes fal-

tantes, correspondientes a la mitad inferior. Mayowoca los amasó, les alargó las piernas y se entiende que les hizo sus partes sexuales, pues los dejó en condiciones de tener descendencia. El medio hombre le entregó por consiguiente el sol, pero con advertencia de nunca abrir la cesta; pues, si tal cosa hiciera, el sol huiría y no podría encontrarlo de nuevo. No obstante eso, poco tiempo después, mientras Mayowoca estaba encaramado en un árbol recogiendo frutos, Ochi, el hermano travieso del demiurgo, picado por la curiosidad, levantó la tapa de la cesta, y en el mismo momento el pájaro-sol huyó volando. Instantáneamente se produjo una oscuridad total, acompañada de fenómenos diluviales: lluvias torrenciales durante muchos días, que cubrieron la tierra con las aguas. Para salvarse Ochi se refugió en un cerro alto y Mayowoca se transformó en murciélago. Largo tiempo después -lo que importaría, por consiguiente, un dilatado lapso de oscuridad- Mayowoca envía al pájaro conoto a buscar el sol. El conoto lo encuentra 'en el límite de la tierra'; lo coge con una masa algodónada de nubes para no quemarse, y lo echa sobre nuestro suelo, donde un mono blanco lo repone en su canasta. Desde entonces vuelve a brillar[14], y de algún modo no especificado se produce la alternancia de días y noches. El episodio, de todas maneras, produce la separación de los hermanos Mayowoca y Ochi: el primero marcha hacia el oeste y el segundo al oriente.

§ 4.2.6. Los tuparíes g(Caspar, 1975:192-93)[15] narran un mito que es explicativo no sólo del origen y la presencia cotidiana de la luz diurna en nuestro mundo, sino de la actividad de dormir. Según el relato, en el mundo primitivo estaba siempre oscuro. Por eso los primeros seres potentes o brujos (*Urzauber*) debían cazar en las tinieblas. Entonces los hombres enviaron emisarios a Erapté, que moraba muy lejos, al noreste, y era el señor del día y de la dormición. Erapté accedió al pedido y envió tres portadores de luz (*Lichtträger*) para que llevaran este bien a los hombres. Dos hombres y una mujer fueron los encargados de esta tarea. Sortearon en el camino el ataque de dos grandes jaguares; pero uno de los hombres pereció y fue devorado. Cuando en nuestro mundo amanece -según otra versión- significa que los emisarios de Erapté, bajo forma de moscardones, traen a los humanos la luz. Cuando oscurece, significa que vuelan de regreso a donde está su

dueño. A Erapté deben los humanos la dormición y el sueño, porque antes, aunque estaba oscuro, los hombres no dormían. Aparte de otros puntos no aclarados en el texto, es digna de observarse una diferencia relevante entre este dueño de la luz diurna y otros antes aludidos en los relatos míticos ya examinados: este amo o señor de la luz no abandona la posesión de la luminaria, sino que la conserva y la cede temporarily durante el día a los hombres. En lo cual muestra un rasgo concordante con el de las teofanías solares de muchos otros pueblos, incluso de las mitologías clásicas.

§ 4.2.7. Ya hemos hecho notar que aunque el sol sea en los mitos la fuente fundamental de la luz, conjuntamente con la luna, aunque en mucho menor grado, existen algunas excepciones a esa norma general. El P. Pedro Simón en sus *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*[16] dice, hablando de las ideas de los chibchas bogotanos, que creían que antes de que hubiera nada en este mundo la luz estaba encerrada en una *cosa grande* llamada *chiminigagua*[17], de donde después salió y empezó a amanecer y a mostrar la luz que en sí tenía; y creó como primera cosa unas aves negras, grandes, que mandó a todas partes para que echaran aliento por sus picos. A medida que lo hacían, el mundo iba quedando claro y resplandeciente. Se trata pues de una luz cuyo origen también está en un recipiente - la susodicha *chiminigagua*- de donde, aparentemente, pasa a las aves negras de cuyos picos brota como aliento luminoso que se difunde y genera claridad.

§ 4.2.8. Esta información clásica puede relacionarse, al menos temáticamente, con un mito shucurú[18] recogido por Hohenthal (Hohenthal, 1954:158). Según este relato, hubo un tiempo en que no había sol. La chuña[19] lo tenía en su poder, pero lo guardaba dentro de su pico y usaba la luz que emitía para buscar su propio alimento. ¡Era, pues, una especie de linterna bucal! Algunos hombres intentaron libertar al sol. Siguieron el rastro de su luz hasta que la chuña cerró el pico. Pusieron trampas para cazar al ave. La acosaron y la hicieron huir hacia uno de los armadijos. Después la obligaron a soltar su presa. Hohenthal expresa que los fulnió narran un mito ‘esencialmente idéntico pero con más detalles’.

Notas

[1] El grupo más meridional en que hemos comprobado la presencia del motivo es el iranche, etnia de lengua arauaca de la cuenca del Sangue, afluente del alto Tapajoz.

[2] Ciertamente no es lo mismo el enclaustramiento del sol, con una apariencia innegablemente material, que la de la luz, si ésta no es atribuida en el texto a una fuente luminosa como el susodicho cuerpo celeste. No obstante ello, las dos ideas están próximas en la práctica y la convertibilidad de una en otra parece no sólo posible, sino razonablemente fácil.

[3] Esto puede parecer extraño para nuestra experiencia occidental, puesto que estamos acostumbrados a comprobar, como un hecho de observación natural, que un foco luminoso encerrado en un continente cualquiera difunde luz a su alrededor al abrir el receptáculo o al quitarlo de él. Y, por el contrario, la apertura de una caja, olla u otro receptáculo presuntamente oscuro no origina la difusión de su oscuridad en el ambiente claro circundante.

[4] En ciertas islas, la rapidez del desplazamiento no daba tiempo para preparar la comida: Nueva Zelandia (Wohlers, 1874:13; White, 1887:(2):99-100), Tuamotu (Stimson, 1934:8-12; 1937:25- 28); en otras, no permitía que se secaran las ropas de tapa, es decir, género de corteza: Marquesas (Handy, 1930: 103). En otros casos y en distintas islas, no alcanzaba el tiempo para terminar otras ocupaciones.

[5] *Dasypus novemcinctus*.

[6] *Euphractus sexcinctus*.

[7] La incongruencia del cuento es patente. El 'día' (¿sol?) es encerrado en un agujero; no obstante ello, se ha difundido la luz en el entorno y, al mismo tiempo, el susodicho día -aquí obviamente 'el sol'- amanece por el horizonte. Sin duda los detalles contradictorios desafían soluciones basadas en una lógica racionalista.

[8] En la versión de Roth (1915:266-67) la primera hija llega a destino, pero el dueño del sol la rechaza al comprobar que no es virgen.

[9] En arecuna, según la fuente, *wei* = sol y *asipo* = coger, capturar.

[10] La pregunta indica que estamos ante una variante del mismo tema recogido por Roth y Wilbert (§ 4.2.2) y que el P. van Coll ha omitido o suavizado los por menores sexuales de la relación, que le habrán parecido demasiado escabrosos; operación que indudablemente también ha hecho en otros relatos míticos que ha publicado.

[11] Los yabaranas son un grupo perteneciente a la familia lingüística caribe, que residen en las riberas del Manapiare, afluente principal del Ventuari, Guayana venezolana.

[12] El texto no aclara, más allá de las naturales inferencias que pueden deducirse

de esa designación, qué debe entenderse por tal ente, y suponemos que tal nombre aluda ya sea a una real naturaleza ornitomorfa atribuida al astro, ya a una asunción transitoria de tal apariencia.

[13] Mayowoca es el principal héroe cultural y transformador de los yabaranas.

[14] Como puede advertirse, y a diferencia de lo que sucede en otros casos, parece aquí que la posesión del sol en la canasta asegura la claridad en el mundo, mientras que la huida y desaparición del pájaro-astro, que se oculta o se traslada al confín de la tierra, significan para el mundo indígena la oscuridad. Cabe suponer que se entiende que aquí el sol es guardado transitoriamente durante el tiempo nocturno y liberado durante el diurno, en cuyo lapso alumbró nuestro mundo; encierros y sueltas que serían tarea del sobrenatural que las dispone; todo lo cual, sin embargo, no aparece explícito en el texto.

[15] Los tuparí residen en la Rondonia, en zona regada por los afluentes de la margen derecha del Guaporé.

[16] *Fide* Lehmann-Nitsche, 1919:196-97. Interesante la nota (1) de este ilustre americanista, que muestra su preocupación por determinar la lectura del pasaje, a saber: si debe leerse 'cosa' o 'casa', lo que parece debe resolverse en el primer sentido.

[17] Notable rasgo es la importancia del nombre para caracterizar algo de lo cual se sabe tan poco.

[18] Los shucurú son un grupo de filiación no determinada, de cuya cultura originaria no se sabe casi nada. Sus restos están en Pernambuco.

[19] *Cariama cristata*.

Antropografía de sol y luna

Concepción antropomórfica de los astros mayores.- § 5.1. La concepción antropomórfica de Sol y Luna se manifiesta en la atribución de caracteres humanizados a ambos astros, tanto en lo que atañe a su estructura física como a su comportamiento y a las expresiones espirituales, traducidas en deseos, intenciones y sentimientos que el mito les atribuye. Esto no puede extrañar si se parte de la comprobación de que, según los mitos más extendidos en Sud América, los dos astros han tenido una vida terrena previa como criaturas específicamente humanas. Así pues, aun en su posterior función sidérea, que evidentemente significa un ser-de-otro-modo, no es inexplicable que conserven aspectos esenciales de su anterior naturaleza antrópica, aunque modi-

ficada. Ahora no son humanos comunes. Sus poderes son incomparablemente mayores. Su vida no está sujeta a los plazos breves que, por experiencia, cabe asignar a los hombres corrientes. Su aspecto visible es distinto y tienen rasgos que los alejan de los demás humanos, como la naturaleza calurosa de Sol y fría de Luna, a las cuales aluden muchas historias. Pero como se comprueba y se verá aún en el transcurso de este escrito, el pensamiento, las relaciones familiares y sociales que el mito les asigna y muchos gustos, actitudes y reacciones que el pensamiento primitivo atribuye a los dos astros caben perfectamente en los padrones de la actividad humana.

Sexo de Sol y Luna.- § 5.2 Entre estos caracteres propios de una condición que los hombres comparten con los demás vertebrados es obvio que uno de los primordiales es el sexo, pues la conducta de ambos entes celestes está ligada a él; más todavía en sociedades en que la diferenciación de las tareas de ambos sexos está sensiblemente más marcada que en nuestra civilización actual. En una monografía anterior (Blixen, 1992a) nos ocupamos incidentalmente del tema, y pasamos revista a las soluciones que han adoptado sobre el particular buen número de grupos indígenas sudamericanos. No es necesario insistir aquí sobre esto; baste remitirnos a los pasajes citados y recordar que, en la mayoría de las etnias de América cisandina, Sol y Luna son hermanos o compañeros varones. Pero como lo señalaba ya Ehrenreich a principios de siglo (Ehrenreich, 1905:36), la concepción de Sol y Luna como marido y mujer respectivamente era dominante entre los pueblos andinos. Lehmann-Nitsche (Lehmann-Nitsche, 1918:54) precisó más aún la extensión de esta idea, señalando que esa vinculación era la prevaliente en el ‘espinazo andino’, con algunas ramificaciones que la extienden algo más al este, e incluso hasta el extremo meridional de Sud América. Tal era, por otra parte, la concepción común del incanato (Gomara, López de, 1954:(1):210; Cobo, 1964:(2):157; Molina, 1947:80,98; Anónimo, Relación... 1950:136 /Atribuida al P. Blas Valera/.). Otra excepción clara a la norma general es la de la mayoría de los grupos guaicurúes, entre los cuales también Sol y Luna constituyen una pareja de distintos sexos; pero entre ellos Luna es un ser masculino y Sol, femenino.

Voracidad.- § 5.3. Las historias, con gran frecuencia, atribuyen al sol la condición de voraz y glotón. El sol es muy ‘tragón’, conforme dice un texto de los matacos de la Puntana (Salta) (Mashnshnek, 1976:23). En otro relato de los matacos costaneros de Puerto García recogido por Califano (Califano, 1974:48) se describe a Ijwala, el sol, como hombre de cuerpo muy grande, barrigón, carigordo y de voracidad insaciable. Para satisfacerla ha dejado que su hija se casara con el pájaro carpintero, gran cazador y recolector de miel. En un relato nivacleño (Chase Sardi, 1983:51-52) también se dice del sol -cuando aún estaba en tierra- que «ese paisano era muy famoso por glotón. Nunca le alcanzaba toda la carne que le traían». En una narración andoque (Landa-buru y Pineda, 1984:180-81) el sol es igualmente descrito con la misma característica de comilón. Un texto piro (*infra*, § 7.6.1) insiste sobre la voracidad del sol, para quien los remeros que conducen diariamente su canoa deben preparar ingentes cantidades de comida. A esta condición de voraz puede agregarse la de gran bebedor, pues entre los chamacocos algún texto nos dice que quiere tomarse toda el agua de la tierra (Balduz, 1931:539) y para contrarrestar ese daño los *os-ásero*, que ciertos textos presentan como sobrenaturales que controlan la lluvia, abren sus cuerpos y nos dan agua.

Antropofagia de Sol.- § 5.4.1. Pero a menudo encontramos que la condición voraz del sol se convierte en el mito en verdadero canibalismo. El sol es antropófago (de Wavrin, 1932:144). En un texto recogido por Chaves entre los kágabas (Chaves Ch., 1947:497-98) se nos dice que el sol manda las enfermedades; los indios mueren y el sol se los come. Su canibalismo -que entre los sikuanis comparte con su mujer, la luna (Maltoni, pp.25-28; Ortiz, pp.30-31, 36-37, 37-38; Queixalós, pp.32-35, en Wilbert y Simoneau, 1992) lo lleva a devorar a sus propios sobrinos, hijos de su hermana, a los que conduce a la selva, aparentemente para buscar leña, pero en realidad para matarlos y comérselos. Por eso tanto él como su cónyuge antropófaga han debido abandonar el mundo terrestre, para sustraerse a la venganza del grupo por sus crímenes.

§ 5.4.2. La condición antropófaga del sol se manifiesta especialmente en su identificación con la persona del suegro maligno en una historia que, en ciertas regiones de América, tiene indudablemente raíz folkló-

rica europea, pero que se ha difundido también entre los grupos aborígenes. El relato, sin embargo, tiene en Sud América versiones en las cuales no es claro el origen europeo de la narración; sea porque los elementos europeos se hayan asimilado y transformado tan profundamente como para que no podamos afirmar sin más su procedencia postcolombina, sea porque esas versiones tengan verdaderamente origen indígena y dispersión anterior a los contactos con Occidente. En cualquiera de ambos casos la identificación del sol con este personaje, que entrega a su hija en matrimonio a sucesivos yernos o pretendientes, a los que manda realizar tareas peligrosas o imposibles para procurar su muerte y poder entonces devorarlos, es una prueba de que, en muchas etnias, el personaje amerindio 'sol' encajaba suficientemente bien en el estereotipo del cuento como para asumir ese papel. El sol, pues, encarna el personaje del 'suegro caníbal' en buen número de relatos; aunque debe señalarse que no siempre se explícita en ellos la intención antropofágica del sol. En estos casos podemos suponer que esto ocurra unas veces por estar sobreentendida, y otras porque el yerno frustra los intentos que hace el suegro para acabar con él.

El sol aparece en el papel de suegro maligno, homicida de sus yernos a los cuales devora cuando no cazan lo suficiente para saciar su hambre, en relatos de los nivaclés (Nivaclés o chulupíes: Mas-hnshnek, 1975b:153; Chase Sardi, 1983:43 ss.), tobas (Palavecino, 1971, 186-87), maticos (Fock, en Wilbert y Simoneau, 1982:136-39), tehuelches meridionales (Bórmida y Siffredi, 1971:211 ss., 222, 223), carayaes (Baldus, 1937:226 ss; 1951-52:213; de Brito Machado, 1947:43-45; Donahue y Donahue, 1979:5) y andoques (Pineda Camacho, 1975:450-53), entre otros.

Antropofagia de Luna.- § 5.5.1. También Luna es descrito a veces como caníbal, pero con menor frecuencia que Sol. La historia más conocida tiene una versión campá (Weiss, 1975:268) y otra machiguenga (García, 1939:230-232) que, en lo fundamental, son bastante similares. La narración machiguenga cuenta que, en otro tiempo, llegó un desconocido y entró a la chocita de resguardo de una jovencita que tenía su primera menstruación. El visitante era Kashiri, la luna. Tuvo relaciones sexuales con ella y le enseñó a comer alimentos vegetales que le trajo, pues anteriormente los indígenas se alimentaban de tierra o de nidos

de termitas. La chica quedó embarazada, pero dio a luz un hijo que nació con una temperatura tan elevada, que abrasó las entrañas de su progenitora, que murió en el parto. Este hijo fue el Sol. La madre de la moza se enfureció con Luna, a quien atribuyó la responsabilidad por la muerte de su hija. Luna quiso calmarla, prometiéndole que resucitaría a la muchacha, pero la suegra le dijo que se la comiera, puesto que la había hecho morir por sus malas artes. Luna, sin embargo, resucitó muy pronto a su mujer, pero ella no quiso regresar al mundo de los vivos, pues había descendido al Gamáironi, el mundo inferior o de los difuntos, y le había gustado más. Su espíritu retornó, pues, al inframundo, y sólo quedó el cadáver. Enojado por las palabras de la suegra, Kashiri asó el cuerpo de su mujer y lo devoró. Desde entonces se volvió antropófago, y consume cuantos cadáveres consigue[1]. Los machiguengas culpan a la suegra de las consecuencias de su iracundia y falta de fe en los poderes de Luna: si no hubiera sido por ella los muertos resucitarían y Luna no se hubiera vuelto caníbal.

§ 5.5.2. De otra historia campa proviene nuevo ejemplo de la antropofagia de Luna (Weiss, 1975:358-69). Un individuo -que más tarde se transfigurará en Luna- pide a su hermana que le preste a sus hijos para que lo ayuden en sus tareas en la selva por unos días. Allí los envía a cazar pájaros, mientras él asa mandioca; pues en realidad pretende realizar un banquete canibálico en el cual se comerá a sus sobrinos, con el acompañamiento que prepara. Cuando los chicos regresan, los mata y se los come. Después vuelve a la aldea; dice a su hermana que los muchachos se han extraviado y le pide otros hijos para buscar a los perdidos. La madre, aunque afligida y angustiada, accede sin embargo al requerimiento. Ocurre naturalmente lo mismo. En algún momento posterior son hallados los huesos de los niños asesinados y devorados por el caníbal. Para evitar la venganza, el criminal huye al cielo, donde se transforma en Luna. También Luna es descrito como antropófago en un relato sanemá (Wilbert, 1966:231-232; Colchester, 1981:72-74), en el cual Sol actúa frente a Luna como defensor de un hombre perseguido y en otras narraciones del mismo grupo (Colchester, 1981:50) o de otros de la misma macro-etnia yanomama, como los aharaibus[2].

Lubricidad.- § 5.6.1. Al sol se le atribuyen frecuentemente dos o más mujeres y varias concubinas. Pero la nota de sobrenatural lujurioso y

sensual corresponde mucho más claramente a Luna, como lo demuestra en primer término la amplia dispersión del mito que ve en este personaje a un mozo que, en la oscuridad de la noche del tiempo primordial, cometía incesto con su hermana sin que ella conociera su identidad. Al verse descubierto, gracias a las manchas perdurables que la hermana le hizo en el rostro para poder identificarlo, el estuprador nocturno emigró al cielo, donde se transformó en luna (§§ 2.7.1-2.7.5).

§ 5.6.2. Otros hechos atribuidos a Luna apuntan también en la misma dirección, pues lo presentan como un sobrenatural de lubricidad exacerbada[3], habitual amante nocturno de las mujeres, a las que provoca sus menstruaciones[4], y poseedor, además, de un miembro viril de tamaño desproporcionado, con el cual causa en ocasiones la muerte de sus esposas o de sus concubinas ocasionales (Nordenskiöld, 1924:153; Caspar, 1953:168-71). Este falo descomunal, que recuerda al atribuido al opó de mosetenes y chimanes y de otros sobrenaturales teratológicos[5], le permite a veces practicar el coito a grandes distancias.

Notas

[1] Cf. otras variantes de esta historia machiguenga en Pereira, 1942:240 ss., y Baer, 1984:423-25.

[2] Knobloch, s/f (1967):148-49. Véase asimismo lo que expresa Barandiarán sobre el canibalismo en las almas difuntas que atribuyen los yanomamos a la luna (Barandiarán, 1967:34).

[3] Sanapanaes (Cordeu, 1973:227); matacos (Pérez Diez, 1974:113; Fock, en Wilbert y Simoneau, 1982:81-84); sionas (tucanos del Putumayo: Chaves, en Niño, 1978:84-86).

[4] Matacos (Métraux, 1939:13,97; Pérez Diez, 1974:114; Mashnshnek, 1976:23); nivaclés (Chase Sardi, 1983:50); guarayos (Riester, 1972:422); ñanaguas = tapietés (González, 1968:295); onas (Bridges, 1952:443-44). A veces se dan otras explicaciones diferentes, pero que también ligan el origen de la menstruación con la luna: chimanes, (Hissink y Hahn, 1989:62-63).

[5] Matacos del Pilcomayo (Mashnshnek, 1973:117,148-49; Pérez Diez, 1974:113); nivaclés (Chase-Sardi, 1983:51); campas (Weiss, 1975:375-77).

Pluralidad de soles

Soles sucesivos y soles simultáneos.- § 6.1. Dos peculiaridades dignas de atención presenta el sol de las comunidades etnográficas indoamericanas. En primer término, que puede hablarse a veces, en la historia mítica del grupo, de una sustitución de soles; vale decir, que un sol precedente ha sido suplantado por otro, que generalmente es el sol actual. Tal sustitución puede deberse a distintas razones, algunas de las cuales mencionaremos.

En segundo lugar, la concepción mitográfica suele afirmar la existencia simultánea de dos o más soles. En estos casos, lo más frecuente es que los soles ocupen distintos sectores del universo, por lo común diferentes niveles del mundo, que unas veces denominamos ‘cielos’ y otras ‘mundos subterráneos’ por su relación con nuestro suelo. No es necesario, desde luego, que cada uno de esos distintos cielos o mundos íferos esté provisto de su sol; esto es incluso poco probable. Pero algunos de ellos tienen un sol propio, diferente del que alumbraba nuestro mundo.

Veamos, por consiguiente, algunos ejemplos de la primera situación, de la sustitución de un sol por otro. En estos casos es lo probable que el relato mítico, al referirse al sol sustituido, lo califique de ‘viejo’, adjetivo que puede aludir a dos cosas: a su prioridad cronológica o a su relativa senectud con respecto a sus funciones y a la forma como las cumplía.

Sustitución de soles.- § 6.2.1. Los onas o selknam proporcionan un ejemplo de sustitución de sol. En el principio (Gusinde, 1982: (1, T.2): 560,575-77)[1] estaba en el cielo ‘el viejo hombre sol’, que era muy fuerte y poderoso y se mantenía mucho tiempo en el firmamento. Por consiguiente, la noche era muy corta, pues la mayor parte del tiempo el viejo sol lucía. A Kuanyip -uno de los tsmóforos ordenadores del universo- no le gustaba esa situación: la oscuridad era demasiado breve. Por lo tanto, quiso alargarla de modo de hacer más equilibrados los tiempos de luz y sombra. No se sabe cómo desapareció el sol viejo, ni qué destino tuvo; pero sí que fue sustituido por su hijo Krän, que es el sol actual, y que es mucho más débil. La irrupción de Krän en el cielo está explicada por un motivo peculiar que se liga a una institución

familiar y social de los onas: la casa de los hombres. Lo ocurrido muestra cómo una definitiva situación cosmogónica deriva de una desavenencia social provocada por un engaño. En la primitiva sociedad de antepasados potentes las mujeres eran quienes se reunían a solas en la choza ceremonial; realizaban allí sus ritos y eran dirigidas por Kra, mujer de Krän. Las mujeres ejecutaban entonces las tareas que ahora cumplen los hombres, mientras que éstos tenían que quedar en las viviendas y cuidar a los niños. Pero Krän, el futuro Sol, descubrió que en la choza ceremonial no estaban presentes los espíritus potentes, como pretendían hacerles creer las mujeres, sino que quienes allí se reunían y daban órdenes eran las propias mujeres. Cuando los hombres conocieron este engaño decidieron vengarse. Atacaron a sus mujeres; mataron a la mayoría y pocas escaparon. Entre ellas Kra, que huyó al cielo y allí es Luna. Su marido, el Sol actual, la hirió cruelmente; y de esa golpiza quedan como cicatrices las manchas lunares que le marcan la cara. Todavía sigue persiguiéndola, pero no la alcanza.

§ 6.2.2. Los cercanos yámanas (Gusinde, 1986:(2, T.3):1118) también creen en una sustitución de soles. El primer sol fue Taruwa-lem, el hombre-sol mayor. Era de muy mal carácter; las mujeres lo detestaban. Taruwa-lem solía enfurecerse y quemar todo lo que quedaba a su alcance. En esa época el cielo estaba mucho más cerca de la tierra de lo que está en la actualidad y, por consiguiente, la acción calórica del viejo sol era considerablemente más intensa. Las mujeres decidieron matar al sol viejo, y sustituirlo por su hijo Lem, que era muy bondadoso. Cuando las mujeres atacaron al viejo sol, éste huyó al cielo y allí quedó transformado en una estrella, pero ya sin su antiguo poder.

§ 6.2.3. Un mito iranche relata otro trueque de sol.(De Moura, 1960:48-49; Holanda Pereira, 1985:49-55)[2]. El sol viejo daba poco calor; repartía escasa comida a la gente y parece que satisfacía poco a sus dos mujeres. Las dos mujeres del viejo sol encontraron en la selva a un mozo joven, que estaba de trotamundos, y después de planear entre ellas matar a su marido y sustituirlo en sus funciones lumínicas, calóricas, maritales y caciquiles por el apuesto mozo, lo llevaron subrepticamente a la aldea, envuelto en hojas de banano, como un panqueque. En la aldea mataron engañosamente al marido, dentro de un pozo donde lo hicieron acostar, y pusieron en su lugar al nuevo cón-

yuge, que en sus traslados sidéreos irradiaba mucho más calor que el viejo y repartía más generosamente entre todos el producto de la caza.

§ 6.2.4. Cuando los paresíes salieron de la roca en la que estaban originariamente encerrados, en el mundo exterior no había sol (Holanda Pereira, 1986: (1):60-76). El jefe de un grupo de estos antepasados primordiales -Wazare- decidió hacer un sol, después de escuchar los pareceres de su gente. Encomendó primero la misión de transformarse en sol a uno de sus hijos, Kashíe[3]. Pero éste fracasó en su empresa y tuvo que regresar, abrumado por los presagios adversos que se le cruzaron en su camino. Wazare entonces dispuso que lo acompañaran en un nuevo intento su hermano Kuytaté y sus dos hermanas. Esta vez todo marchó bien; llegaron al fin de la tierra, Kashíe colocó en su occipucio el cocar confeccionado con plumas blancas de *Aninga anhinga* cerradas. Las plumas se fueron abriendo lentamente, desplegando el cocar y (¿el adorno?) se transformó en sol. Pero Kashíe sentía un profundo rencor hacia su hermano Kuytaté, porque éste gozaba de la manifiesta preferencia de sus hermanas, en tanto que él no era querido. Deseaba, pues, matar a su hermano menor. Para hacerlo lo invitó a ir a la selva a recoger frutos de genipa. Cuando su hermano subió a la copa del árbol, Kashíe bajó, golpeó el pie del tronco para hacerlo más corpulento[4] y Kuytaté quedó en la elevada copa sin poder descender. Hecho esto, Kashíe abandonó a su hermano para que muriera de hambre o se estrellara en el intento de bajar. Pasó algún tiempo. El desgraciado Kuytaté se alimentó como pudo de los frutos del árbol hasta que se acabaron y quedó convertido en piel y huesos. Sin embargo logró por fin descender con la ayuda de un buitref[5] que pudo bajarlo gracias a la delgadez del hombre. Cuando sus hermanas supieron lo ocurrido, mataron al hermano desleal, clavándole en el oído una larga aguja. Le quitaron el cocar y se lo pusieron a Kuytaté, que suplantó a Kashíe como sol.

§ 6.2.5. Los yupas (Wilbert, 1974:76-77) dicen que al principio había dos soles, y que uno salía cuando el otro bajaba; lo que, en otros términos, quiere decir que alumbraban por turnos (!) pero, según parece, permanentemente. En una ocasión el sol que estaba en tierra fue invitado por una mujer a una fiesta. La mujer bailó delante del sol de una manera muy incitante. El sol sintió deseos eróticos, y se dirigió hacia

la mujer sin advertir que, detrás del fuego ante el cual había danzado la mujer, había un pozo profundo, lleno de carbones ardientes. El sol cayó en el hoyo; pero como estaba acostumbrado a arder, no se quemó. Saltó fuera del pozo; cogió a la seductora por las caderas, y la arrojó al agua, donde se transformó en rana. Pero el cuerpo del sol -de turno- se volvió blanco. Regresó al firmamento y se transformó en luna. Así empezaron noche y día y se diferenciaron los dos primitivos soles.

Es digno de nota, en todos los ejemplos anteriores, el papel preponderante que desempeñan las mujeres en el proceso de sustitución de un sol por otro.

Soles simultáneos.- § 6.3.1. Como hemos dicho antes, otras veces esta pluralidad de soles no refleja sucesión en el tiempo sino contemporaneidad, que puede o no ir unida al uso del mismo espacio. En la concepción cosmológica de los cayapas (Barrett, 1925: (2):352), con sus columnas de oro y plata que comunican y sostienen como pilares los tres mundos que componen su universo, debemos probablemente descubrir influencias occidentales y seguramente rastros de las altas culturas andinas. El mundo inferior o subterráneo tiene sol y luna, pero son los mismos astros de nuestro mundo que penetran en ese cielo inferior y hacen su curso de oeste a este hasta surgir nuevamente sobre nuestro espacio celeste. Pero sobre nuestro cielo hay otro cielo superior, el *ka'ica*, donde nunca llueve y que está iluminado por *otro sol*, estacionario e inmóvil.

§ 6.3.2. La cosmología machiguenga, descrita en términos bastante similares por el P. García (García, 1939:230-33) y Baer (Baer, 1979:111-112; 1981:49), reconoce varios estratos superpuestos, que podemos llamar 'mundos' o 'cielos', aunque unos están bajo nuestro suelo y otros por encima. Los soles que los alumbran son cuatro; o, tal vez, desde nuestro punto de vista, tres; pues uno de ellos es el planeta Venus, Sarípoto, al cual puede parecer abusivo llamar 'sol'. Todos ellos son hijos de Kashiri, el hombre-luna. El primogénito es nuestro sol, Puriáchiri; el segundo, el mencionado Sarípoto. El tercero ilumina el mundo subterráneo, el Gamáironi. Y el cuarto y ultimogénito es Koriyenti, que ha sido relegado al nivel más alto del último cielo, del Inkite. La razón de ello es la misma que suele aparecer en textos de otras

etnias: es un sol demasiado ardiente. Tanto, que durante su nacimiento causó la muerte de su madre por quemarle las entrañas. Su padre, Kas-hiri, se vio obligado a transferirlo a un nivel más elevado del firmamento, porque en nuestro cielo irradiaba un calor insoportable, que quemaba árboles y maleza. Este sol no se ve desde nuestro cielo por la gran distancia que de él nos separa.

§ 6.3.3. Diferente es la concepción de los cuivas, que también creen en la existencia de dos soles (Coppens, 1975:75). Uno de los soles sale de mañana. Llega a la mitad del cielo y allí cae en el interior de una cueva tan lejana, que no se puede ver desde aquí. Por la tarde viene otro sol que, al atardecer, cae también en una cueva. Es notable que asignen a ambos soles una diferencia de tamaño (uno es más grande que el otro) y también es llamativo que, en lo que se refiere a los instantes del cambio de sol, hacia el mediodía, no encuentren dificultades en explicarse por qué o cómo no se percibe esa sustitución de soles desde nuestro mundo. La misma explicación asignan al curso lunar, que cumplen cada noche *dos lunas* sucesivas.

§ 6.3.4. Los grupos mashcos (Califano, 1989: 76-77) admiten la previa aparición de dos soles en nuestro cielo, uno de los cuales desapareció más tarde. Según los mitos mashcos, después del gran oscurecimiento (*eshigon*) que sufrió el mundo, durante el cual hombres y animales se cobijaron en el gran árbol Wanámei para poder sobrevivir, reapareció finalmente el amanecer; pero con dos soles en vez de uno. Ambos iban por el mismo camino, el uno tras el otro, sin adelantarse ni atrasarse, conservándose equidistantes. Por consiguiente no había alternancia de día y noche, sino sólo día, porque cuando un sol se ponía el otro des-puntaba. Este sol continuo, es decir, esta sucesión ininterrumpida de luz y calor causaba estragos. Los hombres decidieron acabar con uno de los dos soles y flecharon a uno de ellos: al sol masculino. El que ha quedado es el sol-mujer, según dicen los amaracaires. En lo fundamental son similares a estas las ideas de los huachipaires y zapiteris. En esta forma, por la desaparición de uno de los soles, quedó instaurada la sucesión de días y noches. El P. Alvarez (Alvarez, 1957-3, *fide* Califano, 1989:89 n. 15) señala que el sol supérstite del ataque se fue elevando para eludir los tiros de las flechas que habían ultimado a su compañero. Por eso ahora el calor es tolerable.

§ 6.3.5. Un mito mundurucú, recogido por Kruse (Kruse, 1952:1000-1003) y por Murphy (Murphy, 1958:53-56; 83-85) relata el origen del sol visible. Dos personajes que han tenido actitudes disímiles en la vida reciben un peculiar tratamiento, también diferencial, por parte del sol. Uno de estos personajes, Karuetaruibe, era un mozo muy feo aunque trabajador y buen cazador. Por su fealdad su mujer lo despreciaba y le era infiel. El sol decidió mejorar la apariencia de este hombre de un modo bastante original. Primero probó si el hombre era 'bueno', ofreciéndole contacto sexual con su propia mujer -la del sol- y quedó conforme, porque no ocurrió nada; lo que nos deja en la perplejidad de determinar qué entendía el sol por 'hombre bueno'. Entonces redujo el tamaño de su protegido a una dimensión muy pequeña y lo implantó en el vientre de su propia mujer[6] Renació pocos días después, y creció con rapidez extraordinaria: alcanzó casi enseguida su estatura adulta y quedó dotado de una hermosa apariencia. La mujer del re-nacido, que antes lo despreciaba, quiso ahora atender solícitamente al renovado marido, pero éste se desinteresó de ella. La historia de Karuetaruibe impresionó a su cuñado Uakurampe, quien, a pesar de ser bien parecido, sintió envidia hacia el nuevo galán y quiso ser como él. Pidió al sol que lo cambiara con el mismo tratamiento. El sol, que parece haber sido nada celoso, lo sometió a la misma prueba de virilidad y a análogo tratamiento de renovación. Pero a éste, que había sido apuesto, lo hizo renacer como desagradable y repulsivo. Algún tiempo después ambos hijos del sol - como consecuencia de su doble nacimiento- fueron muertos y decapitados por sus enemigos. Pero sus cabezas cortadas ascendieron a la bóveda celeste y allí se transformaron en dos apariencias del sol que vemos: Karuetaruibe es el sol de los días soleados, en que el astro luce su hermoso aspecto. El otro es el sol que se esconde tras las nubes en los días sombríos, lluviosos; un ocultamiento que se debe a la vergüenza que siente en exhibir su fealdad. Según la interpretación de Murphy, la armonización entre estas tres personalidades solares debe hacerse entendiendo que el Sol, como divinidad o ser sobrenatural, es el autor de las transformaciones, del cual los distintos rostros - agraciado y oculto- son las representaciones visibles.

Notas

[1] Para otras versiones que corroboran los aspectos fundamentales de esta historia, cf. Lothrop, 1928:104; Borgatello, 1929:196-97; Bridges, 1952:443.

[2] Cf. también ejemplos mencionados *supra* (§ 3.2.7).

[3] Aunque Kashíe y su hermano Kuytaté eran hijos de la araña, eran considerados como hijos de Wazare.

[4] Se trata obviamente de un acto mágico.

[5] *Coragyps atratus*.

[6] Nuevamente: de la mujer del sol.

El curso del sol y de la luna

El sol en marcha.- § 7.1. En la literatura etnográfica sudamericana las descripciones sobre cómo es concebido el sol y cómo realiza su actividad visible, esto es, su curso aparente, no son, por desgracia, tan abundantes como sería de desear. Los autores clásicos y los aficionados que han recogido datos parecen haber dado por sentado que bastaba obtener y dar a conocer algunos rasgos generales acerca de la concepción del sol y su marcha: por dónde surge a nuestro mundo y por dónde entra en el horizonte; por qué reaparece y dónde está y qué hace durante la noche. En ese desinterés se advierte la preponderancia de la presunción etnocéntrica de que ciertas características del sol y de su desplazamiento que, para el hombre común de nuestra cultura son indiscutibles u obvias, también deben serlo para los primitivos; lo que es un craso error.

§ 7.2. De las descripciones que nos ilustran, aunque puntualmente, sobre las concepciones indígenas acerca del curso del sol cabe traer a colación una recogida entre los matacos del noreste de Salta por Pérez Diez (Pérez Diez, 1974:112): «Hay tres personas que llevan a Ijwala[1] cuando recién sale... Lo llevan hasta que llega a las doce. Entonces (está) bien derecho el sol. Ahí descansa... Por eso demora mucho para empezar a bajar... una hora, dos horas... (Para bajar) he sentido que lo llevan... una o dos personas;... ya no le cuesta nada, porque va para abajo. (¿Cómo lo llevan?) De las orillas lo tiran». La idea es que el sol tiene bordes, y de esos bordes salen las cuerdas mediante las cuales lo

arrastran los *Ijwala-les*[2]. Según otros relatos de matacos del Pilcomayo (Mashnshnek, 1973:116) el sol hace el camino a caballo. Los caballos son distintos en el verano y en el invierno. Señala Mashnshnek que Ijwala posee un caballo muy delgado con el que viaja durante el verano, y por eso su marcha es lenta y dificultosa. En cambio en el invierno cabalga en un animal ligero y brioso, y por eso el viaje es más corto[3]. Algunos dicen que el camino que hace el sol no es por el *pulé* (esto es, el cielo) sino más abajo, aunque despegado del nivel del suelo, de la tierra (*o'nat*). El sol no se sale del camino porque va atado y guiado por sus hijos. La nomenclatura mataca distingue con diversas designaciones el trayecto de esa marcha diurna.

De los datos recogidos por Cordeu (Cordeu, 1977:15-16) entre los chamacos resulta que antes el sol vivía en la tierra. Posteriormente subió al cielo, después de una pelea con un chamán. El sol da vuelta por debajo de la tierra, y también lo hace la luna. Un joven que vio de cerca al sol en el cielo dijo que era una persona que ‘se prende como lámpara’. El resplandor le sale por la nuca y la espalda. Entra (en el mundo inferior), pasa debajo de este mundo y sale de nuevo. Quien contó eso amaneció muerto. «Seguramente el sol lo mató porque lo había visto» acotó el informante. También entre los chorotes (Mashnshnek, 1972:112) se dice que el sol hace un recorrido por un camino muy caliente, y que, después de ocultarse, marcha bajo tierra.

Contrasta con estas versiones de un sol masculino la descripción que hace Idoyaga Molina (Idoyaga Molina, 1989:21) para los pilagaes. En esta etnia, como sucede en otros grupos guaycurúes, el sol es un ser femenino. Es una mujer hermosa, blanca, delgada, de cabello largo[4], ataviada con adornos resplandecientes y vestida de amarillo. Unos dicen que su cuerpo es de fuego; otros que tiene una linterna. Se desplaza sobre el cielo según un camino prefijado, y cuando se hunde en el horizonte empieza a alumbrar el mundo inferior. Con ello produce la inversión de los tiempos del día y la noche en nuestro mundo y el subterráneo. La mujer-sol puede a veces ser visitada por los *piogonak*; esto es, los brujos.

§ 7.3. También Barrett (Barrett, 1925 (2):353) recogió información sobre el modo de concebir el curso del sol entre los cayapas. Cerca del

borde oriental de nuestro mundo hay un gran agujero a través del cual sube el sol por la mañana, procedente del mundo inferior. Hace después su curso por el cielo iluminando la tierra. No lejos de tal hoyo vive una raza de pigmeos que son pequeños por la acción del sol, por el gran calor que despiden desde tan cerca. En el cenit hay una silla en la cual el sol descansa un ratito a mediodía. Ahí come un almuerzo rápido que consta de gachas de maíz y huevos de guaco hervidos. Después sigue su huella cuesta abajo, hacia el agujero del oeste, y allí desaparece. En esas caminatas va siempre acompañado de un perro blanco. El sol va vestido de blanco, traje concebido según lo que usan los cayapas. La luna va por la misma huella del sol y también se detiene en el cenit para descansar y comer. Es igual al sol, pero no da tanta luz ni tiene acompañamiento canino. Tanto Sol como Luna tienen forma humana y no pueden volar.

§ 7.4. La información recogida entre los *mamas* o sacerdotes koguis por Reichel-Dolmatoff (Reichel-Dolmatoff, 1975 (1977):217-218) es seguramente una de las más interesantes y llamativas obtenidas en Sud América acerca de la marcha solar, por su relación con la estructura de los templos indígenas, en cuyo interior se reproducen, en un microcosmos, los desplazamientos estacionales y diarios del astro. El sol, para el kogui, es esencialmente un hombre; y, como tal, reúne las virtudes y defectos del ser humano. La bóveda celeste es ‘la casa del sol’, es su templo, que recorre de una puerta a otra -es decir, de este a oeste- con paso lento. Ese recorrido es interpretado en fases y momentos diferentes. Se imagina al sol con la cara cubierta por una máscara de oro, de la cual parten rayos que penetran el espacio. Dos *mamas* lo transportan sobre sus hombros. El sol muestra su cara sólo de perfil, porque si mirara de frente a la tierra, la quemaría. En otra representación se le imagina caminando por el cielo con un banquito para sentarse a veces a descansar y a mascar coca[5]. Su hija, la estrella del alba, o alguna de sus concubinas le trae comida cuando tiene hambre. Del gorro del sol salen sus rayos de luz; y cuando se lo quita al mediodía y sigue su marcha con la cabeza descubierta, cesa el calor y el aire se hace más fresco. Se le representa también como un anciano que marcha apoyándose en un bastón largo. Al mediodía atraviesa una grieta profunda, para lo cual tiende su bastón como puente para sortear

el abismo y llegar al lado opuesto. En el cielo tiene fogones[6] -que se reproducen en el suelo del templo- donde diariamente toma su desayuno e ingiere su comida vespertina. Como lo muestra Reichel-Dolmatoff, en realidad la construcción y estructura del templo reproduce en pequeña escala la concepción kágaba del universo, en especial de la parte superior, los planos luminosos en que se divide y los movimientos periódicos del sol[7].

Desplazamientos de un espíritu obediente.- § 7.5. La mitología borora tiene una explicación para el curso aéreo de la luna que parece haber sido elaborada por los canales chamánicos. Según la exponen Albisetti y Venturelli (Albisetti y Venturelli, 1962:(I):9192), Ari, el menor de los gemelos, ya entonces convertido en espíritu después de su catasterismo final, ordena a un espíritu subordinado, un *maéreboe bope*[8], que se ponga encima pieles secas de jaguar y de puma. Sobre las pieles, y prendida de la nariz del susodicho espíritu, hay una chapa de metal pulido y luminoso, que le esconde la cara. Así adornado, el *maéreboe bope* empieza a hacer su viaje nocturno lunar de este a oeste. Cuando el *maéreboe bope* oculta todo el rostro y el metal debajo de las pieles, es luna nueva; y si lo deja asomar en parte o en todo, se manifiestan las distintas fases de la luna. Para explicar el regreso de la luna a su lugar de partida por el oriente, los chamanes bororos dan diferentes soluciones[9]. En la versión no es claro el papel que desempeña el propio Ari, que tradicionalmente es identificado con la luna. Esta explicación de las características del viaje lunar, incluso por la aparición de una chapa metálica, sería sospechosa de introducción reciente; pero las observaciones que formula Ehrenreich acerca del talismán resplandeciente, con poder mágico, que en el Río Negro lleva en la nariz el demonio solar Izi como yuruparí, y otros paralelos más lejanos que indica, obligan a otorgarle un razonable crédito de tradicionalidad (Ehrenreich, 1905:35)[10]. Pero su afirmación en cuanto a la rareza de la concepción antropomórfica de sol y luna en Sud América es un evidente error, atribuible a la relativa escasez de textos míticos accesibles en América cisandina al tiempo en que escribía el ilustre etnólogo.

El sol en canoa.- § 7.6.1. La descripción de la marcha diurna del sol según los piros (Alvarez, 1960:50-51) tiene interés, a pesar de los evidentes retoques formales que ha sufrido y de rastros, no menos visi-

bles, de aculturación en el uso de cifras numéricas y en otros puntos. El sol se desplaza por el cielo en canoa. En su curso el sol tiene auxiliares, que son los tuyuyos[11], aves grandes y negruzcas ‘decoloradas por el sol’ (*sic*). Estos animales bogan como remeros para hacer que el sol pase de un extremo a otro del mundo. A mediodía el sol canoero se detiene un poco en lo más alto del cielo para hacer su comida y la de los remeros. Atracan en la mejor playa y los remeros salen *fuera del sol*: cincuenta tuyuyos. Diez buscan leña; diez cargan agua; diez hacen comida para los que bogan y veinte cocinan para el sol, que precisa más cocineros porque come mucho. Cada remero come un plato, pero el sol come una olla enorme de comida y toma mucha chicha. Luego continúan y llegan a la orilla opuesta de la tierra. Entonces reman más ligero, para entrar bajo tierra por un pongo estrecho. Si alguna vez se desviarán, el sol se estrellaría y descenderían las tinieblas sobre la tierra. Bajo tierra el sol también navega para salir de nuevo al día siguiente, y así sucesivamente. El sol se apagará cuando sus remeros se descuiden y choquen contra las rocas de la boca del pongo.

§ 7.6.2. La descripción que hacen los cunas colombianos del departamento de Arquía acerca del curso del sol recoge la misma idea de un sol que boga en una gran canoa. Según Gómez (Gómez, 1969:61-67) los cunas distinguen varios niveles habitados por diversos seres. Estos niveles son, unas veces, subterráneos; otras, celestes; es decir, dispuestos por encima de nuestro mundo terrestre. En la capa de luz que está sobre el tercer nivel celeste se mueven el sol, la luna y las estrellas. El sol es una gigantesca embarcación llena de láminas lisas y brillantes como espejos. En ella vive y navega Mociolowaipipilel, el rey del sol, con su séquito. A su vez la luna también es una embarcación hecha con grandes láminas brillantes. La distinción entre ‘rey del sol’ y ‘sol’ como su embarcación, conduce a inferir que a aquél corresponden las funciones personalizadas de un ente antropomórfico, puesto que se dice que tiene ‘esposa’, un ‘palacio riquísimo’ y se le atribuyen cualidades morales e intelectuales, condiciones ciertamente inadecuadas para un barco.

§ 7.6.3. La idea de que el sol se desplace por el cielo en canoa no es de ningún modo rara ni en la Orinoquia ni en la Amazonia. En verdad no cabría esperar otra cosa en regiones tan ricamente irrigadas por vías

fluviales, por cierto más cómodas y rápidas que las sendas y trochas selváticas. Esta creencia la señala Petrullo (Petrullo, 1939:238) para los yaruros, que afirman que el sol viaja en canoa de este a oeste, y por la noche viaja al país de Kumá[12].

§ 7.6.4. Los a'i (= cofanes) del río Aguarico, afluente del Napo, ven en el sol la figura del dios Chiga, que navega por el cielo en su canoa. Esa canoa alumbra como candela (esto es, fuego). En su interior viaja también el *puifa*, un garzón, ave maligna, un *cocoya*[13], vale decir que tiene carácter demoníaco. El sol va subiendo en su 'vapor' (=vapor) que es 'como canoíta' que hizo el dios para moverse. La luna en cambio es mujer; viene de noche y después se va a bañar y, (al día siguiente) sale otra vez. Se mete en la tierra. En el cielo brilla la cara de la mujer-luna (Califano y Gonzalo, 1995:27, 72-73).

§ 7.6.5. Un cuento pemón, de la Guayana venezolana, que narra el Padre Cesáreo de Armellada (Armellada, 1964:259ss) también nos muestra al sol como navegante. Según dicha historia cierto individuo, Akarapichaimá, quiso capturar una enorme rana: se le echó encima y le cogió una pata. Pero la rana saltó al agua; llegó al mar (!) con el indio a caballo, y lo depositó en una isla. Pasó por allí la luna, también en curiara[14]. El hombre le pidió ayuda, pero Luna lo reconvino porque nunca le había dado cazabe, que sólo ofrecía al sol, y pasó de largo. Más tarde pasó en su canoa el sol, y aceptó llevarlo en su embarcación. El hombre no se daba cuenta de que estaba en la canoa del sol, y se preguntaba por qué el sol no salía. El sol empezó a calentar, pero, para no quemar a su pasajero, le puso su sombrero. Llegó por fin al embarcadero por el cual salía[15]. Allí dejó a Akarapichaimá al cuidado de la embarcación. Se alejó por un rato, y el mozo se emborrachó y se juntó con las hijas del zamuro, que parece que le gustaron, y abandonó el embarcadero. Cuando volvió el sol, se enojó y se marchó sin el mozo, para seguir su curso en el cielo.

§ 7.6.6. La actividad canoera del sol se manifiesta también en un texto tucuna, aunque, aparentemente, desligada del cumplimiento regular de su periplo celeste. El relato, recogido fragmentariamente por Nimuendajú (Nimuendajú, 1952:142), nos dice que el sol llegó en canoa al sitio donde pescaba un mozo y le preguntó si había pescado algo. El

mozo contestó que no; y el sol lo invitó a subir a la canoa para probar suerte. El mozo se percató de que había embarcado en la canoa del sol, a pesar de que el sol lo había hecho insensible a su calor. Remaron. De pronto el mozo se dio cuenta de que ya no bogaban en la tierra, sino que estaban en el cielo. El sol pescó un gran pirarucú; y lo asó con su propio calor en la canoa. Comieron. Después de comerlo, el sol juntó el esqueleto del pez y sus espinas y lo arrojó, recompuesto, provisto de su carne y vivo al agua. Acerca del calor que se padece en la canoa del sol, Nimuendajú recuerda que cierto chamán envió el alma de un brujo ajusticiado ‘a la canoa del sol’ para que se quemara allí, en castigo de sus actos.

§ 7.6.7. En las descripciones de los grupos tucanos de la cuenca del Vaupés y de la contigua subcuenca del Pirá-Paraná, se señala como aspecto fundamental en la gesta tradicional a la cual se atribuye la difusión de las etnias tucanas su transporte por el güío, la gran anaconda ancestral que es, al mismo tiempo, en las versiones más realistas o menos apegadas al simbolismo de la tradición, la canoa del sol, que distribuye las etnias a través de la cuenca[16].

En la versión taiwana registrada por Correa (Correa,1982:79-80) la mítica ‘Puerta del Agua’, de donde brota el ‘Río de Leche’ que recorrió la anaconda ancestral, es también el lugar de donde mana el Río del Sol, cuyo curso el sol recorre en su viaje cotidiano por la bóveda celeste, en su canoa de luz. Terminado su viaje diurno, desde las cabezas del río, en el oeste, penetra en el mundo de abajo para recorrer el trayecto subterráneo en sentido contrario y resurgir de nuevo, al día siguiente, por la Puerta del Agua.

§ 7.6.8. En la interpretación que hace Bidou (Bidou, 1972:69ss) de las versiones tatuyas, en el ingreso a nuestro mundo del sol primigenio, éste se desdobra: por una parte, en anaconda ancestral, que se transforma gradualmente en canoa con gentes que van quedando en las distintas estaciones pobladas por los tatuyos; y, por la otra, en Sol, que hace su curso por la bóveda celeste, pero siguiendo el mismo trazo del río primigenio recorrido por la anaconda en suelo amazónico. Aunque no dice que el sol, ya desdoblado de su esencia indiferenciada primitiva, haga su curso sidéreo *en canoa*, lo establece claramente para su

regreso de oeste a este por el mundo inferior, hasta salir nuevamente a nuestro mundo, por la Puerta del Agua, en el oriente. Se debe concluir, pues, que en el pensamiento tucano, con las variaciones que ha impuesto una rica elaboración local de una misma tradición en las ramas separadas de este pueblo, existía un tema que hacía del sol, originaria fuente de la raza, un ente que se desplazaba por el río ya fuera *en canoa*, *como canoa* o *como anaconda*, según las etapas cronológicas en que sorprendamos los pasos de su viaje primordial, que comienza en el inframundo y desemboca en el mundo nuestro.

La regulación de la marcha.- § 7.7.1. La mitología se refiere también esporádicamente a hechos acontecidos en el tiempo de los orígenes, que han tenido por objeto regular la marcha del sol que, en otro tiempo, era demasiado acelerada y no permitía que se cumplieran cabalmente las tareas cotidianas destinadas a la alimentación.

En 1891 publicó Ehrenreich sus *Beitrage zur Volkerkunde Brasiliens*. Entre las valiosas informaciones de todo tipo que contiene esta obra clásica, figura un texto breve carayá que conviene citar por entero [17]. «Kaherero, una joven carayá, se casó con Xokraä, que era rico. Fue enviada al bosque a buscar leña. Pero el sol corrió tan ligero que la noche descendió antes de que ella estuviese pronta (^hubiera terminado su tarea). Entonces la joven se quejó a su madre Idjokarero: ‘¿Por qué me casé con un hombre tan rico y poderoso, si estoy obligada a trabajar tan de prisa? No aguanto eso. Haz que el sol marche más despacio’. La madre mandó enseguida a su hijo Betauá quien consiguió quebrar una pierna del sol. Desde ese tiempo el sol tiene un andar menos vivo». Baldus, en sus notas marginales a la versión portuguesa del artículo de Ehrenreich, hace notar que en 1947 había recogido material sobre este mito en la aldea de Santa Isabel, en el cual se atribuía el acto de romper la pierna del sol a Kanaxiwe, personaje muy conocido en las tradiciones carayaes. Por consiguiente el mito estaba vigente y recordado todavía entonces. Posteriormente Aytai (Aytai, 1979:7-12. Cf. también Aytai, 1986:44) publicó una variante de esta historia que llega a un diferente desarrollo. Una moza de la aldea se casa con un hombre ‘del cielo’, elevada condición que sustituye a la de ‘rico y poderoso’. La madre de la mujer sale a trabajar al sembrado; allí la sorprende la noche y, en la oscuridad, se lastima. Cuando la encuentran, herida,

pide al yerno que, como él es del cielo, haga algo para que el sol marche más lentamente; así se podrá pescar y cazar a gusto. El yerno, complaciente, se finge muerto para capturar al ‘dueño del sol’, el urubú rey, mediante el procedimiento explicado más arriba (§§ 3.4.1 - 3.4.2). Una vez capturado el dueño del sol, le exige que haga marchar más despacio al astro. El dueño le da un remedio mágico para lograr ese efecto: pondrá una calabaza con agua y, cuando se refleje en ella la imagen solar, deberá flecharla. El hombre lo hace, y el sol empieza a andar con más parsimonia. Como puede verse, en esta nueva versión la agresión física directa ha sido sustituida por un ataque mágico, pero persiste inalterado el motivo del incidente.

No son éstos los únicos remedios mencionados en la mitología sudamericana para enlentecer el curso del sol. Entre los bororos mencionan Colbacchini y Albisetti (Colbacchini y Albisetti, 1942:44) la práctica de retardar el paso del sol agitando frente a él un manojo de ciertas hierbas, mientras se recita un conjuro apropiado. Una historia guarauna recogida por Wilbert (Wilbert, 1964:65-67) señala otro medio mágico para reducir la rapidez de la marcha solar: los antepasados dieron al sol como mascota una tortuga y le pidieron que la esperara. Desde entonces el sol marcha más lentamente.

Mitos de la captura del sol en Norte América.- § 7.7.2. En América del Norte existe un mito extendido y estructurado cuyo tema central es la captura del sol mediante lazos o armadizo; pero, a diferencia de lo que ocurre en estos ejemplos sudamericanos, el motivo que opera en la gran mayoría de las variantes norteamericanas no es regular la marcha del sol a un paso más moderado, sino vengar un agravio o daño inferido al protagonista, que captura al sol y lo ata, con lo cual reduce transitoriamente al mundo a la oscuridad. Este mito ha sido objeto de un pormenorizado análisis histórico-comparativo por Katharine Luomala (Luomala, 1940), en el cual se cotejan textos de Norteamérica, Oceanía y África.

El *tipo* de este mito, según Luomala, contiene, en lo esencial, los siguientes elementos: el protagonista es un niño o pigmeo, huérfano, que vive con su hermana. El sol quema su capa mientras yace en un lugar de la senda que recorre el astro. (Para vengarse) el niño trepa a

un árbol mágico que lo lleva al cielo y allí coloca un lazo fabricado con cabello de su hermana para capturar al sol. El sol cae en el lazo; la hermana se da cuenta de esto por la oscuridad que desciende sobre la tierra. El héroe, ayudado por ciertos animales, trata infructuosamente de liberar al sol; pero al fin lo consigue un roedor, que rompe los lazos.

El mayor número de versiones de este mito de captura del sol (*sun snaring*) proviene de las tribus de la familia algonquina, de la región boscosa del oriente canadiense, con alguna representación de tribus de las familias lingüísticas atapascana y sioux. La presencia en la lejana California de versiones del mito no es anomalía, porque ello ocurre entre los yurok, considerados de la familia algonquina (Luomala, *op. cit.*, p. 7). Esto sugiere fuertemente que la distribución del mito sería resultado de difusión más que de invención independiente.

Puede concluirse que el mito algonquino sólo tiene coincidencias generales con el relato carayá, y no hay motivos razonables para suponerlos ligados históricamente. Un tanto diferente es el caso de las similitudes del tema sudamericano con algunos textos de la Polinesia oriental (Nueva Zelanda, Marquesas, Hawaii y Sociedad) con los cuales la coincidencia es llamativa[18] pero de todos modos, muy general. Considero pues, como Luomala, que la similitud temática con los ejemplos polinesios debe atribuirse, al menos por ahora, a formaciones independientes; pues la idea de una vinculación histórica entre unas y otras fuentes tropieza con dificultades que la hacen demasiado improbable[19].

Los accidentes en la marcha.- § 7.8.1. Desde muchos puntos de vista *primitivos* pueden ser considerados los eclipses; pero uno de ellos es sin duda encararlos como accidentes en el curso sidéreo de los dos grandes astros, puesto que es durante el transcurso de esa marcha rutinaria cuando ocurren esos episodios angustiosos.

Para nuestra cultura occidental sol y luna sufren eclipses parciales o totales en los momentos prefijados por las leyes naturales, según las posiciones y movimientos combinados de Tierra, luna y sol; y tales fenómenos son rigurosamente previsibles, no causan alarma y sólo dan motivo a observaciones unas veces científicas, otras de pura curiosidad por parte del público general. Entre los primitivos estos sucesos no

están encuadrados en regularidades sometidas a plazos, aunque su ocurrencia quede considerada dentro de los acontecimientos posibles, más o menos similares a otros que ya han sucedido, y que son por consiguiente conocidos y recordados. En cualquier caso generan en los pueblos ágrafos un estado de ansiedad, angustia o temor, puesto que los actores de estos episodios dramáticos son seres animados de voluntad propia y no cuerpos sometidos a las leyes de la mecánica celeste.

Las explicaciones que los pueblos primitivos han dado de los eclipses son, desde luego, variadas; y también es esto lo que ocurre en Sud América. Pero, al igual que sucede en pueblos de otros continentes inmersos análogamente en la cosmovisión mítica del mundo circundante, la más difundida explicación acogida por las etnias indígenas sudamericanas es la que ve en los eclipses, tanto de sol como de luna, una lucha en la cual un ser maligno -monstruo, animal, demonio u otro- ataca al astro con el fin de devorarlo. Semejante eventualidad causa la explicable conmoción que los viajeros han advertido en todo tiempo cuando han tenido oportunidad de presenciar estas escenas en comunidades ágrafas, pues el grupo etnográfico se ve enfrentado a la amenaza de perder su fuente de luz -y calor- o de verla disminuida, si el ataque del monstruo celeste, cualquiera sea ese enemigo, consigue su propósito.

§ 7.8.2. La creencia de que el eclipse de sol o de luna se deba al ataque de un monstruoso felino -el tigre azul o verde o morado de los guaraníes- era sustentada por los chiriguano (Del Campana, 1902:47; Nordenskiöld, 1912:273-74; de Niño, 1912:154-155 *vide* Lehmann-Nitsche, 1924:89-90; Lehmann-Nitsche, 1924:87), guarayos (Cardús, 1886:75; Riestler, 1972:270-71; Perasso, 1988:85-86), guayaquíes (Cadogan, 1962b:77-78) y ñanaguas (González, 1968:295-96); pero también por otras - etnias como los ticunas (Nimuendajú, 1952:142), vilelas (Lehmann-Nitsche, 1925:215), mocovíes[20], tobas (Métraux, 1946:19; Tomasini, 1981:56)[21] y pilagaes (Idoyaga Molina, 1989:22). Otras veces los textos se refieren al atacante con calificativos más genéricos, como 'demonio', 'enemigo' u otro ser que, en ocasiones, tampoco excluye una morfología felina: indios de Guayanas (Brett, s/f:189-90), de Cayena (Roth, 1915:254), del Vaupés (Roth, 1915:258), orinoqueses (¿tamanacos?) (Gilij, 1965: (2):201-

202), taulipang (Koch-Grünberg, 1981:(2):55-56), trumai (Murphy y Quain, 1955:76-77), mbiaes (Cadogan, 1959:79), chorotes (Verna, en Wilbert y Simoneau, 1985:19; Mashnshnek, 1972:112), y los ya aludidos mocovíes (Guevara, en. De Angelis, 1969:(1):561 ...i).

§ 7.8.3. Otros monstruos, sin embargo, compiten con los felinos. Al hablar de las creencias de los lules o tonocotés del Chaco dice el P. Lozano (Lozano; 1941:99) que para ellos el eclipse del sol “proviene de ponersele delante un pájaro grande, que extendiendo las alas embaraza sus luces”. Lo mismo expresa el P. Guevara en cuanto a dicho grupo (Guevara, en De Angelis, 1969:(1):561)[22]. Cabe relacionar con estas explicaciones, aunque los casos son un tanto puntuales, los datos obtenidos por von den Steinen (von den Steinen, 1894:358) entre los bacairíes: un informante le dijo que, cuando él era jovencito, un hechicero se había transformado en el pájaro *ami*, un ave negrizul de pequeño tamaño (gén. *Crotophaga*) y había tapado el sol con sus alas durante un rato. La misma idea atribuye d’Orbigny a los mataguayos: “Los eclipses se deben, según ellos, a un gran pájaro que, con las alas abiertas, mata momentáneamente al astro eclipsado” (D’Orbigny, 1839: (T. 4):238).

§ 7.8.4. Entre los guaraníes apapocuyas, cuyas ideas religiosas y míticas estudió y describió Nimuendajú en su clásica monografía (Nimuendajú, 1914:(46):318-20), el papel de devorador o aniquilador del sol lo desempeña el murciélago ancestral o primigenio (Ur- Fledermaus, *mbopi recoypy*), a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los demás grupos guaraníes, que atribuyen la función de causante de los eclipses solar y lunar al tigre azul.

§ 7.8.5. Entre los campas el eclipse lunar está también ligado a un acto antropofágico, pero con una diferencia muy sensible: Luna, ser masculino, es el ente devorador, que ha tragado un ser humano que se le ha atorado en la garganta (Weiss, 1975:269). El eclipse solar es mucho más temido que el lunar, pero Weiss no es explícito en cuanto a la causa que lo provoca; pero sí en lo que toca al temor de que la luz del sol se extinga. Según la misma fuente (Weiss, *loc. cit.*; Cenitagoya, 1943:196-97) los machiguengas sustentan análogas creencias acerca de ambos eclipses.

Por otra parte, relatos obtenidos entre krahoes (Chiara, 1961-62:369-70) y cayapoes (Lukesch, 1976:28. También en Wilbert y Simoneau, 1978:73-74) atribuyen los eclipses a peleas entre Sol (Pud) y Luna (Pudlere), idea que, por consiguiente, podría ser común a otros ges septentrionales.

§ 7.8.6. Aunque los onas (=selknam) muestran, según Gusinde (Gusinde, 1982:(2):579), mucho temor ante los eclipses lunares, que atribuyen a la cólera de la mujer-luna, el chamán puede apaciguarla; y para ello envía sus *wáiyinuen*, emanaciones de su energía y fuerza interior, para calmar la ira de la mujer astral. Tranquiliza a las gentes, que apagan sus fuegos y hablan en voz baja. No quieren ser descubiertos en la oscuridad por la luna enfurecida. Puede verse que la actitud exterior de los onas ante el eclipse, aunque es también una reacción de gran preocupación ante el hecho, es muy diferente a la que asumen la mayoría de los grupos sudamericanos, aunque sea rasgo común en todas el temor y la ansiedad que produce el fenómeno. Algunas veces, sin embargo, las explicaciones se alejan de los lances truculentos: entre los chamacocos recibió Cordeu (Cordeu,1977:14) como explicación que Deik (sol) y Chakulko (luna) se cruzan a veces en su camino, y esto produce los eclipses. Una idea semejante aparece entre los araucos del Pomerún (Roth, 1915:257). En estos casos cabe, naturalmente, la posibilidad de que estas explicaciones hayan sido introducidas por influencia occidental.

§ 7.8.7. Otra descripción de las andanzas del sol y de las acechanzas de las que es víctima es la recogida por Tomasini (Tomasini,1978:83) entre los pilagaes de Fortín Soledad, en un español pintoresco, sazonado con términos del lenguaje popular: «El sol, que era mujer, se transformó, se cambió en vieja, se cambió en moza... Había (un espíritu) que estaba en contra del sol... se llamaba Napalpí[23]. Este Napalpí quería tapar al sol. Tapó todo el cielo, bien tapado, (para que) el sol no pudiera pasar. Lo iba a hacer sonar... Napalpí es negro. No es alto. Pasó el sol a caminar por debajo de esta tierra. Allí hay otro cielo... Pasa por debajo de esta tierra y vuelve a salir por el Naciente[24]. Ella no puede perderse porque escapó; tiene poder la sol... porque la ayuda Dapichí...[25] (por eso dice la gente): ‘Ahí está la sol... menos mal que hay capo’ (*sic*). Si no hubiera poder, no habría sol;

la habrían muerto, habría oscuridad. Por eso la gente tuvo miedo y ayudó al sol. Cuando hay oscuridad es fiero, porque la gente se pierde. Dapichí ayudó y gritó: ‘Si matás al sol seguiremos en la oscuridad. No se puede ver, no se puede mariscar. A lo mejor, con suerte, saldremos a mariscar... iremos a dormir, nos levantaremos, habrá un nuevo mundo’. Por eso dormimos de noche y cuando amanece salimos a mariscar y a hacer nuestro trabajo...».

§ 7.9. Ante los ataques que el demonio o el monstruo lleva contra el astro es una reacción general la de provocar una batahola de gritos, amenazas, ladridos de perros apaleados, golpes de tambor u otros instrumentos musicales, choque de palos o morteros y, en general, producir el mayor ruido posible para asustar al enemigo atacante y conseguir que desista de su intento. Tanto esta manifestación vocinglera y ruidosa como su motivo son muy generales y conocidos. El fenómeno tiene una dispersión universal, y ese comportamiento está abonado con numerosos ejemplos en Sud América. Nimuendajú, en agosto de 1942 (Nimuendajú, 1952:142), fue testigo entre los ticunas de una de esas ruidosas manifestaciones destinadas a amedrentar al atacante de la luna, que, desde luego, surtió efecto y que no cesó hasta que el astro estuvo del todo libre de la sombra que ocultaba parte de su superficie.

Notas

[1] Nombre mataco del sol.

[2] Esto es: ‘hijos del sol’; pero hay que consignar que, en el sistema clasificatorio de parentesco de los maticos, ‘hijo’ es extensible a cualquier miembro de la primera generación descendente con respecto a *ego*.

[3] Entre los tunebos de Colombia oriental, que residen entre las cabeceras del Arauca al norte y la sierra nevada de Cocuy al sur y oeste, dice la tradición que cuando el sol recibió la orden de iluminar la tierra, recibió también un caballo para su marcha (Márquez, 1981:129). Tanto en este caso como en el del texto la creencia ha acomodado el mito a la adopción y desarrollo de la vida ecuestre. En los tiempos clásicos, obviamente el sol recorrería su trayecto a pie, como sucede en otras etnias.

[4] Tanto la valoración de sus atributos físicos como del atavío solar revelan la influencia de las concepciones estéticas occidentales.

[5] A veces descansa en el banquito que le trae alguna de sus concubinas.

[6] Que son, en realidad, cuatro; dos a cada lado de la línea equinoccial.

[7] Las diferencias entre esta descripción de la marcha solar y la narración que recogió Chaves acerca del origen que atribuyen los koguis al sol y a la luna (§ 2.8.3.) pueden explicarse, a mi juicio, por la calidad y condición de los informantes, las variaciones locales y el mayor o menor detenimiento otorgado a la investigación. Aunque en su artículo Reichel-Dolmatoff no da a conocer explícitamente nombre ni condición de sus informantes, parece obvio, por la lectura del texto, que la mayoría de ellos deben haber sido *mamas*, esto es, sacerdotes (cf. por ej., pp.209-10) expertos por consiguiente en el conocimiento de las explicaciones de una tradición más elaborada y esotérica que la que circula por las líneas de trasmisión popular.

[8] Un espíritu maligno: *maéboe* = ‘ser que tiene cabello largo’ y *bope* = ‘espíritu’.

[9] Algunos dicen que para regresar al punto inicial de su viaje, en el este, la luna vuelve siguiendo la línea del horizonte; otros, que sube a un cielo más alto y desde allí retorna al punto de partida; otros, que para volver atraviesa la tierra; otros, que vuelve por el mismo camino, pero sin el adorno luminoso.

[10] El texto de este autor, en lo pertinente, dice: “Bei den Nordweststämmen der pazifischen Küste trägt der Mink auf seiner Phaëton-fahrt einen glänzenden Narsenschmuck aus Türkis. Dem entsprechen in Südamerika der goldene Schild des Wirakocha und der glänzende, magische Kraft verleihende Talisman, den am Rio Negro der Sonnendämon Izi ais Yurupari in der Nase trägt”.

[11] Se trata del *Jabirú mycteria* Licht, regionalmente conocida como cabega-de-pedra o Juan grande, un ciconiforme.

[12] Kumá es normalmente considerada la primera creadora, y su morada queda lejos, hacia el oeste.

[13] *Cocoya* es término que usan los cofanes para designar a gran número de seres demoníacos, voz que abarca mía pluralidad de significaciones ominosas y dañinas. El término es usado frecuentemente como voz sustitutiva para no mencionar al ente por su nombre específico, seguramente para evitar los efectos potentes del poder evocador de la palabra, capaz de provocar la presencia del ser mentado. Como dice un informante cofán: “Para no hablar del tigre, nosotros hablamos *cocoya*, para no decir ‘tigre’; y también al *vajo* decimos *cocoya* para no nombrarlo; y también a la boa, asimismo, (le decimos) *cocoya*...».

[14] Nombre regional para ‘canao’, en Venezuela.

[15] La escena, por lo tanto, había ocurrido de noche, con un sol que había actuado, digamos, de incógnito.

[16] Véanse las explicaciones de Bidou y de su informante tatuyo (Bidou, 1972:73 ss.).

[17] Aparecida en el Tomo II de las Veröffentlichungen aus dem kgl. Museum f. Völkerkunde. Cito la traducción portuguesa de esa monografía, realizada por

- Egon Schaden (1948:80), publicada en el vol. 2 de la Revista del Museu Paulista.
- [18] Es de todos modos verdaderamente sorprendente el uso de vellos pubianos de la hermana de Maui y de la hermana del protagonista de la historia algonquina en algunas de las versiones, con el propósito de capturar al sol.
- [19] Queda fuera de nuestra intención traer a colación las numerosas fuentes que se han ocupado del tema de la captura del sol con lazos entre los indígenas norteamericanos, los polinesios, melanesios y micronesios. Pueden verse en el concienzudo estudio de Luomala, donde faltan, sin embargo, las fuentes alemanas, entre otras Kraemer, Sierich y v. den Steinen.
- [20] Anónimo del siglo XVIII, en Lehmann-Nitsche, 1927:150.
- [21] Varios animales (tigre, sapo u otros) quieren tapar el sol y a veces lo logran, pero no por mucho rato, porque no aguantan el calor que despide.
- [22] Los mocovíes, como otros grupos guaycurúes, tenían al sol por criatura femenina; ‘mujer’, como dice el Padre Guevara; y la llamaban *gdazoa*; mientras a la luna, que llamaban *cidiago*, la tenían por hombre.
- [23] Napalpí es un *pakál*, esto es, un ‘alma’ o ‘sombra’.
- [24] El informante usa bastante promiscuamente el género masculino o femenino para referirse al sol, pues manifiestamente le choca decir ‘la sol’.
- [25] Tomasini define a Dapichí como un Alto Dios de tipo uránico, que actualmente mora en el ámbito celeste, donde constituye la constelación de las Siete Cabrillas o Pléyades. Es la deidad que en el tiempo del acontecer primordial instauró el actual orden cósmico y después se retiró al cielo.

La noche larga

La oscuridad intempestiva.- § 8.1. Hemos visto que ciertos mitos narran la aparición de la primera noche en un universo descrito como originariamente iluminado y soleado (§§ 1.2 y 1.3). Otros, por el contrario, refieren cómo la oscuridad primitiva en que vivían los antepasados fue interrumpida por la irrupción de un ente luminoso, el sol, que acabó con el imperio de las sombras o de la penumbra (§2.1 ss.).

Pero otro conjunto de mitos tiene por tema el inesperado arribo de una oscuridad súbita, unas tinieblas densas que penetran en un mundo que, hasta entonces, había conocido una más o menos plácida y alternada secuencia de días y noches. Los lapsos de esta diaria sucesión son aguardados con una confiada expectativa que, aunque no obedezca al

conocimiento de regularidades legales desconocidas por la conciencia mítica, cuenta sin embargo con el confiado apoyo que le brinda la repetición de lo cotidiano, y se robustece por las explicaciones tradicionales que, según el mito, dan razón en la sociedad etnográfica de esa aparición regular de luces y sombras.

La caída de la noche, incluso en la sucesión de períodos de luz y oscuridad impuesta por la naturaleza, supone de todos modos para el hombre primitivo la apertura de un lapso de aprensión, y aun de vivencias eventualmente angustiosas, aunque sean mitigadas con mayor o menor eficacia por las luminarias locales que, desde las épocas más remotas, han encendido los humanos para procurarse refugios de luz en medio de la oscuridad ambiente. Es lógico que así ocurra; y podemos pensar que tal sentimiento sea de raigambre ancestral, puesto que el hombre no está dotado de órganos visuales igualmente eficaces para desenvolverse en la oscuridad como los que poseen ciertos depredadores de los cuales debe precaverse, y como cabe atribuir a los seres demoníacos que suelen ambular durante los lapsos numinosos. Cuando la sobrevenida de la oscuridad acaece como hecho intempestivo, inesperado; como ruptura de la alternancia regular que proporciona la confianza de su carácter transitorio, el suceso acomete como una calamidad horrenda, que provoca la desesperación de los hombres, aunque los textos que la describen nos den la apariencia de una inexpresividad de sentimientos que es sólo efecto de la acostumbrada parquedad con que el indígena expone su fuero íntimo. Pues lo hace señalando, bastante escuetamente, los hechos que le causan sufrimiento y no se explaya en las conductas y sentimientos que habrían de exteriorizar su dolor o su angustia[1].

La causa ignorada.- § 8.2. La *noche larga* sobreviene unas veces interrumpiendo a hora desacostumbrada el tiempo diurno. En otros casos, se posterga indefinidamente el fin de la noche; vale decir: no amanece. Las reacciones de los hombres ante tamañas calamidades son semejantes. Cuando los relatos nada dicen sobre el motivo de la noche larga, podemos imaginar que esa inesperada catástrofe vaya acompañada de una angustiada actividad chamánica para averiguar su causa, y de una búsqueda afanosa de los medios mágicos y religiosos capaces de neutralizarla y reponer la naturaleza en su punto originario

de orden y regulación. Mientras el fenómeno extraño no pueda ser entendido en una explicación aceptable para la conciencia del grupo primitivo, permanece más terrible y amenazador. Pero es lo más frecuente que la razón de la alteración del orden cósmico sea interpretada como acto de retribución a una falta cometida por alguien que ha ofendido o ha irritado a un ser que tiene poder sobre los agentes de la luz o la oscuridad; esto es, sobre el sol o sobre la noche. Este poder puede manifestarse de modo diverso y según vinculaciones que no tienen por qué corresponder estrictamente a la clásica relación de un dueño con la cosa que está bajo su dominio. Algunos ejemplos apuntan, como veremos, a una relación que no constituye un general señorío, sino alguna forma de sujeción más específica que puede ceñirse, por ejemplo, a detener o retardar el curso del sol.

Entre otros ejemplos de oscuridades cósmicas súbitas y prolongadas, sin esclarecimiento de sus causas, cabe mencionar textos matacos (Métraux, 1939:11-12; Mashnshnek, 1978:10), sanapanaes (Cordeu, 1973:228), macaes (Braunstein, MS. en Wilbert y Simoneau, 1991:231), pilagaes (Palavecino, 1964: 289-91), tobas orientales (Terán, 1994: 28-29)[2], toba-pilagaes (Métraux, 1941: 79; 1946: 31-32), krahoes (Schultz, 1950:159), katauichis (Barbosa Rodrigues, 1890: 219-20)[3], culiñas (Adams, 1962:109), aramagotos (Frikel, 1961:1-15)[4], chamíes (Reichel-Dolmatoff, 1953: 164) y guajiros (Perrin, 1979:154-56). Es bastante conspicuo el dominio numérico de los relatos chaqueños sobre este tema.

La oscuridad como castigo.- § 8.3.1. Lo más corriente es que la llegada de la noche larga sea una consecuencia retributiva: la potencia ofendida irritada o agraviada por alguna conducta que juzga digna de castigo origina la oscuridad, en una típica reacción de *contrapasso*. Ejemplo de ello es un relato vilela (Lehmann-Nitsche, 1925: 219-221). Un hombre era ‘dueño de la noche’. Era casado y tenía un hijo. Este muchacho fue castigado por un grupo de mozos. El padre se enojó al saberlo. Ordenó a su mujer que fabricara un largo cordel de caraguatá y que atara un extremo a la casa y llevara el otro hasta una laguna cercana. De este modo su familia podría llegar fácilmente a la fuente de agua. Cuando esto quedó concluido hizo caer la noche. La gente empezó a notar que no amanecía. Trató de ahorrar comida y agua pero

pronto esto no alcanzó. Esa situación de penuria extrema provocada por los agresores duró un año (!) hasta que, a instancias de su mujer, el hombre permitió que volviera el día. Una narración mataca registrada por Palavecino (Palavecino, 1964: 292) también tiene como base el castigo impuesto por un padre que detiene el paso de la noche como resultado de un incidente semejante al narrado. En un texto angaité (Cordeu, 1973:211-12) sobreviene una noche interminable después que es muerto a golpes un viejo que, evidentemente, tenía poder para originar el descenso de la oscuridad. Como ocurre en muchas historias parecidas, al fin de cierto tiempo, la noche se retira cuando un pájaro con poder para hacer regresar la luz se pone a cantar, y provoca así el retorno del sol a nuestro mundo.

§ 8.3.2. El motivo de la llegada de una oscuridad súbita y prolongada aparece también enlazado con ciertas historias en que un ave monstruosa, una harpía (*Harpya* sp.) es muerta por un héroe benefactor, que en la región chaqueña suele ser el carancho. Este personaje, mediante un ardid, provoca al monstruo depredador y se hace perseguir por él hasta conducirlo a donde queda apresado en una trampa, en la cual le da muerte. Pero el monstruo tiene una piel tan dura que los pájaros que tratan de perforarla fracasan en sus intentos, porque sus picos no son capaces de hendirla. Al fin lo consigue cierto picapalos pequeño, de pico agudo. En el reparto de la carne y la sangre del monstruo que sigue al éxito del picapalos las demás aves, de mayor tamaño, se olvidan de aquél, que se irrita por esta ingratitud. Consiguientemente, el pájaro no canta y el sol no sale. Los demás se asustan; la noche se prolonga extrañamente. Al fin todos caen en la cuenta de que han ofendido al picapalos; lo invitan a que beba la sangre de la *Harpya* y a que participe del festín. El ave accede; canta, y provoca el amanecer[5]. La historia es común entre los chorotes (Siffredi, en Wilbert y Simoneau, 1985: 187-195; 197-98) y, con algunas diferencias, también la conocen los nivaclés o chulupíes (Mashnshnek, 1975:171-173) del Chaco central.

§ 8.3.3. Es notable la similitud temática y estructural entre estos relatos chaqueños y un ejemplo yámana, a pesar de la gran distancia que los separa. Gusinde (Gusinde, 1986: 2 (3): 1244-1246) ha conservado esta tradición. En tiempo remoto varó una ballena muerta en la costa. La

gente fue al sitio a cortar trozos. También llegó allí el héshpul, el pardal pequeño[6]. Pero los demás lo trataron sin consideración -quizá por su pequeñez- olvidando que era un chamán poderoso. El héshpul se enojó e hizo descender en el mediodía una intensa oscuridad. La gente, aterrada, no entendía qué estaba ocurriendo. El pardal los reconvino con dureza por su actitud y se confesó causante de la llegada intempestiva de las tinieblas. Los hombres le pidieron perdón y le ofrecieron los mejores trozos. Con esto se ablandó el héshpul. Aceptó la ofrenda; se frotó el cuerpo con colorante blanco; se puso un adorno cefálico de plumas y cantó un conjuro que produjo el regreso de la claridad, pero paulatinamente. Por eso es que el día aclara lentamente; porque la gente no honró como debía al héshpul, que tenía poder sobre la oscuridad, y que es capaz de volver a producirla si se le irrita.

Los castigos moralizantes.- § 8.4.1. A veces la imposición de la temida noche larga es un castigo moralizador que pena la inconducta ética de los hombres, juzgada-según estimaciones en las que puede advertirse la introducción de actitudes y valores difundidos por la acción misionera.

Según un relato cuna recogido por Mac Chapin (Mac Chapin, 1993: 167-170) en otro tiempo los grandes *neles*[7] se habían corrompido y creaban desorden en la tierra. Tenían varias mujeres; mentían, robaban y habían olvidado hablar de Dios en los congresos[8]. Un chamán especialmente sabio conoció que Dios estaba disgustado por esa conducta, y que iba a castigar a los hombres mandándoles la oscuridad. Este personaje, Ogebip, había hecho un viaje chamánico a los mundos inferiores -subterráneos- y había llegado hasta el cuarto nivel, donde había visitado a la Madre de la Oscuridad y se había adoctrinado con ella. Cuando Ogebip comprendió lo que iba a ocurrir, aconsejó a sus seguidores que hicieran acopio de ciertas maderas, porque esas serían las únicas que se encenderían cuando el sol se apagara. En la mañana siguiente bajó la oscuridad como un manto negro. El sol se apagó con un chasquido como si le hubieran echado encima ‘un balde de agua’. Todos los fuegos se extinguieron, salvo los que ardían en las maderas indicadas por Ogebip. Los *neles* que se consideraban grandes fracasaron en sus intentos de hacer desaparecer la oscuridad. Al fin todos rogaron a Ogebip que intercediera para lograr que volviera la luz. El chamán cantó

cuatro días[9] y, al cabo de ellos, la oscuridad empezó a desaparecer. Al principio el sol salía con un sombrero brillante de achote[10], de rojo vivo que quemaba la tierra con rayos intensos. Después el color se fue normalizando, y volvió a asumir el tono amarillento habitual que conserva. Ogebip era el único hombre que en la tierra podía dominar la oscuridad, porque había aprendido sus secretos.

§ 8.4.2. El apartamiento de la norma moral también es motivo decisivo en un texto de los guarayos (guarashugwa) recogido por Riestter (Riestter, 1972: 429-30). Según el relato, los hombres ya no escuchaban más a Janeramai[11]. La divinidad se enojó y envió al sol bajo tierra; sólo quedó en el cielo la luna. Los hombres quedaron consternados. Ya no podían cazar porque no había día. Lloraban y pedían a Janeramai que les devolviera el sol. No podían plantar frutales ni yuca. El dios se ablandó y trajo de nuevo el sol. Los guarayos recuerdan el episodio como un aviso: el del ocaso del mundo, augurado por la oscuridad. Los hombres deben estar atentos para cuando Janeramai envíe una nueva señal. Mientras tanto, debemos alegrarnos cuando sale el sol, porque significa que el dios no está enojado.

Oscuridad diluvial.- § 8.5. Un mito cashibo (o *uni*) recogido por Frank (Frank, 1993: 73-79 y 85-90) combina un episodio diluvial con la llegada de una oscuridad súbita. Aunque el autor lo califica de ‘diluvial’, el fenómeno de oscurecimiento asume una importancia por lo menos similar a la del anegamiento e inundación de la tierra, provocada en este caso por una lluvia torrencial continuada. Ciertos elementos son comunes a los esquemas del mito diluvial en Sud América: la ira del sobrenatural que provoca el desplome ácuo del cielo es una respuesta retributiva que castiga a los antepasados de los cashibos por haberle robado una mujer bonita o por haber dejado de efectuar las ofrendas y actos de adoración en su honor; el ascenso de las aguas provoca la concentración de hombres y animales en los lugares elevados, no alcanzados por el agua. Sin embargo, esto no origina una penuria demográfica capaz de dar fundamento a prácticas incestuosas, como ocurre con harta frecuencia en los mitos diluviales. Sobre todo, es de notar que la preocupación que trasunta el mito, en sus dos versiones, por la oscuridad que ha caído sobre el mundo circundante y que dura días y días[12] es tal, que los ruegos de los supervivientes cercados

por las aguas se dirigen a lograr, en primer término, que vuelva la claridad diurna. A ese propósito se aplica el conjuro del chamán, Canchan-puxerere, que es un amanecedor[13] que utiliza en el caso su potencia benéfica para hacer regresar el sol, y que se dirige específicamente a obtener la reaparición de la aurora.

El chantaje del totité.- § 8.6. Un mito ayoreo señala cómo la amenaza de una noche larga fue suficiente para obligar al sol a hacer algo que no quería. El sol había comenzado a pintar a todas las aves, con excepción de una: el *totité* o *totita*. Es un pajarito pequeño, y el sol, ¿quizás por capricho? se había obstinado en no pintarlo. El totita tenía el poder de retener la luz del día. Por eso amenazó al sol: «Si no me pintas, no vendrá más la luz sobre el mundo. ¡Será siempre noche!» (Casalegno, MS., en Wilbert y Simoneau, 1989: 72-73, 449.). El sol cedió ante el chantaje y pintó al pájaro. Al punto empezó a amanecer. Porque el día pertenece a ese pajarito, y él lo puede llamar con su canto. Un texto dictado a Bórmida (Bórmida, en Wilbert y Simoneau, 1989: 450-51.) por Samane, bastante adornado, como ocurre con frecuencia en los relatos de ese informante, muestra la pugna entre las aves para detener con sus cantos la llegada del día -acción atribuida a los pájaros nocturnos- o para provocarla, como es el caso del gallo.

Noches anómalas.- § 8.7. Entre los macushis el tema de la noche larga se inserta como episodio incidental en el mito del árbol de la abundancia, que se entronca a su vez con una versión regional del mito de los gemelos. Los héroes mellizos (Soares Diniz, 1971: 82) llegan a la casa de una anciana que posee abundantes alimentos que ellos desconocen. Tratan de averiguar dónde tiene su cultivo, y, para descubrirlo, la siguen. Ubican de este modo un gran árbol en cuyas ramas crecen todos los frutos y alimentos que hoy cultivan los macushis. Deciden cortarlo para apoderarse de estos bienes y, presuntamente, difundirlos. Cuando abaten el árbol, que es también *árbol del mundo*, éste, en su caída, arranca del cielo al sol, que queda enlazado en sus ramas y, finalmente, cae al río. En seguida el mundo queda sumido en la oscuridad. Más tarde aparecen hombres que encuentran al sol en el lecho del río y de allí lo recuperan; pero entonces ya ha pasado tiempo suficiente como para que el sol esté podrido[14]. Una vez cumplidas las prácticas mágicas que el más hábil de los mellizos ejecuta sobre sus

restos, el sol se levanta ‘como un hombre de treinta años’, y vuelve a su morada celeste.

Green los ticunas (Nimuendajú, 1952: 123-24) que antes había oscuridad permanente, porque un gran árbol, una *suinahuma*[15] cubría todo el cielo con su nutrido follaje, y no dejaba atravesar la luz. Por el lugar solía pasar un mono que comía frutos de arara tucupí[16], y por eso sus excrementos, que caían a tierra, resplandecían. El héroe Dioi siguió sus huellas por las señales luminosas y encontró el árbol que producía esos frutos. Ideó un artefacto para arrojar con fuerza las vainas de estos frutos a ese techo de hojas, que comenzó a ser agujereado y así empezaron a aparecer luces, o sea estrellas. Dioi hizo cortar el tronco del árbol, pero éste no caía. Envió a los mejores trepadores para averiguar la causa, y finalmente sólo llegó a la cima de la copa la ardilla más pequeña, que descubrió que lo que sujetaba la copa al cielo no era una liana; sino que estaba fuertemente asida por un perezoso[17]. Bajó la ardillita, puso en su cola un buen número de hormigas feroces, regresó a las alturas y frotó su carga sobre los ojos del sufrido animal, que inmediatamente soltó su presa y el árbol comenzó a desplomarse. La ardilla recibió el premio ofrecido por Dioi, y la aparente noche quedó disipada.

Catástrofes y *eshigon*.- § 8.8. Es dudoso si ciertos sucesos míticos que vienen acompañados del oscurecimiento del universo indígena deben ser considerados bajo el rótulo de *noches largas*, y parece más adecuada la respuesta negativa, porque en estos casos la llegada de las tinieblas resulta ser un fenómeno accesorio de una calamidad principal: el abatimiento del cielo sobre la tierra, que apareja -aunque no siempre se exprese en los textos- la caída del sol y las luminarias. En estas catástrofes, por consiguiente, el oscurecimiento es una consecuencia aneja a la destrucción del universo. En un relato nambicuara (Holanda Pereira, 1983:7-9.), como resultado de una inundación provocada por un espíritu maligno, el agua mana del suelo en tales cantidades que la tierra se ablanda y parece hundirse. El cielo cae sobre la tierra -aparentemente por el debilitamiento de sus sostenes- y se agujerea en los lugares donde choca con la punta de los morros que lo horradan, y las partes planas reposan sobre la superficie terrestre. En un relato nivaclé (Tomasini, 1985:129) se dice que, cuando se marchó el

demiurgo Fitzököjič al cielo, el mundo quedó sin luz, el cielo cayó sobre la tierra y aplastó a todos los hombres. Todos murieron. Después volvió Fitzököjič e hizo una nueva humanidad, y separó otra vez tierra y cielo. En estos casos y otros más o menos similares las tinieblas que sobrevienen son, pues, consecuencia de estas catástrofes cósmicas.

En cambio, aunque acompañado de una generalizada catástrofe, el *eshigon* de los mashcos debe ser interpretado como una *noche larga*, aunque sea un fenómeno complejo, pues es un acontecimiento que integra simultáneamente el arribo de la oscuridad y la expansión incontrolada de un incendio que, en ciertas versiones, tiene más bien rasgos de inundación. Como lo señala Califano, que ha descrito el episodio en una valiosa monografía (Califano, 1963:741), el incendio «paradójicamente revela su acción a través de una inundación» y «por momentos es concebido como diluvio y consecuente apocalipsis acuático». Esta ambigüedad del elemento destructor se manifiesta especialmente, a nuestro juicio, en el hecho de que algunos textos que recogen el mito, nos dicen que debajo del gran árbol Wanámei, en cuyas ramas se han cobijado hombres y animales para protegerse del incendio, *la tierra hierve como si fuera agua*. Por lo tanto, para conocer los sucesivos estados que va asumiendo el suelo subyacente, invisible por la total oscuridad que los rodea, los refugiados deben arrojar palillos sobre él para percibir si se hunden o rebotan en una superficie dura. Este es un expediente repetidamente usado en los episodios de inundación o diluviales, que también habitualmente vienen acompañados de tinieblas; informa si el suelo continúa inundado o si ya es posible descender para reanudar las actividades de una vida más o menos normal. Y es asimismo rasgo reiterado en los relatos amazónicos de oscurecimiento intempestivo que la reaparición de la luz sea atraída y anticipada por el canto de ciertas aves y, en el caso de este *eshigon*, por el de un sapito tempranero que también ‘llama’ al sol para que regrese. No podemos extendernos sobre otros puntos de este interesante episodio, pues escapan al problema de la alternancia de luz y tinieblas.

Notas

[1] Véase por ejemplo la descamada relación -no es claro si mataca o toba- que transcribe Palavecino (1964: 289-90): «Los viejos contaban (que)... el sol pasó y se apagó y entonces vino la oscuridad. La oscuridad duró unos cuantos años y entonces todos tenían hambre, los que tenían hijos vivían más porque se los comían; uno que tenía dos hijos empezó a comer uno, economizando mucho la carne y cuando se le terminó empezó a comer el otro y cuando se lo comió todo se sentó y se murió. Otro que tenía cuatro hijos economizaba (*sic*) esperando que saliera el sol, pero el sol no salía; la tiniebla era tan espesa que no se podía ver casi nada; no era como ahora que aun de noche se puede ver lejos. Otro que no tema hijos comía la tierra, pero la tierra no alimenta nada y causa daño. Los que tenían cinco hijos mataban a uno dando la mitad a su esposa y guardando el marido la otra mitad; así andaba la geríte racionando la carne de los hijos...». En una descripción toba que cita Métraux se dice (1946: 31) que (cuando cayó la oscuridad) «llamaron a gritos a los que habían salido de caza, pero los cazadores no volvieron. Después de un mes la comida se había acabado. Empezaron a comerse a sus propios hijos. Los que no tenían hijos se cambiaron en animales. Un hombre que tenía tres hijos se los comió a todos; después de eso fue transformado en venado... Un hombre que tenía cinco hijos dejó vivo solamente a uno. La gente que tenía ocho hijos, guardaba cuatro (!!)». Como puede notarse, las descripciones parecen tan preocupadas por estas cantidades y proporciones numéricas como por el horror de las situaciones que se narran.

[2] En este texto la aparición de la oscuridad, que baja como una nube, es atribuida a un choque de poderes. Pero la fórmula usada por el informante puede aplicarse al conflicto de potencias sobrenaturales, 'dueños' de cosas o partes del hábitat, o a chamanes, también poseedores de poderes.

[3] río Purús.

[4] Los aramagotos son un subgrupo tiriyo, nombre genérico para un conjunto de grupos de lenguas caribes que se escalonan a caballo entre la Guayana Inglesa y el Brasil, a ambos lados de las sierras Tumucumaque y Acaraí. Los aramagotos están en el río Parú occidental y en el Iriki. La historia es emotiva: el grupo entero aguardó en vano la salida del sol, pero la noche no terminaba. Así, llorando, con la cabeza entre las rodillas, esperaron hasta que se convirtieron en las rocas que afloran en las vegas del río Waipa.

[5] O habilita con su canto que amanezca, cuestión que los informantes no aclaran.

[6] Un tiránido, la *Taeniptera pyrope*.

[7] El *nele* es un personaje complejo. Nace con sus capacidades; el solo estudio no las crea. Es médico brujo, porque una de sus funciones es curar, lo que hace sobre todo con cantos apropiados. Vidente o adivino, puede anticipar lo que ocu-

rrirá, encontrar cosas perdidas o ver algo que ha ocurrido a mucha distancia, fuera de su vista. Lo ayudan espíritus auxiliares; conoce el camino que siguen las almas; interpreta los sueños y los de mayor poder han podido realizar hazañas físicas prodigiosas.

[8] Probablemente se refiera a las reuniones en la casa comunal para debatir problemas comunales, y en las cuales se narran también sucesos de la historia de los cunas, tradiciones y mitos (Nordenskiöld, 1938: 53).

[9] En la cultura cuna, como en otras de la región, el 4 es un número potente, que confiere eficacia a los actos mágicos que se realizan -tales como hechizos, conjuros y otros- mediante la repetición ritual de las acciones.

[10] *Bixa orellana*, colorante rojo usado en toda la selva tropical.

[11] El nombre significa 'Nuestro abuelo'. Es el Alto Dios de los guarashugwa, que ahora gobierna en la Tierra Sin Mal, en una posición semejante a la de Nanderuvusu entre los guaraníes apapocuvás.

[12] «Durante diez días el sol no apareció. No amaneció».

[13] O *manecedor*; términos regionales que hemos oído aplicados por indígenas en la Amazonia peruana a quienes tienen el poder de provocar el amanecer, la aurora o la llegada de la luz diurna.

[14] Doce días y doce noches, según el relato; lapso que sólo tiene sentido de aproximación cronológica, puesto que sin forma alguna de luz diurna no puede hablarse de *día*, sino solamente de *oscuridad* o *noche larga*.

[15] *Ceiba pentnndrn*, según Nimuendajú, 1952:163.

[16] Arbol, *Parkia oppositifolia* Spruce, según Nimuendajú, 1952:159.

[17] *Bradypus didachylus*.

Algunas consideraciones comparativas

En diversos pasajes de esta monografía hemos señalado la importancia que, en las creencias míticas sudamericanas, tienen las plumas de papagayo como fuentes de luz; hasta el punto de que, en algunos casos, llegan a convertirse en materia constitutiva del sol (von den Steinen, 1894: 357-58). La tradición quiche ha plasmado la misma idea en un pasaje del Popol Vuh. La luminosidad atribuida a la plumaria de papagayo se manifiesta cuando los gemelos Hunahpú e Ixbalanqué son encerrados en la Casa Oscura por los dioses del inframundo para procurar su ruina. En esa ocasión, reciben para alumbrarse una raja de pino resinoso, con la advertencia sarcástica de que no debe ser consumida.

Los mellizos se valen de plumas caudales de guacamayo para darse luz, y evitan infringir la prohibición que les han impuesto los dioses subterráneos (§ II, 9).

Desde luego, encontramos también en el Popol Vuh otros varios temas y motivos comunes con los relatos míticos sudamericanos. Entre ellos, el mito de la rebelión de los objetos contra sus amos, que aparece en el episodio diluvial descrito en II, 3. Tal creencia está confirmada como tradicional por el temprano testimonio del P. Las Casas, y aun aparece entre los tacanas, en cuyo grupo ha sido analizada por la Dra. Hissink (Hissink, 1955: 75-83) en un artículo dedicado al tema y en su obra mayor (Hissink y Hahn, 1961: 84-85), con diversas variantes. El mito es andino y antiguo, pues lo menciona Montesinos entre los cataclismos ocurridos en el antiguo Perú, y se le recuerda asociado con episodios de *noche larga*, pues normalmente cesa esa anómala rebelión cuando renace o retorna la luz del sol (Métraux, 1946: 33).

Es obvio igualmente que la fabricación de muñecos de palo que sustituyen a los hombres (Popol Vuh, I, 2 y 3) corresponde a la misma tradición que hemos señalado como vigente en la mitología sudamericana desde el alto Xingú hasta las tierras guaraunas, a saber: la fabricación de mujeres de madera que suplantán a las de carne y hueso que Mavutsinim debe entregar al jaguar para que éste le perdone la vida en las versiones xinguanas del mito de los gemelos (§ 2.5.3). El engaño que permite a Hunahpú e Ixbalanqué dar muerte al hercúleo Zipacná, aplastado en una cueva en la que penetra para capturar el simulacro de un enorme cangrejo que han fabricado los mellizos (Popol Vuh, I, 8) es un equivalente del conocido motivo amazónico-occidental por el cual se logra que un protagonista, a quien se quiere eliminar, caiga dentro de un tronco hueco, cuando intenta extraer un nido con pichones de papagayo o de loro (Blixen, 1999:188-89) que, como en el relato quiche, son también meras imitaciones fabricadas ad hoc. Tal motivo, por otra parte, es a su vez una variante de un extendido tema amazónico (Blixen, 1999:195-203) que encuentra, además, correlaciones en la mitología norteamericana.

La correspondencia más clara entre los mitos de Centro y Sud América radica en la conservación de rasgos fundamentales o distintivos del

esquema clásico del mito de los gemelos, tal como aparece extendido en la Amazonia y otras regiones de nuestro continente. Tales son las informaciones acerca de la muerte de su padre que brinda a los gemelos algún animal herido o capturado, para salvar su vida (Popol Vuh, II, 6) y que corresponden a análogos datos que proporciona una de las aves heridas por la flecha de uno de los mellizos amazónicos. Lo mismo cabe decir del daño físico -decapitación, en el Popol Vuh- que sufre uno de los mellizos en castigo de su imprudencia o de su apresuramiento por observar si ya ha comenzado a amanecer. Este daño corresponde al que padece el mellizo segundogénito, en variantes amazónicas, por realizar atisbos imprudentes. Como en el esquema clásico, también en la narración quiché los gemelos alcanzan su propósito vindicativo contra los ejecutores de la muerte de su padre. Por último, el catasterismo que culmina con el ascenso de los hermanos quichés al cielo y su transfiguración en Sol y Luna encuentra plena correspondencia en el episodio homólogo de las versiones clásicas del mito (§§ 2.5.1 ss.).

En el relato quiché se incorporan al menos otros dos motivos de conocida dispersión sudamericana, aunque normalmente no están incluidos dentro de la narración de los hechos de los gemelos. Uno es el uso por los héroes legendarios de instrumentos de labor agrícola que trabajan solos (Popol Vuh, II, 6); el otro, el derribo de los árboles que se vuelven a levantar intactos durante la noche, gracias a la reposición, en sus respectivos lugares, de las astillas arrancadas durante la tala. Tal operación, al igual que en varios textos polinesios[1], la ejecutan los animales del bosque.

Las vinculaciones entre temas y motivos de la mitología de los antiguos nahuas de Méjico y de la mitología sudamericana son igualmente visibles, especialmente si consideramos las narraciones de la región nordoccidental de nuestro Continente. En el cuerpo de esta monografía nos hemos ocupado sucintamente de varios casos de sustitución de soles. El tema es conocido en ambas regiones, aunque con particularidades diferentes. Los ejemplos sudamericanos son más explícitos que los mejicanos acerca de las circunstancias que hacen que un hombre-sol o sol antropomórfico sea sustituido por otro. Son ejemplos más apegados a describir o indicar las motivaciones humanas (celos, atrac-

tivo sexual, buen o mal carácter del Sol y otras razones similares) que subyacen en la ejecución de tales trueques. En cambio, los ejemplos de los anales mejicanos quedan en la afirmación bastante escueta de que un primer sol es sustituido por otro, y así sucesivamente. Pero la distinción entre los soles de esta serie estereotipada en un esquema cuaternario se efectúa sobre la base de las criaturas que viven bajo la luz de cada uno de estos cuatro soles, de los principales alimentos que consumen y del episodio que destruye estas repetidas recreaciones. Con ello se pone de manifiesto que cada ‘sol’ se convierte en una época, en un período (Anónimo, *Leyenda de los soles*, 1975:119-120).

La secuencia mejicana parece ser una transformación racionalista elaborada por una doctrina sacerdotal, que sistematiza la sucesión de soles en una visión cosmológica más compleja, puesto que integra dichos cambios con fenómenos diluviales y con otros episodios catastróficos de recreación y destrucción del mundo terrestre, sucesos que parecen justificarse como consecuencias de los pecados cometidos por los hombres contra los dioses[2]. Tales episodios anuncian la destrucción final de este mundo actual, considerado generalmente como una quinta creación, que se agrega como suplemento al esquema cuaternario.

En la *Historia Mexicana según sus pinturas* (Fide Krickeberg, 1971: 23-24) se da otra versión de la sucesión de soles que parece más próxima a las narraciones sudamericanas, porque los ‘soles’ a los que se refieren bastante impersonalmente los documentos antes aludidos, son sustituidos por dioses antropomórficos que se transforman en soles, y que riñen entre sí. Así Quetzalcóatl, segundo sol de esta serie, desplaza a Tezcatlipoca de un bastonazo y lo derriba en el agua; pero en el fin de este segundo período lumínico el mismo Tezcatlipoca, en su forma de jaguar, derriba de una cox (!) a Quetzalcóatl, y le quita su función solar. Los dos soles que siguen también son caracterizados por los dioses que encarnan la tarea de astro luminoso; y, aunque la naturaleza de los alimentos que consume la humanidad supérstite de estas vicisitudes celestiales continúe invocándose como nota característica de esta nueva serie de ‘soles’, también lo es ahora la presencia de personalidades teofánicas definidas en la función solar (Tezcatlipoca, Quetzalcóatl, Tláloc y Chalchiutlicue) lo cual, claramente, acerca esta secuencia a las que encontramos en la mitología sudamericana.

Los códices contienen otro tema que ofrece una coincidencia en ciertos aspectos básicos con un relato sudamericano. El episodio de la conversión en sol del dios buboso Nanáhuatl o Nahuatzin, según los textos, está narrado en varias fuentes mejicanas, con ligeras variaciones (*cf.* Anónimo, *Leyenda de los soles*, 1975:121-22)[3]. En la versión reproducida por Sahagún (Sahagún, 1981: (2): 258-61) se lee que los dioses se reúnen en Teotihuacán para determinar quién tomará a su cargo la labor de iluminar el mundo; y uno de ellos -Tecuciztécatl- se ofrece a asumir la tarea. Al punto es aceptado; pero es preciso conseguir otro voluntario, lo que parece indicar que los dioses piensan en un ritmo alternado de dos luminarias, como ocurre en nuestro mundo entre Sol y Luna. Este segundo voluntario no aparece fácilmente; los dioses se excusan. Al fin proponen para este sacrificio emprendimiento a un dios buboso que, por tal condición, es tenido por insignificante, pues cuando tiene que hacer los ofrecimientos rituales para acometer con éxito su empresa sólo puede ofrendar objetos miserables, como podía esperarse de su desgraciada condición y de su pobreza. Pero cuando toca el turno a los dos dioses de lanzarse, el uno tras el otro, en la gran hoguera que se enciende ante ellos, para que sufran su transfiguración en soles, el primero de los dos, el rico y orgulloso Tecuciztécatl, retrocede ante el horrendo fuego que tiene delante y no se atreve a arrojarse en su interior. Entonces es el 'bubosito' quien cierra los ojos y penetra en la hoguera. Después de esto, se anima también el primero a precipitarse en el fuego. Al cabo de larga espera, sale por el oriente Nanáhuatl, el buboso, convertido en sol, muy enrojecido, y tras él el otro quemado, con brillo semejante al del sol. Pero como los dioses no encontraron justo que ambos tuvieran el mismo brillo, aparentemente porque Tecuciztécatl había retrocedido atemorizado cuando le había correspondido su turno de inmolarsse, una de las divinidades se le acercó y le golpeó la cara con un conejo (!), por lo cual le ofuscó el resplandor. Y así quedó la luna con un brillo apagado, sensiblemente menor que el del sol.

Como el dios buboso Nahuatl, Añandou, el antepasado de los baríes (§3.2.1) cubierto de llagas (Villamañán, 1975: 5) es también menospreciado por los demás antepasados de la raza, que no pueden convenirse de que este personaje posea la luminosidad de la que carecen los

demás aspirantes a asumir la función de sol, y precisan repetir la prueba para aceptar tan inesperado resultado. Aunque la luminosidad de los candidatos se ligue fundamentalmente con el atuendo plumario que los sobrenaturales baríes lucen para el certamen, las condiciones de tener el cuerpo cubierto de bubas o llagas, de ser objeto de previo menosprecio por las demás deidades y de competir para transformarse *en sol* son suficientes para identificar a ambos personajes.

Sólo cabe agregar que estos textos míticos mejicanos contienen además otros motivos que, aunque ajenos a la acción de las luminarias celestes, también se presentan en la mitología sudamericana. En tal sentido debemos recordar los repetidos casos de aparición de especies vegetales por transformación del cuerpo antropomorfo de diversas teofanías, como Mayauetl, la diosa del agave (De Jonghe, 1905: 28), o del cuerpo de la propia diosa tierra, partida y desmembrada por Quetzalcóatl y Tezcatlipoca (De Jonghe, 1905: 29), y el nacimiento de varias plantas provenientes del cuerpo enterrado del dios del maíz, Tzenteotl (De Jonghe, 1905:31). Aunque este tema es de dispersión universal, es sabido que se lo encuentra reiteradamente en Amazonia (Blixen, 1993: 40-43, 54-58). Lo mismo puede decirse del intento de incinerar al dios y héroe cultural Quetzalcóatl, cuando los hermanos envidiosos lo rodean de un círculo de fuego para acabar con él (De Jonghe, 1905: 34). El héroe se salva del peligro guareciéndose en un agujero del suelo, motivo también muy frecuente en la mitología sudamericana, pues lo hemos señalado profusamente entre los timbiras en el mito de Auké (Blixen, 1997:81) y en otras etnias entre las cuales ocurre como expediente, generalmente frustrado, para librar al grupo de un ser potente que los demás consideran peligroso, muchas veces con llamativa ingratitud (Blixen, 1995: 27; 1999: 225-29). Agreguemos que la creación de los medio-hombres (De Jonghe, 1905: 8-9) debe identificarse en lo esencial con el motivo yabarana resumido *supra* (§ 4.2.5) y no nos olvidemos de mencionar que el episodio característico por el cual la hormiga resulta ser quien permite descubrir a los dioses el lugar dónde están almacenados los alimentos valiosos o el agua aparece también en un relato ticuna (Nimuendaju, 1952:130-31) y en una historia chocó (Wassén, 1933:109).

Estas vinculaciones entre temas y motivos míticos de las altas culturas de Mesoamérica por una parte y las culturas de la América cisandina por la otra nos plantean varios problemas y uno de ellos es, ciertamente, el de la dirección o sentido que haya presidido tales desplazamientos de rasgos culturales.

En otro tiempo ejercía un predominio interpretativo para dar razón de este género de fenómenos la idea de que tales correspondencias debían explicarse por la influencia preponderante de los centros de cultura más elaborada o 'superior'. Tal influencia se irradiaba naturalmente hacia los núcleos que conservaban una cultura más primitiva, sobre todo en sus manifestaciones materiales, campo en el cual la ventaja o utilidad de unos ingenios, artefactos y útiles sobre otros ofrece, en principio; un obvio atractivo para su adopción. Pero esto no solamente es un razonamiento bastante grueso, que requiere verificación en los hechos, sino que no tiene campo de aplicación claro para los rasgos fundamentalmente inmateriales, como las creencias cosmológicas, las normas de conducta social y las pautas y valores morales. Su traslado al campo de la mitología sólo puede venir a caballo de la comprobación de otras influencias, lo que hace mucho más complejo el manejo apropiado de un razonamiento teórico a primera vista más o menos simple.

En el caso de las altas culturas mesoamericanas debe tenerse en cuenta que, en el ámbito de la tradición mítica, nos hallamos ante textos elaborados a través de una tradición sacerdotal. Dichos textos han sufrido seguramente una evolución regional específica, que ha apartado el producto resultante de formas más elementales y primitivas que pudieron haber tenido en los siglos anteriores al Descubrimiento. Es de suponer que en ese tiempo y época, presuntamente real pero cronológicamente indeterminado, las creencias de los pueblos de Mesoamérica estarían menos sistematizadas en la dirección en que nos las ofrecen los textos que han llegado hasta nosotros. En general, conviene detenerse en la comprobación de la existencia de temas y motivos comunes entre los mitos y tradiciones de las altas culturas de Mesoamérica y de la América cisandina. Esta comunidad temática en la mayoría de los casos debe explicarse por filiaciones comunes o por préstamos antiguos, que deben haber alcanzado a grupos más o menos extensos de América

precolombina, aunque de ellos sólo podamos descubrir los remanentes concretos que han llegado a nuestro conocimiento.

En el acervo de tradiciones de América del Norte encontramos también coincidencias significativas con temas y motivos míticos que hemos señalado para Sud América. Los casos más evidentes se refieren al ocultamiento de la fuente de luz, esto es, del sol y a las vicisitudes que sufren los héroes culturales para conseguirlo o recuperarlo. Una vez se trata de liberar o recobrar al sol que algún ser egoísta guarda retenido en una olla (Alabamas, Swanton, 1929:123); otras de extraerlo de las capas de pieles que lo cubren y de burlar la vigilancia de las mujeres que lo cuidan (Yukis, Kroeber; 1932: 922-23). En otra ocasión es preciso descolgarlo del sitio donde lo mantienen escondido, y para ello el coyote se transforma en leña para que lo introduzcan en el lugar donde efectuará el hurto (Yokutos y monos occidentales, Gayton y Newman, 1940: 31-32). Otras aventuras similares, con idéntica finalidad y análogo resultado exitoso, pues culminan con el envío del sol al firmamento para asumir o reanudar su diaria carrera, son narradas en relatos de los catos (Goddard, 1909; 19.1-94) y chipewas (MacKintosh Bell, 1903:79). En una historia de los yokutos chukchansi (Rogers y Gayton, 1944:193-94) la recuperación de la luz se logra mediante el hurto de la estrella matutina, que está encerrada en una canasta custodiada por la rana-toro. La solución parece ser obtenida de manera indirecta, puesto que la aparición en el cielo de la estrella matutina vendrá seguida de la del sol, cuya presencia anuncia.

Los resultados de las comparaciones señaladas en los párrafos precedentes, que podrían ser acrecentados sin dificultad, muestran la importancia del trasiego de contenidos mitográficos que se ha producido desde la prehistoria entre las tres Américas. Es indudable que ciertas coincidencias que comprobamos, por su relativa simplicidad, pueden ser aceptablemente explicadas; alguna vez, por recreaciones locales que no implican la traslación intercontinental de los temas y motivos en que se constatan; pero el elevado número de correspondencias, que suelen extenderse a conjuntos de elementos conexos, que sólo se explican apropiadamente por antiguos orígenes comunes, deja intacta la comprobación de la importancia de ese trasiego, a veces secular, a veces milenario, de temas míticos. Es aún difícil seguir las huellas de

esas andanzas, gestadas en la oralidad y teñidas tanto por la vivencia de lo sobrenatural como por el sentimiento artístico y creativo, y siempre los rastros de sus marchas serán hipotéticos. Pero la multiplicación de las observaciones y su cotejo documentado harán más seguro y confiable el resultado de las investigaciones comparativas, que tienen la virtud de apoyarse recíprocamente. Ello no sólo acrecentará nuestro conocimiento de la mitología indígena americana, sino que será una fuente permanente de ideas inspiradoras para la comprensión de los hechos de la prehistoria y protohistoria de América.

Notas

[1] En las islas Tuamotu (Seurat, 1905: 483), Mangareva (Hiroa, 1938: 326) y Nueva Zelandia (Beattie, 1919:45) los pajarillos o los espíritus del bosque reparan durante la noche las lesiones que la talla ha causado en el árbol, y lo restituyen a su anterior estado. En Hawaii esa tarea la cumplen los *menehune*, enigmáticos homúnculos que la tradición considera antiguos habitantes de las islas (Luomala, 1951:16).

[2] Véase la secuencia de los cuatro soles en el manuscrito recogido por André Thévet y publicado por de Jonghe, 1905: 23-24; en la versión traducida de un original náhuatl al español por Primo Feliciano Velázquez, publicada como *Anales de Cnauhtitlan*, 1975:4-5 y en las versiones de la llamada *Leyenda de los soles*, vertida del náhuatl al latín por el Dr. Walter Lehmann, 1906 y por el mismo Velázquez, 1975:119-121.

[3] En este texto el menor brillo de la luna por comparación con el sol se explica porque la teofanía que habrá de convertirse en el astro nocturno no se lanzó -al mismo tiempo- en la hoguera ardiente, sino que sólo cayó en la ceniza; pero también, y acumulativamente, recibió en la cara el golpe que le dio un dios con una taza de figura de conejo: Lehmann, 1906: 259 ss.; de Jonghe, 1905: 29-30.

Bibliografía

- ABREU, Joao Capistrano de -1914. Rá-txa hu-ni-ku-í. A lingua dos caxinauás do rio Ibuagú, afluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá), pp.1-630. Rio de Janeiro.
1938. Os caxinauás. *Ensaio e estudos (Crítica e historia)*, 3a. serie, pp.277-357. Edição da Sociedade Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro.
- ADAMS, Patsy -1962. Textos culina. *Folklore Americano*, 10:93-225. Lima.

- AGOSTINHO, Pedro -1974. *Mitos e outras narrativas kamayurá*. Universidade Federal da Bahia. 190 pág. Salvador.
- ALBERT, Bruce -1990. /Textos míticos de los yanomamos, traducidos al inglés/ En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Yanomami Indians, *UCLA Latin American Studies*, Vol. 73, pp.XXXVI + 1-789. Los Angeles.
- ALBISETTI, César y Angelo Jayme VENTURELLI -1962-69. *Enciclopédia bororo*. Vol. I (1962) Vocabulários e etnografia, pp.I-XXI y 1-1047; Vol. II. (1969) Lendas e antropónimos, pp.I-XI y 1-1269. Faculdade Dom Aquino de Filosofia, Ciências e Letras. Museu Regional Dom Bosco. Campo Grande.
- ALBISETTI, César -Cf. COLBACCHINI Y ALBISETTI, 1942.
- ALVAREZ, P. José -1957. Creencias y tradiciones de los mashco. *Misiones dominicanas*, 218: 3. *Fide* Califano, 1989.
- ALVAREZ, P. Ricardo -1960. *Los piros*, pp.1-247. Instituto de Estudios Tropicales Pió Aza. Lima.
- ANÓNIMO -1950. Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú /atribuida al P. Blas Valera/. En: *Tres relaciones de antigüedades peruanas*, pp.133-203. Editorial Guaranía. Asunción del Paraguay.
- DELL'ARCIPRETE, Ana C. - Cf. BRAUNSTEIN y DELL'ARCIPRETE, 1991.
- ARMELLADA, P. Cesáreo de -1964. *Tauron panton. Cuentos y leyendas de los iridios pemón (Gran sabana - Estado Bolívar - Venezuela)*, pp.276. Ministerio de Educación. Caracas.
- AYTAJ, Desidério -1979. Weheriá Karajá conta a lenda do sol. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, 8:7-12.
1986. O karajá em seu universo. *Revista do Museu Paulista*, NS. Vol. 31:42-55. Sao Paulo.
- BAER, Gerhard -1979. Religión y chamanismo de los matsigenka. *Amazonia peruana*, 2:(4):101- 138.
1981. Religion and Symbols: a Case in Point from Eastern Perú. The Matsigenka View of the Religious Dimension of Light. *Scripta Ethnologica*, 6:49-52. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.
1984. *Die Religión der Matsigenka*, Ost Perú. 516 pp.Basel.
- BALDUS, Herbert -1931. Notas complementares sobre os indios chamacocos. *Revista do Museu Paulista*, 17: (1a. parte): 529-551. Sao Paulo.
1936. Ligeiras notas sobre duas tribus tupis da margem paraguaya do Alto Paraná (Guayaki e Chiripá). *Revista do Museu Paulista*, 20: 749-756. Sao Paulo.
1937. Ensaio de etnologia brasileira. *Brasiliána*, série 5a, Vol. 101, pp.346. Companhia Editora Nacional. Sao Paulo.

- 1951-52. Karajá-Mythen. *Tribus*, 2-3: 210-218.
1958. *Die Jaguarzwillinge Mythen und Heilbringer geschichten, Ursprungssagen und Marchen brasilianischer Indianer... übertragen und mit Anmerkungen herausgegeben von*, pp.1-224. Erich Róth Verlag. Kassel.
1970. *Tapirapé, tribo tupi no Brasil Central*, pp.1-511. Companhia Editora Nacional. Sao Paulo.
- BANNER, Horace -1957. Mitos dos indios kayapó. *Revista de Antropologia*, 5:(1):37-66. Sao Paulo.
- BAQUERO, Alvaro -1989a. La tradición oral de los guahibos como fuente histórica para la investigación arqueológica en los Llanos Orientales. *Boletín del Museo del Oro*, 23:77-93. Bogotá.
- 1989b. Tiempo y espacio entre los guahibo, habitantes de la Orinoquia. *Scripta Ethnologica, Supplementa*, 9:131-42. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.
- BARANDIARAN, Daniel de -1967. Vida y muerte entre los indios sanemá-yanoama. *Antropológica*, 21:1-65. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas.
1968. El fuego entre los indios sanemá-yanoama. *Antropológica*, 22:3-64. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas.
- BARRAL, P. Basilio María de -1970. /Textos guaraos traducidos al inglés/. En WILBERT, J. Folk Literature of the Warao Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 15, pp.1-614. Los Angeles.
- BARRETT, S. A. -1925. The Cayapa Indians of Ecuador. *Indian Notes and Monographs*, 40, 2 T. Museum of the American Indian, Heye Foundation. New York.
- BEATTIE, H. -1915-1922. Traditions and Legends collected from the Natives of Murihiku (Southland, New Zealand). *Journal of the Polynesian Society*, (1915) 24:98-112,130-9; (1916) 25:9-17, 53-65, 89-98; (1917) 26:75-86, 106-10; (1918) 27:137-61; (1919) 28:42-51, 152-9, 214-25; (1920) 29:128-28, 189-98; (1922) 31:134-44, 193-7.
- BELL, James Mackintosh -1903. The Fireside Stories of the Chipewyans. *The Journal of American Folk-Lore*, 16: (61):73-84.
- BELLIER, Irene -1993. *Mai-Huna. Los pueblos indios en sus mitos*. Vols. 7 y 8, T. 1:1-290; T. 2:1- 326. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- BIDOU, Patrice -1972. Représentations de l'espace dans la mythologie tatuyo (indiens Tukano). *Journal de la Société des Américanistes*, 61:45-105. París.
- BLIXEN, Olaf -1987. 'I te matamu'a. Fundamentos de la cosmovisión polinesia. *Moana*, 3:1-400. Montevideo.
- 1992a. Las manchas de la luna y sus explicaciones míticas en Sudamérica. *Moana*, 4,(2):1- 42. Montevideo.

- 1992b. Los mitos sudamericanos sobre el origen del fuego. *Anales del Museo Nacional de Historia Natural de Montevideo*, 2a. serie, 8:5-41.
1993. El árbol de la abundancia y el origen mítico de las plantas cultivadas en América del Sur. *Moana*, 4:(3):1-67. Montevideo.
1995. La cabeza persecutoria en Sud América. Consideraciones hermenéuticas y comparativas a propósito de un texto ocaina (Amazonia peruana). *Moana*, 5:(1):1-38. Montevideo.
1997. Mitos antropogónicos de los indios sudamericanos. *Moana*, 5:(2):1-103. Montevideo.
1999. *Tradiciones ocainas*, pp.1-162. Ciudad Argentina, Editorial de Ciencia y Cultura. Buenos Aires.
- BOAS, Franz -1901. The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. From notes collected by Capt. George Comer, Capt. James S. Mutch and Rev. E. J. Peck. *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 15:1-370. New York.
- BORGATELLO, Sac. Maggiorino -1929. Patagonia Meridionale e Terra del Fuoco. Memorie di un missionario nel cinquantenario delle Missioni Salesiane. IV s/n +1-500. Società Editrice Internazionale. Torino.
- BORGMAN, Donald M. -1990. /Textos míticos yanomamis traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Yanomami Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol.77, pp.XXXVI + 1-789. Los Angeles.
- BORMIDA, Marcelo -1989. /Textos míticos ayoreos, traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Ayoreo Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 70, pp.XLI + 1-802. Los Angeles.
- BORMIDA, Marcelo y SIFFREDI, Alejandra -1971. Mitología de los tehuelches meridionales. *Runa*, 12:199-245. Buenos Aires.
- BOURGUE, François -1976. Los caminos de los hijos del cielo. Estudio socio-territorial de los kawillary del Cananari y del Apaporis. *Revista Colombiana de Antropología*, 20:101-144. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- BRAUNSTEIN, José A. y Ana Cristina DELL'ARCIPRETE -1991. /Textos míticos macaes traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Makka Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 77, pp.XVIII + 1-326. Los Angeles.
- BRETT, William Henry -s/f. *Legends and Myths of the Aboriginal Indians of British Guiana*. 2nd. ed. VIII + 1-206. Unwin Brothers. London.
- BRIDGES, E. Lucas -1952. *El último confín de la tierra* pp.1-528. Emecé. Buenos Aires.
- CADOGAN, León -1959. Ayvu rapyta. Textos míticos de los Mbyá-Guaraní del Guairá. *Boletín N° 227, Antropología*, 5. Faculdade de Filosofia, Ciências

- e Letras, Universidade de Sao Paulo. (Segunda edición, acrecida con nuevas notas, de 1992, 321 pp., Fundación León Cadogan, Asunción).
- 1962a. Nuevas observaciones acerca del origen de los guayakí en base de su onomástica y su mitología. *Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía*. 2 Vols. 1:XI + 1-131; 2:X + 1-133. En 2:33-45. Buenos Aires.
- 1962b. Baiö Kará Wachú y otros mitos guayaquíes. *América Indígena*, 22:(1):39-82. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- CADOGAN, León y Maxence de COLLEVILLE -1964. Les Indiens Guayaki de l'Yñaro, (Paraguay). *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 42:(8):499-532.
- CALIFANO, Mario -1974. El concepto de enfermedad y muerte entre los matakos costaneros. *Scripta Ethnologica*, 2:(2):33-73. Buenos Aires.
1979. El mito de la luna de los sirionó de Bolivia oriental. *Scripta Ethnologica*, 4:(2):100-127. Buenos Aires.
1982. *Etnografía de los Mashco de la Amazonia sud occidental del Perú*, pp.1-315. FECIC. Buenos Aires.
1983. El mito del árbol cósmico Wanámei de los Mashco de la Amazonia sud occidental. *Anthropos*, 78:739-69. Anthropos Institut, Skt. Augustin.
1989. La mitología celeste de los mashco (harákmbet) de la Amazonia occidental: la teofanía solar. *Scripta Ethnologica, Supplementa*, 9:73-90. Buenos Aires.
- CALIFANO, Mario y Juan Angel GONZALO -1995. *Los A'i (Cofán) del Rio Aguarico. Mito y cosmovisión*, pp.1-203. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- CAMPANA, Domenico del -1902. Notizie intorno ai ciriguani. *Archivio per l'Antropologia e la Etnologia*. 32:17-141. Firenze.
- CARDÚS, P. José -1886. *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia*. Imprenta de la Inmaculada Concepción. Barcelona.
- CARNEIRO, Robert L. -1989. To the village of the jaguars: the Master Myth of the Upper Xingú. *Antropológica*, 72:3-40. Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Fundación La Salle. Caracas.
- CARVALHO, José Candido M. -1951. Relações entre os indios do Alto Xingú e a fauna regional. *Publicações Avulsas do Museu Nacional*, 7:1-32. Rio de Janeiro.
- CASALEGNO, Ugo -1989. /Textos míticos de los ayoreos, traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Ayoreo Indians. *UCLA Latin American Studies*. Los Angeles.
- CASPAR, Franz -1953. Three Myths of the Mosekene Indians. *Ethnos*, 18:(3-4):167-174. Statens Etnografiska Museum. Stockholm.

1975. Die Tuparí. Ein Indianerstamm in Westbrasilien. *Monographien zur Völkerkunde*, Hamburgisches Museum f. Völkerkunde, Vol. 7.
- CÉNITAGOYA, Vicente de -1943. Los rnachiguengas. Sanmartí y Cía. Lima. *Fide WEISS*, 1975.
- CIPOLLETTI, María Susana -1993. *Secoya: Los pueblos indios en sus mitos*, pp.1-286. Abya-Yala. Quito.
- CIVRIEUX, Marc de -1974. *Religión y magia kari'ña*, pp.134. Universidad Católica "Andrés Bello". Caracas.
- COBO, P. Bernabé -1964. *Historia del Nuevo Mundo* (2. Vols.) I-XLVII + 1-439; 1-275. Biblioteca de Autores Españoles, Atlas. Madrid.
- Códice Chimalpopoca* -1975. Con Anales de Cuauhtitlán pp.3-68 y Anotaciones, pp.69-118 y Leyenda de los soles, pp.119-128 y Anotaciones, pp.129-142 + Indices y Facsímiles. Traducido directamente del náhuatl por Primo Feliciano Velázquez. Universidad Nacional Autónoma de México.
- COLBACCHINI, P. Antonio y P. César ALBISETTI -1942. *Os boróros orientáís. Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso*, pp.1-454. Companhia Editora Nacional. Sao Paulo.
- COLCHESTER, Marcus -1981. Myths and Legends of the Sanema. *Antropológica*, 56:25-127, Instituto Caribe de Antropología y Sociología de la Fundación La Salle. Caracas.
- VAN COLL, C. -1903. Gegevens over land en volk van Suriname. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenknnde van Nederlandsch-Indie*. Gravenhage. *Fide: De Goeje*, 1943:108.
- COLLEVILLE, Maxence de - CF. CADOGAN & COLLEVILLE, 1964.
- COPPENS, Walter -1975. *Los Cuiva de San Esteban de Capanaparo: Ensayo de Antropología Aplicada*. Monografía N° 19, pp.100. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas.
- CORDEU, Edgardo J. -1973. Textos míticos de los angaité (chenanesmá) y sanapaná. *Scripta Ethnologica*, 1:(1):199-234. CAEA. Buenos Aires.
1977. Algunos personajes celestes de la mitología ishir (chamacoco). *Suplemento antropológico*, 12:(1-2):7-24. Asunción.
1987. /Textos míticos de los chamacocos, traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Chamacoco Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 64, pp.XXn + 1-744. Los Angeles.
- CORREA, François -1980-81 (1982). Por el camino de la Anaconda Ancestral. Sobre organización social entre los taiwano del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología*, 23:39-108. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.

- CROCKER, William H. -1984. /Ramkokamekra narratives/ En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Gé Indians. T. 2, *UCLA Latin American Studies*. Vol. 58, pp.XXVII + 1- 684. Los Angeles.
- CHAPÍN, Mac -1993. *Kuna. Los pueblos indios en sus mitos*, pp.1-186. Ediciones Abya-Yala, Quito.
- CHASE SARDI, Miguel -1983. Pequeño decamerón nivaclé: literatura oral de una etnia del Chaco paraguayo. *Suplemento Antropológico*, 18:(2):15-252. Asunción.
- CHAVES, Milcíades -1947. Mitología kágaba. *Boletín de Arqueología*. 2:(5-6):423-520. Instituto Etnológico y de Arqueología. Bogotá.
1978. /Textos sionas/ En H. NIÑO (Ed.) *Literatura de Colombia aborígen*, pp.61-94. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá.
- CHIARA, Vilma -1961-62. Folklore krahó. *Revista do Museu Paulista*, NS. 13:333-375. Sao Paulo.
- CHUMAP LUCÍA, Aurelio y Manuel GARCÍA RENDUELES -1979. 'Duik muun...' *Universo mítico de los aguaruna*. 2 vols. 1-465 y 473-805. Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica. Lima.
- DANCE, C. D. -1881. *Chapters from a Guianese Log Book*, Georgetown. Fide De Goeje, 1943.
- D'ANS, M. -1975. *La verdadera Biblia de los cashinaua*, 356 págs.. Mosca Azul. Lima.
- DE ANGELIS -1969-72. *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, por Pedro DE ANGELIS. Tomos I a VIII (T. VIII en dos vols.). 2a. ed. - Editorial Plus Ultra. Buenos Aires, (1a. ed., Buenos Aires, 1836).
- DERBYSHIRE, Desmond -1965. Textos Hixkaryána. *Publicações Avulsas*, N° 3, pp.1-206. Museu Paraense Emilio Goeldi. Belém.
- DINIZ, Edson Soares -1971. Mitos dos indios makuxí. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, NS. 60:75-103.
- DONAHUE, George y María Helena DONAHUE -1979. Ijanatu e Alubederi: contos karajá. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, 9:1-7. Paulínia, SP.
- EHRENREICH, Paul -1905. Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt. *Zeitschrift für Ethnologie*, 37, *Supplement*, 1-107. Berlin.
1948. Contribuições para a etnología do Brasil, *Revista do Museu Paulista*, NS. 2:7-135. Sao Paulo.
- FOCK, Niels -1963. Waivvai. Religion and Society of an Amazonian Tribe. *Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Roekke 8*. Copenhagen.
1982. /Textos míticos matabos, traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K.

- SIMONEAU, Folk Literature of the Mataco Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 52, pp.XVIII + 1-507. Los Angeles.
- FORNO, Mario -1970. I ghivaro: narrativa. *Terra Ameriga*, 20-21:41-52. Genova.
- FRANK, Erwin *et alii.* -1993. *Uni. Los pueblos indios en sus mitos*, 168 págs.. Ediciones Abya-Yala. Quito.
- FRIC, A. V. -1987. /Textos míticos de los chamacocos traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Chamacoco Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 64, pp.XXII + 1-744. Los Angeles.
- FRIKEL, Protásio -1961. Ometanimpe, os 'transformados'. *Boletim do Museu Paranense Emilio Goeldi*, NS. Antropología, 17:1-15. Belém.
1990. Mitos suiá. *Publicações do Museu Histórico de Paulínia*, 44:15-20; 45:38-43. Paulínia, SP.
- FULOP, Marcos -1954. Aspectos de la cultura tukana: cosmogonía. *Revista Colombiana de Antropología*, 3:97-137. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- GALVÁO, Eduardo - Cf. WAGLEY y GALVÁO, 1961.
- GARCÍA, R. P. Secundino -1939 (1941). Mitología de los salvajes machiguengas. *Congreso Internacional de Americanistas, Sesión XXVII, Lima 1939*. Vol. 2:229-237. Lima.
- GARCÍA R. DE ESPINOSA, Mons. Argimiro -1993. *Guaraunos. Los pueblos indios en sus mitos*. N° 14, pp.320. (3a. ed.) Ediciones Abya-Yala. Quito.
- GARCÍA RENDUELES, Manuel - Cf. CHUMAP LUCÍA y GARCÍA RENDUELES, 1979.
- GAYTON, A.H. y S.S. NEWMAN -1940. Yokuts and Western Mono Myths. *Anthropological Records*, 5:(1):VII + 1-109. University of California. Berkeley.
- GAYTON, A.H. - Cf. ROGERS y GAYTON, 1944.
- GILII, Felipe Salvador -1965. *Ensayo de historia americana*. Traducción y estudio preliminar de Antonio TOVAR. 3 vols. (1) XXXIII + 1-327; (2) 1-343; (3) 1-359. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia. Caracas.
- GODDARD, Pliny Earle -1909. Kato Texts. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 5:(3):65-238.
- GOEJE, C. H. de -1943. Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries. *Internationales Archiv für Ethnographie*, 44:XX + 1-136. E. J. Brill. Leiden.
- GOMARA, Francisco López de -1954. *Historia General de las Indias*. 2 Vols. XIV 1-384; y 1-477. Editorial Iberia S.A. Barcelona.
- GÓMEZ, Antonio -1969. El cosmos, religión y creencias de los indios cuna. *Boletín de Antropología*, 3:(II):55-98. Universidad de Antioquia. Medellín.

- GONZÁLEZ, Gustavo -1968. Entre los Guaraní-Chané (o Ñanaguas) del Noroeste Chaqueño. *Suplemento Antropológico*, 3:(1-2):259-338. Asunción.
- GONZALO, Juan Angel - Cf. CALIFANO y GONZALO, 1995.
- GUEVARA, P. -1969. Historia del Paraguay, Río de la Plata y Tucumán. En P. DE ANGELIS, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*. Vol. 1, pp.491-830. Editorial Plus Ultra. Buenos Aires.
- GUSINDE, P. Martín -1982. *Los indios de Tierra del Fuego. Los selk'nam*. Tomo 1, 2 Vols. XLIX + 1-455 y 457-1139. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.
1986. *Los indios de Tierra del Fuego. Los yámana*. Tomo 2. 3 vols. XXXIX + 1-606, 607- 1000 y 1001-1479. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.
- HAHN, Albert - V. HISSINK y HAHN, 1961 y 1989.
- HANDY, E.S. Craighill -1930. Marquesan Legends. *Bulletin*, 69:1-139. Bernice P. Bishop Museum. Honolulu.
- HILDEBRAND, Martin von -1975. Origen del mundo según los ufaina. *Revista Colombiana de Antropología*, 18:321-382. Bogotá.
- HIROA, Te Rangi -1938. Ethnology of Mangareva. *Bulletin*, 157:1-519. Bernice P. Bishop Museum. Honolulu.
- HISSINK, Karin -1955. Leben und Emporung der Geräte. *Bnessler-Archiv*, NF. 3: 75-83. Berlín.
- HISSINK, Karin y Albert HAHN -1961 y 1984. Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius-Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954. (1961) I. Erzählungsgut, XVI + 1-692; (1984) II Daten zur Kulturgeschichte, pp.1-251. Vol. 1, Stuttgart; 2, Wiesbaden.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas. 1886-1892*. En vol. 3 de Joaquín García ICAZBALCETA: Nueva colección de documentos para la historia de México, 5 vols. Imp. de F. Díaz de León. *Fide* Krickeberg, 1971.
- Histoire du Mechique* - Cf. JONGHE, Edouard de, 1905.
- HOHENTHAL, W. -1954. Notes on the Shucurú Indians of Serra de Ararobá, Pernambuco, Brazil. *Revista do Museu Paulista*, NS. 8:93-159. Sao Paulo.
- IBAÑEZ FONSECA, Rodrigo. -1978. /Textos sirianos/ En H. NIÑO (Ed.), *Literatura de Colombia aborigen*, pp.179-226. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá.
- IDOYAGA MOLINA, Anatilde -1989. Astronomía pilagá. *Scripta Ethnologica, Suplementa*, 9:17-28. Buenos Aires.
- JONGHE, Edouard de -1905. Histoire du Mechique, manuscrit français inédit du XVI siècle. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, NS, 2:1-41.

- JORDANA LAGUNA, José Luis -1974. *Mitos e historias aguarunas y huambisas de la selva del alto Marañón*, 313 págs.. Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación. Lima.
- KNOBLOCH, Franz -s/f. Die Aharaibu-Indianer in Nordwest-Brasilien. *Collectanea Instituti Anthropos*, 1:VI, 1-189. Skt. Augustin. Bonn.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor -1979-1982. Del Roraima al Orinoco. 3 Vols. (1) 1-402; (2) 1-264; (3) 1-368. Banco Central de Venezuela. Caracas. Trad. de vols. 1-3 de Vom Roroima zum Orinoco, 1917-24.
- KRAUSE, Fritz -1911. *In den Wildnissen Brasiliens. Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya- Expedition 1908*, pp.1-512. Leipzig.
- KRICKEBERG, Walter -1971. *Mitos de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, pp.1-267. Fondo de Cultura Económica. México.
- KROEBER, Alfred L. -1932. Yuki Myths. *Anthropos*, 27:(5-6):905-937.
- KRUSE, P. Albert -1951-52. Karusakaybé, der Vater der Mundurucú. *Anthropos*, 46:915-32; 47:992- 1018.
- KÜHNE, Heinz -1967. El jaguar en el mito de los héroes mellizos (Sol y Luna), tribu amuesha (Perú oriental). *Runa*, 10:(1-2):311-318. Buenos Aires.
- LANDABURU, John y Roberto PINEDA C. -1984. *Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas*, pp.1-289. Instituto Caro y Cuervo y UNESCO. Bogotá.
- LARAIA, Roque de BARROS -1967. O sol e a lúa na mitología xinguana. *Revista do Museu Paulista*, NS, 17:7-36.
- LEHMANN, Walter -1906. Traditions des anciens mexicains. Texte inédit et original en langue nahuatl avec traduction en latin. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, NS. 3:(2):239- 97.
- LEHMANN-NITSCHKE, Roberto -1918. Mitología sudamericana, I. El diluvio según los araucanos de la Pampa. *Revista del Museo de la Plata*, 24:(2):28-62. Buenos Aires.
1919. Mitología sudamericana. II. La cosmogonía según los puelche de la Patagonia. *Revista del Museo de La Plata*, 24:(2):182-204.
1924. Mitología sudamericana. VIII. La astronomía de los chiriguanos. *Revista del Museo de La Plata*, 28:80-102.
1925. Mitología sudamericana. XI. La astronomía de los vilelas. *Revista del Museo de La Plata*, 28:210-233
1927. Mitología sudamericana. XII. La astronomía de los mocoví (Segunda parte). *Revista del Museo de La Plata*, 30:145-159.
- LIZOT, Jacques -1993. *Yanomami. Los pueblos indios en sus mitos*, 4. 9-185. Ediciones Abya- Yala. Quito.
- LOTHROP, Samuel K. -1928. *The Indians of Tierra del Fuego*, pp.1-244. Heye Foundation. Museum of the American Indian. New York.

- LOVÉN, Sven -1935. *Origins of the Tainan Culture*, West Indies, pp.IX + 1-697. Elanders Bokfryckeri Akfiebolog. Göteborg.
- LOZANO, Pedro S.J. -1941. *Descripción corográfica del Gran Chaco Gualamba*, pp.XIX + 1-466. Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Tucumán.
- LUKESCH, Antón -1976. Mito e vida dos indios caiapós, pp.XXI, 1-312. Livraria Pioneira. Editora da Universidade de Sao Paulo.
1978. /Textos míticos cayapoes, traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Ge Indians, T. 1. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 44, pp.XXI + 1-653. Los Angeles.
- LUOMALA, Katharine -1940. Oceanic, American Indian, and African Myths of snaring the Sun. *Bulletin* 168:1-58. Bernice P. Bishop Museum. Honolulu.
1951. The Menehune of Polynesia and other Mythical Little People of Oceania. *Bulletin* 203:1-95. Bernice P. Bishop Museum. Honolulu.
- MACHADO, Othon Xavier de Brito -1947. Os carajás. Servicio Nacional de Proteção aos Indios. *Publicado* 104, anexo 7, 128 págs. Rio de Janeiro.
- MAGALHAES, Gral. Couto de -1935. O selvagem... com o curso de lingua tupí. *Brasiliana*, 52. Sao Paulo. (El texto citado corresponde a la paginación de las leyendas transcritas en dicho curso).
- MALTONI, Renato -1992. /Textos míticos sikuanis/ En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Sikuani Indians. *UCLA Latui American Studies*, Vol. 79:XXII + 1-673. Los Angeles.
- MÁRQUEZ, María Elena -1981. *Los indios tunebo y su cosmogonía*, 189 págs. Universidad Católica “Andrés Bello”. Instituto de Investigaciones Históricas. Caracas.
- MASHNSHNEK, Celia Olga -1972. Algunos personajes de la mitología chorote. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. NS. 6:109-43. Buenos Aires.
1973. Seres potentes y héroes míticos de los mataco del Chaco Central. *Scripta Ethnologica*, 1:105-54. CAEA. Buenos Aires.
1975. Textos míticos de los chulupí del Chaco Central. *Scripta Ethnologica*, 3:(1):151-189. CAEA. Btuenos Aires.
1976 (1978). El mito en la vida de los aborígenes del Chaco Central. Presencia y actuación de las teofanías. *Scripta Ethnologica*, 4:(1):7-27. CAEA. Buenos Aires.
- METRAUX, Alfred -1939. Myths and Tales of the Mataka Indians (The Gran Chaco, Argentina). *Etnologiska Studier*, 9:1-127. Göteborg.
1941. Algunos mitos y cuentos de los pilagá. *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, Universidad Nacional de Cuyo, 2:169-188.

1946. Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco. *Memoirs of the American Folklore Society*, 40:X11 + 1-167. Baltimore.
1960. Mythes et contes des indiens cayapo (Groupe kuben-kran-kegn). *Revista do Museu Paulista*, NS, 12:7-35. Sao Paulo.
1978. A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis. XXXVIII + 1-227. *Brasiliana*, vol. 267. Companhia Editora Nacional. Sao Paulo.
- MOLINA, P. Cristóbal de -1947. *Relación de las fábulas y ritos de los incas, hecha por...*, pp.1-157. Editorial Futuro. Buenos Aires.
- MOONEY, James -1900. Myths of the Cherokee. *Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1897-98)*. Part 1, pp.576. Smithsonian Institution. Washington.
- MOURA, P. José de -1960. Os münkü. 2a. contribuido ao estudo da tribo iranche. *Pesquisas /serie/ Antropología*, 10:1-59. Instituto Anchieta de Pesquisas. Porto Alegre.
- MÜLLER, P. Franz -1989. *Etnografía de los guaraní del alto Paraná*, 111 págs.. Centro Argentino de Etnología Americana. Buenos Aires.
- MÜNZEL, Mark -1973. Erzählungen der Kamayurá, Alto Xingú, Brasilien. *Studien zur Kultwkunde*, 30:VII + 1-378. Frobenius Institutí an der Johann Wolfgang Goethe Universität. Wiesbaden.
- MURPHY, Robert F. -1958. Mundurucú Religion. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*. 49:(1):1-154. Berkeley & Los Angeles.
- MURPHY, Robert F. y B. QUAIN -1955. The Trumái Indians of Central Brazil. *Monographs of the American Ethnological Society*, 24. New York.
- NELSON, Edward William -1899. The Eskimo about Bering Strait. *Eighteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1896-97)*. Part 1, pp.3-518, 1-165, 1-107. Smithsonian Institution. Washington.
- NEWMAN, S.S. - Cf. GAYTON y NEWMAN, 1940.
- NIMUENDAJÚ, Kurt -1914. Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt aus Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guaraní, *Zeitschrift für Ethnologie*, 46:(2-3):284- 403. Berlin.
1915. Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão). *Zeitschrift für Ethnologie*, 47:(4- 5):281-301. Berlin.
- 1919-22. Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipaia-Indianer. *Anthropos*, (1919-20) 14-15:(4-6):1002-1039; (1921-22) 16-17:(1-3):367-406. Wien.
1946. The Eastern Timbira. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 41: IX + 1-357. Berkeley & Los Angeles.

1948. The Cawahib, Parintintin, and their neighbors. En Julián H. STEWARD (Ed), Handbook of South American Indians, 3:283-294. *Bulletin 143*, Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution. Washington.
1952. The Tukuna. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 45: X + 1-209. Berkeley & Los Angeles.
1978. /Textos míticos de los apinayés traducidos al inglés/ En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Ge Indians, T. 1. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 44:XXI + 1- 653. Los Angeles.
1980. *Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú* (Mapa Etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes adaptado do mapa de Curt Nimuendajú, 1944). Fundação Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
1984. /Textos míticos de los cherentes traducidos al inglés/ En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Gé Indians, T. 2. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 58:XXVII +1- 684. Los Angeles.
- NIÑO, Fr. Bernardino de -1912. *Etnografía chiriguana*. La Paz. Fide Lehmann-Nitsche, 1924.
- NIÑO, Hugo -1978. *Literatura de Colombia aborigen*, pp.1-501. Instituto Colombiano de Cultura.
- NORDENSKIÖLD, Erland -1912. *Indianerleben. El Gran Chaco (Südamerika)*, 343 págs. Albert Bonnier. Leipzig.
1922. *Indianer und Weisse in Nordostbolivien*, pp.VII + 1.222. Strecker U. Schroder. Stuttgart.
1924. *Forschungen und Abenteuer in Südamerika*, p.335. Strecker U. Schroder. Stuttgart.
1938. An historical and ethnological Survey of the Cuna Indians. En Henry Wassén (Ed). *Comparative Ethnographical Studies*, 10, pp.XXVII + 1-683. Göteborgs Museum.
- OBBEREM, Udo -1957. Die Quijos-Indianer Ost-Ecuadors. Vorläufige Ergebnisse einer Reise 1954- 1956. *Zeitschrift für Ethnologie*. 82:(2):174-185. Braunschweig.
1980. *Los quijos. Historia de la transculturación de un grupo indígena en el oriente ecuatoriano*, pp.1-395. Instituto Otavaleño de Antropología. Otavalo.
- OLIVEIRA, Carlos Estevao de -1930. Os Apinagé do Alto Tocantins. Costumes, crenças, artes, lendas, contos e vocabulário. *Boletim do Museu Nacional*, 6:(2):61-110. Rio de Janeiro.
- D'ORBIGNY, Alcide -1839. *Voyage dans L'Amérique Méridionale...exécuté pendant les années 1826, 1827...1832 et 1833 par...* T. 4, le. partie, Historique (7 vols + 2 atlas, 1835- 1846). V^c Levrault. Strasbourg.
- ORTIZ, Francisco -1978. /Textos míticos de guahibos y cuivas/ En H. NIÑO, *Literatura de Colombia aborigen*, pp.229-283. Instituto Colombiano de Cultura.

1992. /Textos míticos de los sikuanis, en inglés/ En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Sikuaní Indians. *UCLA Latin American Studies*, vol. 79: XXII + 1-673. Los Angeles.
- PALAVECINO, Enrique -1964. Notas sobre la mitología chaqueña. En Homenaje a Fernando Márquez Miranda. Madrid- Sevilla.
1971. Mitos de los indios tobas. *Runa*, 12:(1-2):177-197. Buenos Aires.
- PELLIZZARO, Siró -s/f. Etsa, defensor del pueblo shuar. Mundo shuar, serie "F": Mitología, Fascículo 6:1-256. Sucua (Morona Santiago) Ecuador.
- .PENARD, F. P. & A. P. - 906. 1908-09. Indiaansche legenden, De Surinamer. *Fide De Goeje*, 1943:XVIII.
- PERASSO, José A. -1988. *Los guarayu, guaraníes del oriente boliviano*, pp.169. Ediciones RP. Asunción.
- PEREIRA, Adalberto Holanda -1973. Quince lendas dos rikbáktsa. *Pesquisas, /serie/ Antropología*, 25:34-48. Instituto Anchiitano de Pesquisas. Sao Leopoldo.
1983. O pensamento mítico dos nambikwára, *Pesquisas, Antropología*, 36:1-144. Instituto Anchiitano de Pesquisas. Sao Leopoldo.
1985. O pensamento mítico do iranche. *Pesquisas, Antropología*, 39:1-273. Instituto Anchiitano de Pesquisas. Sao Leopoldo.
1986-1987. O pensamento mítico do paresí. *Pesquisas. Antropología*, (Primera parte) 41:1-441; (Segunda parte) 42:445-841. Instituto Anchiitano de Pesquisas. Sao Leopoldo.
1994. O pensamento mítico do rikbáktsa. *Pesquisas, Antropología*, 50:1-336. Instituto Anchiitano de Pesquisas. Sao Leopoldo.
1995. O pensamento mítico kayabí. *Pesquisas, Antropología*, 51:1-160. Instituto Anchiitano de Pesquisas. Sao Leopoldo.
- PEREIRA, Fidel -1942. Leyendas machiguengas. *Revista del Museo Nacional*, LL:(2):240-44. Lima.
- PEREIRA, Nunes -1951. Historias e vocabulário dos indios uitoto. *Publicação N. 3*. pp.1-34. Instituto de Antropología e Etnología do Pará. Belém.
- PEREZ DIEZ, Andrés -1974. Noticia sobre la concepción del ciclo anual entre los matacos del noreste de Salta. *Scripta Ethnologica*, 2:(1):111-120. Buenos Aires.
- PERRIN, Michel - 1979. Sükwaitpa wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir. *Monografías*, 25:1- 255. Fundación La Salle. Caracas.
- PETRULLO, Vincenzo -1939. The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela. Bureau of American Ethnology, *Bulletin 123*:163-290 + 11-25. Smithsonian Institution. Washington. D.C.

- PINEDA, Roberto -1975. La gente del hacha. Breve historia de la tecnología según una tribu Amazónica. *Revista Colombiana de Antropología*, 18:435-478. Bogotá. Cf. Landaburu, J. y Pineda, 1984.
- POMPEU SOBRINHO, Thomaz -1959. Mitos mehim. *Boletim de Antropologia*, 1:(1):49-78. Instituto de Antropologia, Universidade do Ceará. Fortaleza.
- Popol Vuh*. Las antiguas historias del Quiché /traducidas del texto original con una introducción y notas/ por Adrián Recinos. 1947. 296 págs. Fondo de Cultura Económica. México.
- POSEY, Darrell A. -1981. The Kayapó Origin of Night. *Latin American Indian Literatures*. 5:(2):59- 63. University of Pittsburgh.
- PREUSS, Konrad Theodor -1921-23. Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. 2 vols. (1921): VI + 1-365; (1923): 367-760. Göttingen.
1988. Tres mitos witotos. Tomado (sic) de la obra de Konrad Theodor Preuss. Transcripción revisada y traducida al español por Bigidima (Eudocio Becerra) y Gabriele.
- PETERSEN DE PIÑEROS. *Cuadernos de Antropología*, N. 15:1-31. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas.
1993. Visita a los indígenas kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta. 2 vols. (1) 1-190, (2) 1-126. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- QUAIN, B. - Cf. MURPHY, R. y QUABM, B., 1955.
- QUEIXALOS, Francisco -1992. /Textos míticos de los sikuanis, traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Sikuaní Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 79: XXII + 1-673. Los Angeles.
- RECINOS, Adrián - Cf. *Popol Vuh*, 1947.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo -1951. Los Kogi (vol. 2). Editorial Iqueima. Bogotá. (El tomo 1 fue publicado en el Vol. IV de la *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, 1950).
1953. Algunos mitos de los indios chamí. *Revista Colombiana de Folklore*, 2a. época, 2:148- 165. Bogotá.
1968. Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés, pp.XIII + 1-270. Universidad de los Andes, Departamento de Antropología. Bogotá.
1977. Templos kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 19:199-245. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá.
- RIBEIRO, Berta G. -1957. Bases para uma classificação dos adornos plumários dos índios do Brasil. *Arquivos do Museu Nacional*, 43:59-120. Rio de Janeiro.

- RIESTER, Jürgen -1972. Die Pauserna-Guara 'sug'wá. Monographie eines Tupí-Guaraní-Volkes in Ostbolivien. *Collectanea Instituti Anthropos*, 3: XVIII + 1-562. St. Augustin. Bonn.
1993. *Universo mítico de los chimane*, 577 págs. Talleres gráficos Hisbol. La Paz.
- RODRIGUES, João Barbosa -1890. Poranduba amazonense. *Annales da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro*, XV + 1-338.
- ROGERS, Barbara Thrall y A.H. GAYTON -1944. Twenty-seven Chukchansi Yokuts Myths. *Journal of American Folk-Lore*, 57:190-207.
- ROTH, Walter Edmund -1915. An Inquiry into the Animism and Folk-lore of the Guiana Indians. *Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology* 1908-09, pp.103-386. Smithsonian Institution. Washington D.C.
- RUEDA, Marco Vinicio -1987. *Setenta 'mitos shuar'*, pp.1-304. Ediciones Abyayala. Quito.
- SAAKE, P. Wilhelm -1958. Aus der Überlieferung der Baniwa. *Staden Jahrbuch*, 6:83-91. Sao Paulo.
1968. Mythen über Inapirikuli, den Kulturheros der Baniwa. *Zeitschrift für Ethnologie*, 93:(1-2):260-73. Braunschweig.
- SAHAGUN, Fr. Bernardino de -1981. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 4 vols. (1)1- 387; (2) 1-337; (3) 1-367; (4) 1-380. Porrúa, S.A. México.
- SCHADEN, Egon -1947. Mitos e contos dos Ngúd-krág. *Sociologia*, 9:(3):257-271.
1955. A origem e a posse do fogo na mitología guaraní. *XXXI Congresso Internacional de Americanistas*, pp. 216-227. Sao Paulo.
- SCHINDLER, Helmuth -1979. Karihona-Erzählungen aus Manacaro. *Collectanea Instituti Anthropos*, 18:1-191. St. Augustin.
- SCHULTZ, Harald -1950. Lendas dos índios krahó. *Revista do Museu Paulista*, NS. 4:49-163. Sao Paulo.
- 1961-62. Informales etnográficas sobre os umutina. *Revista do Museu Paulista*, NS. 13:75- 313 + 96 láms. Sao Paulo.
- SEURAT, L.G. -1905-6. Légendes des Paumotou. *Revue des traditions populaires*, (1905) 20:433-40, 481-8; (1906) 21:125-31.
- SIFFREDI, Alejandra -1985. /Textos míticos de los chorotes, traducidos al inglés/ En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Chorote Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 60: XIX + 1-400. Los Angeles. Cf. Bórmida y Siffredi, 1971.
- SNETHLAGE, E. -1936. Nachrichten über die Pauserna-Guarayú, die Sirionó am Río Baures und die S. Simonianes in der Nähe der Serra S. Simón. *Zeitschrift für Ethnologie*, 67:278-293. Berlin. *Fide* RIESTER, 1972.

- STEINEN, Karl von den -1894. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweiten Schingú-Expedition, 1887-1888*, pp.1-571. Berlin.
- STIMSON, J. Frank -1934. The Legends of Maui and Tahaki, *Bulletin* 127:1-100. Bernice P. Bishop Museum. Honolulu.
1937. Tuamotuan Legends (Island of Anaa). Part I. The demigods. *Bulletin* 148:1-147. Bernice P. Bishop Museum. Honolulu.
- SWANTON, John R. -1929. Myths and Tales of the South-eastern Indians. *Bulletin* 88:X + 1-275. Bureau of American Ethnology, Smithsonian Institution. Washington, D.C.
- TERAN, Buenaventura R.D. -1994. Lo que cuentan los tobas, pp.140. Biblioteca de cultura popular, 20. Buenos Aires.
- THEVET, André - Cf. De JONGHE, 1905.
- THEVET, André - Cf. MÉTRAUX, 1979, Apéndice.
- TOMASINI, Alfredo -1978. Dapitchí, un alto dios uránico de los toba y pilagá. *Scripta Ethnologica*, 4:(1):69-87. Buenos Aires.
1981. La narrativa animalística entre los toba de occidente. *Scripta Ethnologica*, 5:(1):52- 81. Buenos Aires.
1985. El ciclo de Fitzókoj'c entre los nivaklé del Chaco Boreal. *Suplemento Antropológico*, 19:(1):123-166. Universidad Católica. Asunción.
- Traditions des anciens mexicains...* Cf. LEHMANN, Dr. Walter, 1906.
- TURNER, Lucien M. -1894. Ethnology of the Ungava District. En *Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution (1889-90)*, pp.167-350. Washington.
- VELAZQUEZ, Primo Feliciano -Cf. Códice Chimalpopoca, con Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los soles, 1975.
- VENTURELLI, P. A.J. - Cf. ALBISETTI y VENTURELLI, 1962-69.
- VERNA, María Alejandra -1985. /Textos míticos de los chorotes traducidos al inglés/. En J. WILBERT y K. SIMONEAU, Folk Literature of the Chorote Indians, *UCLA Latin American Studies*, Vol. 60, pp.XIX + 1-400. Los Angeles.
- VIDAL, LUX Boelitz -1977. *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira. Os kayapó-xikrin do Rio Cateté*, pp.XI + 1-268. Hucitec, Editora da Universidade de Sao Paulo. Sao Paulo.
- VILLAMAÑÁN, Adolfo de -1975. Cosmovisión y religiosidad de los bari. *Antropológica*, 42:3-27. Fundación La Salle, Instituto Caribe de Antropología y Sociología. Caracas.
- VILLAS BOAS, Orlando y VILLAS BOAS, Claudio -1972. *Xingú: os indios, seus mitos*, pp.1-211. Zahar Editores. Rio de Janeiro.

- WAGLEY, Charles -1940. World View of the Tapirapé Indians. *Journal of American Folk-Lore*, 53:252- 260.
- WAGLEY, Charles y Eduardo GALVÃO -1961. *Os indios tenetehara (Uma cultura em transição)*, pp.1-237. Ministério da Educação e Cultura. Rio de Janeiro.
- WASSEN, S. Henry -1933. Cuentos de los indios chocos recogidos por Erland Nordenskiöld durante su expedición al istmo de Panamá en 1927 y publicados con notas y observaciones comparativas de... *Journal de la Société des Américanistes de Paris*. NS. 25:(1):103-37.
- WAVRIN, Marquis de -1932. Folk-lore du Haut-Amazone. *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, NS., 24:(1):121-46.
- WEISS, Gerald -1975. Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America. *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 52:(5):217-588. New York.
- WHITE, J. -1887-90. The Ancient History of the Maori, his Mythology and Traditions. 6 vols. Wellington.
- WILBERT, Johannes -1958. Mitos de los indios yabarana. *Antropológica*, 5:58-67. Caracas.
1964. *Warao Oral Literature*, pp.1-199. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monografía N. 9, Caracas.
1966. *Indios de la región Orinoco-Ventuari*, pp.1-265. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Instituto Caribe de Antropología y Sociología, Caracas (2a ed.).
1970. /Textos guaraos traducidos al inglés/. En J. WILBERT, Folk Literature of the Warao Indians. *UCLA Latin American Studies*, Vol. 15, pp.1-614. Los Angeles.
1974. Yupa Folktales. *Latin American Studies*, 24:XIII + 1-191. University of California. Los Angeles.
- WILBERT, Johannes y Karin SIMONEAU: (Editores)- Cf. ALBERT, 1990; BARRAL, 1970; BORGMAN, 1990; BÓRMIDA, 1989; BRAUNSTEIN y DELL'ARCIPRETE, 1991; CASALEGNO, 1989; CORDEU, 1987; CROCKER, 1984; FOCK, 1982; FRIC, 1987; LUKESCH, 1978; MALTONI, 1992; NIMUENDAJU, 1978 y 1984; ORTIZ, 1992; QUEIXALOS, 1992; SIFFREDI, 1985; VERNA, 1985; WILBERT, 1970.
- WOHLERS, J.F.H. -1875-76. The Mythology and Traditions of the Maori in New Zealand. *Transactions and Proceedings of the New Zealand Institute*. (1875) 7:3-53; (1876) 8:108-23. Wellington.