

De arpía a parásito. La insolidaridad intergeneracional en los mitos andinos

From a harpy to a parasite: The intergenerational lack of solidarity in the Andean myths

Néstor Godofredo Taipe Campos

Profesor en las maestrías de Ciencias Sociales y Docencia Universitaria en la Escuela de Postgrado, en la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga (UNSCH), Perú.

ngtaipe@yahoo.com

RESUMEN

Desde el análisis de un grupo mítico, el artículo reconstruye teóricamente la configuración axiológica y simbólica proyectada en los mitos andinos. Demuestra que la solidaridad/insolidaridad es el valor/desvalor dominante, y que se halla interconectado sistémicamente con otros jerárquicamente inferiores. Se muestra el papel de la metáfora de regresión del orden cultural al natural como operadora del proceso social, que sanciona míticamente a los transgresores del funcionamiento del sistema de valores andinos. Es importante destacar el simbolismo del cóndor, el puma, el halcón, el gallinazo, el zorro, el zorrino, el papagayo, el piojo y la pulga; del tamborcillo; y de la fertilidad y la infertilidad.

ABSTRACT

Through the analysis of a mythical group, this article reconstructs theoretically the axiological and symbolic configuration projected in Andean myths. It demonstrates that the solidarity/lack of solidarity is the dominant value/devalue and it is interconnected with other ones that are hierarchically inferior. The function of the metaphor of regression from the cultural order to the natural one is shown as an operator of social process, which sanctions mythically those who transgress the operation of the system of Andean values. It is important to highlight the symbolism of condor, puma, hawk, vulture, fox, marmot, parrot, louse and flea; of the small drum; and of fertility or infertility.

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

mitos andinos | insolidaridad intergeneracional | naturaleza y cultura | valores indígenas | Andean myths | intergenerational insolidarity | nature and culture | native values

En este trabajo analizo cuatro relatos míticos quechuas sobre el origen de los piojos y las pulgas, que fueron acopiados en mi trabajo de campo en ciertas comunidades de la provincia de Tayacaja, en los Andes Centrales del Perú. Mi propósito es reconstruir teóricamente la configuración axiológica y simbólica proyectada por los mitos, y mostrar el papel de la metáfora de regresión del orden cultural al natural como operadora del proceso social.

Los relatos fueron registrados en lengua aborígen (runasimi o quechua), luego traducidos al español en la modalidad «libre». Sin embargo, considero también la perspectiva sincrónica, razón por la cual analizo los relatos coetáneos de la sierra norte (Ancash) y de la costa central (Lima), registrados por J. M. Arguedas y F. Izquierdo (1947) y por Pedro Villar (Rostworowski 1978). Esta decisión responde a la consideración de que la espacialidad del mito carece de frontera. Una vez surgidos en cualquier área, los mitos «viajan» en el espacio, traspasando las fronteras culturales. En el sentido anterior, los mitos que he registrado, más que locales y regionales, son panandinos. Muchas veces un mito local que presenta dificultad en su interpretación, termina por ser comprendido y explicado con el auxilio de mitos análogos de áreas vecinas o lejanas. Allí radica la importancia metodológica de estas otras fuentes.

Así como los mitos «viajan» en el espacio, también «viajan» en el tiempo. Esta constatación me llevó también a considerar en el análisis los relatos registrados, especialmente, por el cronista Francisco de Ávila (1975). Esta decisión responde a una postura teórico-metodológica lotmaniana de que el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura, siempre la atraviesa verticalmente, viniendo del pasado y proyectándose al futuro. Y el mito, en su «viaje» a través del tiempo, transporta consigo los símbolos que contiene. El símbolo es de doble naturaleza: es invariante, representa uno de los elementos

más estables del *continuum* cultural, es un mensajero de otras épocas culturales, como un recordatorio de los fundamentos antiguos de la cultura; al mismo tiempo es variante, se correlaciona activamente con su contexto cultural, se transforma bajo su influencia, y a su vez, lo transforma (Lotman 1993). Así, pues, las crónicas dan acceso a los mitos antiguos análogos a los actuales, permitiendo comprender sus cambios o el *continuum*, y colaborando con la interpretación y explicación del sentido de los mitos actuales.

La exposición parte presentando un relato de referencia, continúa desarrollando la estructura y función del mito, luego configura la axiología y el simbolismo en la mitología estudiada y, finalmente, exhibe un anexo con los textos de los relatos analizados.

1. El mito de referencia

M1: El origen de los piojos y las pulgas (relato de Cristina Enciso Reginaldo, registrado en la comunidad La Loma, en el distrito de Salcahuasi).

Hubo una vieja que tenía dos nietos, varoncito y mujercita. Al varoncito lo mandó por agua. Mientras él intentaba, con dificultad, recibir el agua, la vieja mató a la mujercita. El varoncito, al no poder traer agua, regresó trayendo leña y fue castigado por su abuela; luego ésta se sentó a la entrada de la cocina, no permitiendo el ingreso del niño.

El niño preguntó por su hermanita: «¿Dónde está mi hermanita?». La abuela respondió: «Yo no sé. La ociosa no está aquí. Estará jugando por algún lado».

El varoncito fingió ir en busca de su hermanita. Mientras tanto la abuela penetró a una habitación. Esto aprovechó el varoncito e ingresó a la cocina y vio con horror que el cuerpo de su hermanita estaba hirviendo en una olla: «*Turiy* [hermano], *tiw, tiw, tiw. Turiy, tiw, tiw, tiw*», diciendo. Entonces, el niño sacó de la olla la cabeza de su hermanita y se fue. Pero su abuela empezó a perseguirlo.

Cuando el niño escapaba, se encontró con un cóndor que estaba en el cerro, a quien el niño le pidió que lo ocultara. El cóndor le preguntó por qué huía y supo que la vieja había matado a la hermanita del niño y que por eso estaba haciendo escapar a su cabeza y que era perseguido por la vieja. Entonces, el cóndor escondió al niño debajo de sus grandes alas.

La vieja llegó hasta el lugar donde estaba el cóndor y luego preguntó si había visto pasar a su nieto. El cóndor respondió que, hace varias horas, un niño había pasado por allí.

La arpía se fue apresurada, pero en su persecución fue sorprendida por la noche y llamó hasta dos veces: «Espérenme, espérenme. Aunque sea seré piojo o pulgas». Llegó a la cueva de un zorro, y durmió allí. Pero, mientras dormía, la vieja se transformó en piojos y pulgas. Cuando el zorro regresó a dormir a su cueva, los piojos y las pulgas invadieron su cuerpo hasta dar muerte al pobre zorrito.

2. La estructura y función del mito

La estructura del mito, mediante el código entomológico, presenta una interrelación opositiva entre el funcionamiento y la ruptura de la solidaridad intergeneracional (de abuelas a nietos). El funcionamiento de la solidaridad como cualidad axiológica está condicionado por el despliegue de otros valores como la bondad, la ingenuidad, la inocencia, la no-antropofagia y la mentira positiva, y se encuentra correlacionado con la niñez y con la cultura. En contraste, la ruptura de la solidaridad está condicionada por el despliegue de los desvalores como la maldad, el engaño, el homicidio, la antropofagia y la mentira negativa, y se halla correlacionada con la senectud, la anti-cultura y la no-cultura [\(1\)](#).

Los relatos analizados son mitos de origen, cuya etiología da cuenta de la aparición de las pulgas (*Pulex irritans*) y los piojos (insecto hemíptero, anopluros) y el por qué de su característica parasitaria. No obstante, con el rastreo y la comparación con otros relatos más completos, dan cuenta también de las características y cualidades de otros animales, del surgimiento de las montañas y los desiertos, pero también del origen del Sol, la Luna y de sus asociaciones y correlaciones simbólicas con ciertas especies zoológicas.

El modelo que el mito revela a los hombres es el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional como valor axiomático que influye decididamente en la producción y reproducción de los miembros de las

familias andinas, cuya transgresión acarrea castigos míticos que implican la regresión metafórica de la cultura al estado de la naturaleza; por tanto, conlleva la pérdida de la condición humana de los transgresores. El mito proyecta una relación tiempo-espacial circular que va de la naturaleza - cultura - naturaleza.

3. La configuración de los valores en el mito

Los M1-M3 presentan al motivo de una abuela y dos niños, hombre y mujer, nietos de la vieja. En M1 y M2 los niños son huérfanos y viven con la arpía. En M3 la madre de los niños se ausenta y deja a los niños al cuidado de la abuela. En cambio en un relato perteneciente a la sierra norte del Perú (Ancash) recopilado por Arguedas e Izquierdo (1947), los niños huérfanos «quedaron... abandonados sin techo ni pan...», la oponente (la arpía) vive en el mismo pueblo pero no es la abuela de los niños. El común denominador de este motivo es la contraposición de la niñez *versus* la senectud. En este sentido, axiológicamente, se puede interpretar que la niñez representa la fertilidad y se correlaciona con la vida, mientras que la senectud representa la esterilidad y se correlaciona con la muerte. En consecuencia, en el contexto mitológico que analizamos, como ilustra Ivanov (1979), la niñez es de significado positivo mientras que la vejez es de significado negativo; no obstante, en otros contextos, especialmente en sociedades gerontocráticas, los sentidos semánticos referidos pueden ser diferentes y contrarios.

La vieja mediante el engaño (opuesto a la ingenuidad de los niños) envía al varón a realizar un mandato (M1) o específicamente por agua (M2) y, aprovechando su ausencia, da muerte a la hermanita y la cocina y come. El M3 presenta el mismo motivo pero invertido, la abuela aleja a la hermana que es la mayorcita, y da muerte, lo cocina y come al hermanito menor. Este motivo (aunque inconcluso) está presente en el relato ancashino acopiado por Arguedas e Izquierdo (1947): los niños acosados por el hambre ven pasar un gorrión que llevaba en el pico la flor de la papa; interpretando este signo, pensaron que siguiendo al pájaro llegarían al lugar de cultivo de los tubérculos. Pero Achiqueé (nombre de la vieja malvada), oponente de los hermanitos, también decidió ir en busca de las papas, para lo cual convino matar a los niños. Con engaño los atrajo a su casa y mientras la niña partía leña para cocinar, intentó dar muerte al varón. La niña al escuchar el llanto de su hermanito regresó y vio lo que la vieja se proponía, la distrajo y cargó con su hermanito y huyó de la casa.

En cambio, encuentro el motivo de la devoración en el mito prehispánico de Wa-Kon (dios del fuego) perteneciente a la costa central del Perú. Cuenta el mito que el dios Pachacamac desapareció ahogado en el mar, frente a lo que fue después su templo mayor, y entonces la noche reinaba sobre la tierra. Uno de los muchos atributos de Pachacamac era el de ser un dios creador que se ocultó en el océano, mientras su mujer Pachamama, o sea, la Tierra, quedó sola en tinieblas, con sus pequeños mellizos. En la oscura noche poblada de animales terribles se encaminaron hacia una distante luz, que resultó provenir de una cueva habitada por Wa-Kon, en forma de hombre semidesnudo, de larga e hirsuta cabellera. Mientras los mellizos, un varón y una niña, fueron enviados a una fuente por agua, Wa-Kon pretendió seducir a Pachamama y al no lograr su intento mató y devoró a la diosa (Rostworowski 1978).

Como se puede notar, con relación al mito contemporáneo, el motivo de la devoración aparece invertido en el mito de Wa-Kon. El devorador del mito prehispánico es un ser sobrenatural masculino; asimismo, la devorada no es uno de los niños sino la madre de éstos (Pachamama).

En el mito coetáneo, los hermanitos mayores (varón o mujer) (M1 y M2) descubren el homicidio de la abuela y la cocción de su hermanita o hermanito menor; entonces saca la cabeza de la olla y empieza a huir de la vieja que intenta alcanzarla también para darle muerte y manducarla. En cambio, en M3, la madre descubre lo que hizo la abuela y expulsa a la vieja de su casa. Asimismo, los mellizos del mito prehispánico perseguidos por Wa-Kon huyen de éste, que pretende devorarlos. También en el relato contemporáneo de Ancash, los hermanitos perseguidos por la arpía Achiqueé emprenden la huida.

Los niños de M1 y M2, en su huida, se encuentran con un cóndor (*Vultur gryphus*) quien interroga: «¿Dónde vas hijo?». «Mi malvada abuela dio muerte a mi hermana menor. De ella vengo escapándome. Ella viene persiguiéndome y está por darme alcance». «Ya no sigas. Métete debajo de mis alas. Si te da alcance puede darte muerte». Así el niño se ocultó debajo de las alas del cóndor. Después de unos instantes, la vieja llegó y preguntó al cóndor: «¿No vio pasar por aquí a un niño?». «Hace mucho rato pasó un niño, ya no creo que le des alcance», respondió el cóndor. En este motivo, la mentira del cóndor

se torna en positiva. Mientras el niño estaba oculto bajo las alas del cóndor, la vieja continuó con la persecución, pero al ver que no podía darle alcance, empezó a gritar: «Espérame, espérame... no importa seré pulgas o piojos» (M2).

El motivo de la huida y la presencia del adyuvante (el cóndor) o adyuvantes (otros animales) también está presente en otros relatos, aunque variando en forma. En la persecución de los mellizos hijos de Pachacamac por el oponente Wa-Kon, «varias son las peripecias por las cuales pasaron los niños, antes de salvarse del terrible genio, y a su ayuda acudieron diversos animales. Uno de ellos fue un ave llamada "Huay-chau", anunciadora de la salida del Sol, y "Arahuay", patito de las lagunas de la cordillera [¿somorgujo?], pero el que más contribuyó a resguardar a los mellizos fue el añaz, raposa o zorrillo [*Canepatus inca*], que protegió y alimentó con su sangre a los *willkas*. El burlado Wa-Kon se lanzó en persecución de los niños y por su camino interrogaba a los animales que lograron engañarle, hasta que el añaz le puso una trampa en un elevado cerro y Wa-Kon rodó al abismo produciendo un tremendo terremoto. El dios Pachacamac, apiadado de sus hijos, les envió desde el cielo una cuerda por la cual treparon, convirtiéndose el varón en el Sol y la niña en la Luna. En cuanto a la diosa Tierra quedó para siempre transformada en el imponente nevado de La Viuda, y simboliza la Tierra abandonada cada noche por su esposo el Sol» (Rostworowski 1978: 184-186).

En la mitología de Huarochirí (sierra central del Perú), el dios Cuniraya Viracocha anduvo tomando la apariencia de un hombre haraposo. En ese tiempo había una *waka* (diosa) llamada Cavillaca: era doncella. Todos los dioses la pretendieron, pero ninguno logró su propósito. Como Cuniraya Viracocha era sabio, se transformó en pájaro, se posó en un árbol, echó su semen e hizo caer el fruto delante de la mujer. Ella tragó y quedó preñada y parió así doncella, crió a su niña hasta que cumplió un año. Entonces reunió a todos los dioses, quería que reconocieran a su hija, pero ninguno contestó «es mía». Cuniraya Viracocha estaba sentado humildemente y la mujer ni le preguntó a él. La madre dijo a la niña: «Anda tú misma y reconoce a tu padre», entonces la criatura se dirigió gateando hasta el hombre haraposo. Al ver eso la madre, asqueada echó a correr en dirección del mar y se arrojó al agua para desaparecer. Cuniraya apareció con un traje de oro y llamó a Cavillaca para que la viera pero ésta no volteó. Apenas cayeron al agua, madre e hija se petrificaron.

Cuniraya Viracocha empezó a perseguirla para alcanzarla y se encontró con un cóndor, quien le alentó y por eso le dijo que el ave tendría larga vida y abundante comida. Después se encontró con el zorrino (*Canepatus inca*); éste le desalentó y fue maldecido para que no caminara de día y que, odiado yapestado, andaría por las noches. El puma (*Felis concolor*) le alentó y por eso dijo que sería amado y que comerá las llamas (camélidos andinos: *Llama glama*) de los hombres culpables y que sería honrado en las fiestas. El zorro (*Dusieyón cultacus*) le desalentó y fue maldecido para que sea odiado y matado por los hombres. El halcón (*Falco peregrinus*) le alentó y por eso sería feliz y comería picaflores y otras aves, y si le matan los hombres le ofrendarían con una llama. El lorito (*Amazona festiva*) le desalentó y por eso fue maldecido para que ande siempre gritando, padeciendo y odiado por los hombres (Ávila 1975; Taylor 1987). A cualquier animal que le daba buenas noticias y le alentaba, Cuniraya Viracocha le confería dones, y seguía caminando, y si alguien le desalentaba con malas noticias, lo maldecía y continuaba andando.

En el relato ancashino, registrado por Arguedas e Izquierdo (1947), en la huida de los niños surgen tres adyuvantes, el gallinazo o buitre suramericano (*Goragyps otratus*) que esconde a los hermanitos debajo de sus alas y por eso le fue otorgado el don de la buena vista y que nunca le faltará comida; el puma los defiende de la bruja y por eso le fue concedido el don de la valentía con relación a los demás animales. El añaz se niega a ayudarles y por eso fue maldecido para que tenga un olor repugnante y que sería presa fácil de los cazadores. Hasta que llegan a una pampa y con la ayuda de San Jerónimo suben al cielo por una cuerda.

Los niños perseguidos por Wa-Kon parecen ser los mismos del relato de Achiqueé. En ambos relatos los niños suben al cielo, el dios Pachacamac parece haber sido reemplazado por San Jerónimo. En cambio la función de los adyuvantes se presenta invertida. En Wa-Kon, los niños son auxiliados por el añaz (con cualidad nocturna), a partir de este hecho se puede deducir que el zorro y el loro, junto con el añaz, también son adyuvantes lunares, relacionados con el culto a Pachacamac, mientras que el cóndor, el puma y el halcón son sus opuestos solares asociados a Viracocha como aparece en la mitología de Huarochirí.

La presencia del cóndor, como único adyuvante en los mitos contemporáneos de mis registros, parece ser un empobrecimiento con relación a los mitos prehispánicos de la costa central y de Huarochirí, y con la mitología contemporánea de Ancash. Etiológicamente, el mito del Achiqueé a partir de la caída de la bruja (que también estaba subiendo al cielo, pero que un ratón [*Mus musculus*] roe la cuerda por la que sube), sus huesos se convierten en las cordilleras, mientras que la costa que fue salpicada por su sangre se convierte en desierto, por eso éste predomina en aquella región (Blanco y Bueno 1989).

Cuando la abuela pregunta si vio pasar a un niño, el cóndor que lo tiene oculto entre sus inmensas alas, miente que sí pasaron por allí, pero que ya sería difícil que ella lo alcance. En este contexto específico de proteger al indefenso niño, la mentira del cóndor, como transformación alterada la realidad, se torna en positiva e inclusive -como sostiene Lotman (1999)- embellece la fantasía del relato. En consecuencia la mentira no es siempre homogénea ni negativa.

La vieja continúa la persecución gritando que el niño la espere y que no importa, será pulgas o piojos. La abuela llega a una cueva de un zorro y al dormir se transforma en piojos y pulgas, que cuando el zorro regresó a dormir, los parásitos lo llenaron hasta dar muerte al pobre zorrito (M1). La característica caníbal de las pulgas y piojos también está descrita en M4, donde se personifican como dos chicas con sombrero de color vicuña y la otra con sombrero de color blanco y que comen a los hombres que las enamoran. Icónicamente el color vicuña (marrón) evoca a la pulga y el color blanco evoca al piojo. Contrariamente a la transformación simbólica de la arpía en parásitos, el M4 presenta la humanización de éstos.

En consecuencia de lo expuesto, puedo plantear que la insolidaridad es una cualidad anti-cultural que caracteriza al oponente, porque pone en peligro la existencia de los miembros más débiles de una familia (los huerfanitos), y que la transgresión del funcionamiento de la solidaridad intergeneracional que rige las relaciones entre los hombres, conduce a la transformación de la abuela en piojos y pulgas; es decir, al retorno metafórico de la humanidad a la animalidad, de la cultura a la naturaleza, de la cultura a la no-cultura.

La vieja expulsada de M3 se fue llevando un tamborcillo que, al llegar al medio de dos montañas, empezó a tocarlo. Entonces los cerros respondieron: «*Tinko, tinko, tinko*» [Encuentro, encuentro, encuentro]. Los cerros de ambos lados se juntaron y aplastaron a la vieja transgresora. Más tarde, el zorzal y el zorro escarbaron al lugar donde la vieja fuera sepultada y sólo encontraron inmensas cantidades de pulgas. Esa vieja se transformó también en pulga, de humana en animal, de cultura en naturaleza.

En los relatos míticos prehispánicos, el tamborcillo aparece como símbolo de vida. En efecto, los cronistas Cristóbal de Molina (1989) y B. Cobo (Valcárcel, 1984), describen que por el diluvio perecieron toda la gente y todas las cosas criadas excepto un hombre y una mujer en una caja de tambor. En caso del M3, el tamborcillo aparece como símbolo invertido, porque representa la muerte de la vieja malvada, que cuando lo toca provoca la conjunción de los cerros que la aplastan y causan su muerte. La presencia de los cerros como ejecutores del castigo por la maldad de la vieja se emparenta también con los mitos en los cuales los cerros y las lagunas aparecen castigando a los transgresores de la solidaridad intrageneracional, provocando también la transformación de los hombres egoístas y falsos en venados; es decir, mediante el retorno metafórico del orden cultural al natural.

La manducación de la vieja se realiza mediante el consumo cocido de la carne tierna y blanda del nieto o de la nieta. En este fragmento nos encontramos con una aparente paradoja, porque lo crudo pertenece a la categoría natural, mientras que lo cocido pertenece a la categoría cultural (Lévi-Strauss 1986). Sin embargo, la antropofagia de la vieja significa que a ésta le es indiferente tanto lo comestible como lo no comestible (como la carne humana aún cuando esté cocida), y esta indiferencia la ubica en los ámbitos de la maldad, y hace del niño o la niña un alimento en vez de consumidores (Lévi-Strauss 1987); de ahí que el castigo mítico haga perder la condición humana de la vieja, transformándola en pulgas o piojos que también, metafóricamente, son caníbales ya que se alimentan de los hombres (más específicamente de la sangre humana). Por tanto, estamos ante una regresión metafórica del orden cultural al orden natural, metáfora que actúa como una operadora que regula el funcionamiento de los valores axiomáticos y las reglas sociales entre los hombres.

En múltiples y diversas culturas, el «comer» es metáfora del acto sexual. En los relatos estudiados, explícitamente existe la manducación del niño o la niña por la vieja. Por otra parte, la vieja y el (la)

hermano(a) vivo(a) disputan a la (al) hermana(o) devorada(o), ya que el, o la que, se mantiene vivo(a) logra recuperar su cabeza y huye con ella. En otros relatos la cabeza decapitada es restituida íntegramente por vías de lo maravilloso, recuperando así la posibilidad de conjunción de los hermanos. En la interpretación de Blanco y Bueno «siempre es el niño, y no la niña, el elegido para ser devorado (sexualmente incorporado) por la vieja» (1989: 209). Sin embargo, si se considera, como propone Hérítier (1994), que el incesto del primer tipo está caracterizado por la relación sexual directa entre consanguíneos de modo heterosexual u homosexual, entonces sí existe sentido también en la manducación de la nieta por la vieja.

El análisis ejecutado en este grupo de relatos míticos permite proyectar la configuración de los valores, cuyos portadores son las cualidades y las actitudes de la abuela, de los niños y del animal adyuvante (el cóndor). Estos valores son esquematizados en el siguiente cuadro:

Cuadro 1: Valores/desvalores en el mito del origen de las pulgas y los piojos

VALORES SOCIALES		SOPORTE
NEGATIVOS	POSITIVOS	
Insolidaridad intergeneracional		La actitud de la abuela
Maldad		La actitud de la abuela
	Bondad	La actitud de los niños
Engaño		La actitud de la abuela
	Inocencia	La actitud de los niños
Homicidio		La actitud de la abuela
	Ingenuidad	La actitud de los niños
Antropofagia		La actitud de la abuela
	No-antropofagia	La actitud de los niños
Mentira negativa		La actitud de la abuela
	Mentira positiva	La actitud del cóndor
Esterilidad		La abuela
	Fertilidad	Los niños

4. El simbolismo en los relatos míticos

Ya fue explicado el simbolismo de la niñez y la senectud que representa la fertilidad y la vida, la esterilidad y la muerte respectivamente, así como también el simbolismo del tamborcillo que representa la vida y la muerte. Esta vez interesa desarrollar el simbolismo de los animales adyuvantes u oponentes en el episodio de la fuga de los niños de la persecución de la vieja, y sus afines en la persecución entre diferentes deidades (Curinaya Viracocha a Cavillaca y su hija, y Wa-Kon a los mellizos hijos de Pachacamac y Pachamama).

El cóndor, el puma y el halcón son seres teriomorfos y helíacos, solares o uránicos; estos seres fueron relacionados con el culto solar, mientras los otros, aquellos que se ganaron la maldición y se consideraron opuestos a Curinaya Viracocha (deidad solar), fueron la mofeta (o añaz), el zorro y el papagayo, y son seres lunares, relacionados con el culto lunar.

El cóndor es también símbolo del *wamani* o dios montaña; por tanto, es un símbolo de la cohesión étnica e interétnica. Es el prototipo de la masculinidad (Aguilo 1980), es el más fuerte y veloz de las aves, es discreto, prudente, de buenos modales, y es el amo de las alturas; por tanto, está relacionado con el mundo de arriba, que lo hace helíaco. Asimismo, el cóndor es conocedor de misterios por ser el confidente y mensajero de los dioses (Arguedas e Izquierdo 1947).

El puma es en la mitología andina un símbolo positivo de fiereza y valentía, origen de muchos ayllus (comunidades) y posteriormente de apellidos que se han difundido por toda la geografía andina (Aguilo 1980); su fiereza, su valentía, sus ojos fosforescentes y su contrariedad con el agua, lo relacionan con

cualidades solares.

El halcón (*waman* en quechua), en muchas etnias andinas, es también símbolo del dios montaña. Junto con el cóndor ocupa un lugar preferente sagrado en la cultura andina, muchos *ayllus* se percibieron como la encarnación del halcón, por eso existen muchos apellidos Huamán. La simbolización originaria es masculinizante con toda la aureola de gloria y positiva concepción de la autoridad, sostenedora de la cohesión grupal. Después del cóndor, el halcón es también amo de las alturas, veloz y excelente cazador. Su asociación con las alturas lo relaciona con las características uránicas. Icónicamente, la forma como el cóndor y el águila despliegan sus plumas en el vuelo, los pone en relación analógica con los rayos que irradia el Sol. Esta iconicidad es un elemento más que asocia a estas aves con el astro solar.

La presencia del gallinazo en el relato de Achiqueé puede ser una devaluación narrativa del rol actancial del cóndor o del águila, puesto que a pesar de ser aérea, las altitudes que alcanza el gallinazo son modestas y no tienen comparación con las del cóndor ni con la del halcón. Pero en el relato mítico analizado, está relacionado con la bondad como cualidad positiva ya que coadyuva y protege la fuga de los niños perseguidos por la arpía que encarna la maldad.

El zorrino, el zorro y el loro en oposición al cóndor, el puma y el halcón, son seres contrarios al culto solar, asociados a la noche, al agua y a la Luna.

El zorrino (añaz) es el animal que protegió y alimentó a los mellizos (hijos de Pachacamac) y puso una trampa y acabó con Wa-Kon (dios del fuego). Este animal está asociado al culto de Pachacamac, y por su cualidad nocturna, también se encuentra asociado a la Luna y al agua (recordemos que su mejor defensa es su propia orina). En el relato analizado el zorrino niega dar ayuda a los hermanitos que fugan de la vieja, de ahí la deducción de un lazo familiar entre los fugitivos y la deidad heliaca, razón por la cual se niega también a ayudar a Cuniraya Viracocha (deidad solar), en consecuencia son maldecidos para que anden apestando y sean presa fácil de la caza. En cambio es importantísimo el simbolismo del añaz asociado al dios Pachacamac.

El zorro también está asociado al culto de Pachacamac, enemigo de Wa-Kon. Al igual que el cóndor, el zorro es conocedor de muchos saberes y misterios (Ávila 1975), como cuando intercambian información entre el zorro de arriba y el zorro de abajo. Por su astucia e inteligencia es al mismo tiempo admirado y odiado por los campesinos. Igual puede cazar en el día como también por la noche. Según el cronista Calancha, en el templo de Pachacamac se halló una zorra de oro reverenciada como un importante ídolo y a quien se sacrificaban estos animales. También el cronista Cristóbal de Albornoz cuenta que había en el mismo pueblo de Pachacamac un adoratorio dedicado a una zorra muerta. El zorro unido a la idea de la noche y de la Luna era lo reverso del culto heliaco (Rostworowski 1977). El zorro tiene a veces la función de simbolizar lo masculino, la punta de su cola y sus dientes son amuletos usados por los hombres para atraer a las mujeres. No obstante, cuando la referencia es de zorra tiene la función de simbolizar lo femenino, como por ejemplo, al sexo de la mujer se dice «zorra», igual se la denomina a una mujer fácil o vendedora de placeres (Melgar 2000). Sin embargo, el zorro también simboliza la autoridad despótica, en el contexto de muchas canciones andinas representa al hacendado que en la época de su hegemonía era dueño de las vidas de los siervos.

Algunas veces, al loro o papayo se le atribuye la connotación fálica, pero por su multicolor y bello plumaje, predomina su connotación femenina, este atributo lo relaciona como opuesto al culto solar y lo asocia con el culto a Pachacamac. Lo curioso y paradójico es que en muchos cuentos, el loro aparece algunas veces como oponente del zorro a pesar de que ambos son animales lunares, sin embargo, la paradoja también se extiende a situaciones en las cuales el halcón surge como oponente del cóndor a pesar de que ambas aves son heliacas o uránicas. La resolución de estas paradojas demanda la profundización de los estudios de los relatos orales e inclusive de los hábitos de estos animales, y que por ahora no son objeto de este estudio.

Finalmente las pulgas y los piojos, como he desarrollado ampliamente, son principalmente símbolos feminizantes de connotación negativa, de la insolidaridad intergeneracional y maldad de las abuelas hacia los nietos.

En suma, el análisis de los relatos míticos sobre el origen de las pulgas y los piojos muestra el papel de la metáfora de regresión del orden cultural al natural como operadora social, ya que por causa de la

insolidaridad (de abuela a nietos), las transgresoras se transforman en parásitos. La solidaridad/insolidaridad como valor/desvalor dominantes se encuentran interconectados sistémicamente con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores, estos son: la bondad/maldad, la inocencia/engaño, la ingenuidad/homicidio, la no-anthropofagia/anthropofagia, la mentira positiva/mentira negativa, y la fertilidad/esterilidad. Asimismo fue analizado el simbolismo del cóndor, puma, halcón, gallinazo, zorro, zorrino, papagayo, piojo y pulga; del tamborcillo; de la fertilidad y la esterilidad.

Nota

1. «La cultura sólo se concibe como una porción, como un área cerrada sobre el fondo de la no-cultura. El carácter de la contraposición variará: La no-cultura puede aparecer como una cosa extraña a una religión determinada, a un saber determinado, a un tipo determinado de vida y de comportamiento» (Lotman y Uspenskij 1979: 67-68). Sobre el fondo de la no-cultura, la cultura interviene como un sistema de signos, como artificial en oposición a lo innato, como convencional en oposición a lo natural y absoluto, como capacidad de condensar la experiencia humana en oposición al estado originario de la naturaleza. La cultura también se contrapone a la anti-cultura entendida como un sistema de signos opuestos o negativos, cuya construcción puede ser de manera isomorfa a la cultura, a imagen y semejanza de ésta (Lotman y Uspenskij: *ibídem*).

Bibliografía

Aguiló S. I., Federico

1980 *Los cuentos: ¿Tradiciones o vivencias?* La Paz, Los Amigos del Libro.

Arguedas, José María (y Francisco Izquierdo Ríos)

1947 *Mitos, leyendas y cuentos peruanos*. Lima, Ministerio de Educación.

Ávila, Francisco de

1975 *Dioses y hombres de Huarochirí*, (traducción de José María Arguedas). México, Siglo Veintiuno..

Blanco, Desiderio (y Raúl Bueno)

1989 *Metodología del análisis semiótico*. Lima, Universidad de Lima.

Héritier, Françoise

1994 «Presentación», en F. Héritier y otros, *Del incesto*, Buenos Aires, Nueva Visión: 7-17.

Ivanov, V. V.

1979 «La semiótica de las oposiciones mitológicas de varios pueblos», en Juri M. Lotman y la Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*. Madrid, Cátedra: 149-172.

Lévi-Strauss, Claude

1996 *Mitológicas I: Lo crudo y lo cocido*. México, Fondo de Cultura Económica.

1987 *Mitológicas II: De la miel a las cenizas*., México, Fondo de Cultura Económica.

Lotman, Juri M.

1993 «El símbolo en el sistema de la cultura», *Escritos. Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, nº 9, enero-diciembre, México, UBAP: 47-60.

1999 *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona, Gedisa.

Lotman, Juri M. (y Boris A. Uspenskij)

1979 «Sobre el mecanismo semiótico de la cultura», en Juri M. Lotman y la Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*. Madrid, Cátedra: 67-92.

Melgar, Ricardo

2000 «Escatología en el universo del mal en 'Los zorros' de Arguedas», en *Arguedas: Entre la antropología y la literatura*. México, Cuadernos La Feria, Taller Abierto: 55-70.

Molina, Cristóbal de

1989 «Relación de las fábulas y ritos de los incas», en C. de Molina y C. de Albornoz, *Fábulas y mitos de los incas*. Madrid, Historia 16: 47-134.

Rostworowski, María

1977 *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Taylor, Gerald

1987 *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII. Estudio biográfico sobre Francisco de Ávila*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos / Instituto Francés de Estudios Andinos.

ANEXO

El origen de los piojos y las pulgas

M2: Relato de Apolonia Córdova (registrado en la comunidad San Antonio, en el distrito de Salcahuasi).

Una vieja criaba a sus nietos, varoncito y mujercita. Cierta día se cansó de criarlos, y al varoncito le dijo: «Niños ociosos, ya estoy cansada de ustedes. Siquiera por leña anda. Yo ya estoy vieja y no tengo fuerzas», diciendo, al niño envió al bosque por leños.

Mientras el niño estuvo fuera de la casa, la vieja dio muerte a su nieta y luego, con su carne, empezó a hacer un caldo.

Al regresar el varoncito, preguntó por su hermanita: «¿Dónde está mi hermana?». «No la vi, esa ociosa estará jugando en algún lugar», respondió la abuela.

Después de buscar por las afueras de la casa, el niño ingresó a la cocina y vio que su hermana estaba hirviendo en una olla: «*Turiy* [hermano], *tiw, tiw, tiw*. *Turiy: tiw, tiw, tiw*», diciendo, llamó desde la olla.

«Abuela, estás haciendo caldo con mi hermana», gritando dio un salto y sacó de la olla la cabeza de su hermana y se fue por un cerro cuesta arriba.

Cuando llegó a la cima del cerro, halló que un cóndor estaba posado en una roca y al ver al niño preguntó: «¿Dónde vas hijo?». «Mi malvada abuela dio muerte a mi hermana menor. De ella vengo escapándome. Ella viene persigiéndome y está por darme alcance».

«Ya no sigas. Métete debajo de mis alas. Si te da alcance puede darte muerte». Así el niño se ocultó debajo de las alas del cóndor.

Después de unos instantes, la vieja llegó y preguntó al cóndor: «¿No vio pasar por aquí a un niño?». «Hace mucho rato pasó un niño, ya no creo que le des alcance», respondió el cóndor.

Mientras el niño estaba oculto bajo las alas del cóndor, la vieja continuó con la persecución, pero al ver que no podía darle alcance, empezó a gritar: «Espérame, espérame... no importa, seré pulgas o piojos».

M3: Relato de Martha Mercedes Lazo (registrado en la comunidad Cedropampa, en el distrito de Salcabamba).

Una señora tenía dos hijos, pero con ellos vivía la abuela. Cuando la madre de los niños se ausentó de la casa, la vieja se quedó al cuidado de los niños; entonces a la hermana que era la mayorcita la envió por agua, mientras tanto con el menorcito que estaba gordito hizo un caldo y se lo comió al cuerpo, y cubrió a la cabeza en la olla.

Cuando llegó la madre de los niños, la vieja dijo: «En la olla hay caldo, coman». La hija de la vieja interrogó: «¿De dónde sacaste carne para hacer un caldo?». «Para mí no falta carne. Cuando quiero lo obtengo». Cuando la hija vio

la olla encontró la cabeza de su hijo: «Hermanita, *siw, siw*; hermanita *siw, siw*», decía. Entonces la mujer se puso a llorar desconsoladamente. Luego expulso de su casa a la vieja.

La vieja se fue llevando un tamborcillo que, al llegar al medio de dos montañas, empezó a tocarlo. Entonces los cerros respondieron: «*Tinko, tinko, tinko*» [encuentro, encuentro, encuentro] diciendo. Los cerros de ambos lados se juntaron y aplastaron a la vieja. Más tarde, el zorzal y el zorro escarbaron al lugar donde la vieja fuera sepultada y sólo encontraron inmensas cantidades de pulgas. Esa vieja se transformó en pulga.

M4: Relato de Marcelino Vivanco (registrado en la comunidad La Loma, en el distrito de Salcahuasi).

En el borde del riachuelo lavaban dos chicas, una de ellas tenía sombrero color vicuña y el otro color blanco. Entonces, dos hacendados *mistis* (blancos) pasaban y se enamoraron de las chicas. A sus peones les hicieron adelantar con sus acémilas y ellos se quedaron. Los peones esperaron más adelante, pero cuando ya no aparecían sus patrones fueron en su busca, en el lugar donde se quedaron éstos sólo encontraron huesos, las pulgas y los piojos se los habían comido.