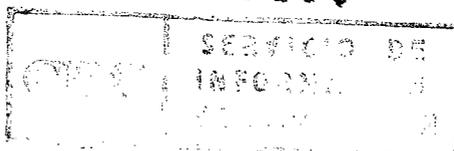


FLACSO-ECUADOR/CBC COLEGIO ANDINO
FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES/CENTRO DE ESTUDIOS
REGIONALES ANDINOS "BARTOLOME DE LAS CASAS"

19435



29 ABR. 2005

DONACION

"ESTUDIO DE LA LITERATURA ORAL DE LAS
COMUNIDADES ANDINAS DE LA
2a. REGION. CHILE"

Tesis para optar el Título de Magister en Ciencias Sociales
con mención en: Antropología e Historia

ALUMNO : ROBERTO LEHNERT SANTANDER

SEPTIEMBRE 2003

C O N T E N I D O

	Página
PRESENTACION	II
INTRODUCCION	III
ESTADO DE LA INVESTIGACION SOBRE LITERATURA ORAL	1
Nivel Nacional	
Nivel Local	
HIPOTESIS	
PARTE PRIMERA	7
Síntesis histórica del pueblo atacameño	
Período precerámico	
Período agroalfarero	
Período del complejo cultural atacameño	
Desarrollos regionales	
Período Inca en el sector atacameño	
La conquista española y colonia	
PARTE SEGUNDA	20
El relato. Características generales	
Clasificación del relato	
PARTE TERCERA	29
Cuento y Sociedad	
La zooépica de las tierras altas	
Los personajes	
Relaciones hombre-animal en el relato atacameño.	
La Metamorfosis	
El embarazo mágico	
El embarazo usando un disfraz	
El comer	
Apuestas y creencias	
La cacería	
Violencia y mortalidad en el relato atacameño	
PARTE CUARTA	84
El mito atacameño. Análisis de un caso	
CONCLUSIONES	104
BIBLIOGRAFIA CITADA	106
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	112

quirquincho y zorro; el primero asociado al mundo subterráneo y el segundo al mundo de la superficie. Las pruebas sucesivas de cazar vicuñas y pájaros y luego domar un potro, son llevadas a cabo exitosamente por el quirquincho mientras el zorro fracasa en todas ellas. Otra versión del mismo motivo en D.G. 1982.

VIOLENCIA Y MORTALIDAD EN EL RELATO ATACAMEÑO

Una revisión del corpus de relatos sobre animales casi de inmediato señala una tendencia hacia la violencia y a un final concretado en un alto porcentaje de muertes.

El tema de la violencia en el relato no es un hecho fortuito y carente de explicación sino que, al parecer, obedece a ciertas razones que se tratará de demostrar.

La violencia, con su cohorte de dolores físicos, sufrimientos, terrores y, eventualmente, la muerte, no es extraña al mundo animal; consecuentemente, tampoco al humano.

En el mundo animal no racional, la violencia y la muerte son términos normales que se ejercen en razón de los instintos, sea por hambre, por la conservación de la especie, por defensa, etc. En otras palabras y desde otra perspectiva, la tal llamada 'violencia' no merecería tal calificación por cuanto el animal que la ejerce está funcionando a nivel de sus instintos y sus respuestas no corresponden a un proceso deliberado e inteligente, sino al programa inscrito de sus genes.

Desde un punto de vista moral no existe, entonces, la violencia animal asociada a la maldad y a la perversidad como resultado de un proceso inteligente; esto estaría más bien reservado a la especie humana, la cual ejerce la violencia en todos los grados en que ella pueda darse.

Como comentáramos en la introducción, al darse inicio a la racionalidad humana, hace millones de años, al aparecer las primeras manifestaciones inteligentes, este ser privilegiado pasó de un ámbito de irracionalidad a un mundo de la razón, de la inteligencia. O sea, deja el mundo de la violencia inscrita en su código genético para entrar a otro mundo donde la inteligencia puede actuar como freno frente a los impulsos

incontenibles del pasado.

Pero este hombre primigenio, si bien realizó un gigantesco salto cualitativo para apurar la evolución en un sentido positivo y en dirección a la inteligencia, no es menos cierto que retuvo la violencia como un medio para protegerse a sí mismo y a su familia.

Desde esa racionalidad mínima, en donde todavía no surge el lenguaje y en donde los instintos aún mantienen fuertes raíces en el hombre, se da la violencia en todas las acciones que él emprende. Se da en la cacería para la cual fabrica armas cada vez mejores, armas que usa también para defenderse de bestias feroces y de otros grupos humanos competitivos; armas para atacar y para protegerse en un mundo que surge desde la oscuridad del pasado.

Para ese hombre, la violencia y su secuela de males pareciera ser normal. Existe la violencia en el mundo animal donde la bestia ejerce sus mejores facultades para cazar y así continuar con su especie; existe la violencia en la naturaleza, en donde los temblores, las erupciones volcánicas, los huracanes, los grandes incendios, las lluvias torrenciales y la ira desatada del viento y el mar se imponen sobre el mundo de la bestia y del hombre.

Ante este espectáculo parece imposible que el hombre no hubiera incluido en sus primeros relatos el concepto de violencia en alguna de las formas que ella normalmente adopta.

Es así como ingresa el concepto de violencia en el relato, como una realidad cotidiana la cual se comenta, recuerda o imita transformándose en un tópico de importancia dentro de la conciencia del grupo humano.

La narrativa oral del sector atacameño también proyecta un mundo complejo donde la violencia se va expresando de distintas maneras en los relatos recogidos allí. En muchos casos, bajo la anécdota o tras la lección moral que proyecta el relato, se desplaza un motivo reiterado, más dramático y rotundo donde se contraponen polarmente los términos de vida y muerte. Entre estos dos términos se desliza la existencia, siempre amagada por la violencia, por la presión, por la sorpresa fatal, la cual no conoce ni conciliación o moderación, por cuanto la oposición entre ambos términos es de tal magnitud y claridad que el resultado final es, las más de las veces, letal.

Temas de violencia son, por ejemplo, cuando el zorro, por envidia, desea que sus crías tengan el mismo color que las crías de otros animales, a decir, la guallata, la parina, la perdiz. El zorro es engañado fatalmente por dichas aves, pues le dan una receta que significaba poner a los zorrillos en un horno o un brasero y, por consiguiente, sentenciarlos a muerte. Son once los relatos recogidos que exploran este tema: cinco relatos de la guallata; dos relatos de la parina y cuatro relatos de la perdiz. En tres de ellos el zorro revienta de tanto beber agua en su intento de secar una lagunita donde se ha refugiado la guallata y luego la perdiz para escapar a la ira del zorro.

La violencia surge en este caso como resultado de la disconformidad del zorro con el color de sus crías. El tema, llevado a un plano social, revela la insatisfacción con lo que se posee y el castigo consecuente ante tanta inconsecuencia. El tema se amplifica un poco más pues también se trata de la vanidad, la que no reconoce límites para sus designios. El motivo que precipita la acción es altamente banal, con una sanción drástica que tiene visos de castigo mítico pero, al mismo tiempo, con un alto sentido didáctico.

Otro caso de violencia fatal se construye entre el zorro y la piedra o mortero. Ambos entablan una carrera -cerro abajo se entiende para que la piedra pueda correr- como resultado de la constante manía del zorro por cruzar apuestas.

¿Qué se desea resaltar en estos seis relatos?

Por un lado, el prurito de apostar que caracteriza al zorro, surge como un vicio que debe ser reprendido y, en este caso así como en otros, la sanción es la muerte del animal. Si trasladamos la acción dentro de un grupo social -y esta es la hipótesis que estamos manejando- se debería entender que la apuesta o el hecho de apostar no se considera algo viable, socialmente hablando. Si la muerte del apostador es por piedra, ¿estamos hablando, entonces, de lapidación?

Estos relatos del zorro y la piedra o el mortero son absolutamente ingenuos y simples en su formulación lingüística y, las más de las veces, se asocian a los niños, como 'cuentos para niños'. Pero, al parecer, ocultan sanciones severas ante el rompimiento de los cánones que regulan la sociedad.

Otros relatos donde se cruzan apuestas con un resultado trágico, son cuando el zorro desafía al cóndor a subir a la cúspide de la montaña; el cóndor llega volando y el zorro

corriendo; este último muere congelado en las alturas. O cuando el zorro desafía al cóndor a permanecer de pie en un banco de nieve; el zorro muere congelado. Luego el zorro desafía a la avestruz a correr. El perdedor fue el zorro y fue lanzado encima de espinas. En otra competencia con el mismo animal, el zorro pierde y es desollado. Y en una tercera apuesta con el suri (avestruz) para cruzar el salar, el zorro pierde la vida.

Los perros matan al zorro luego que las pastoras descubren en la mañana que habían dormido con el animal. También muere el zorro al término de su viaje celestial, triste final de ribetes míticos detectado en cuatro relatos. Los perros también matan al zorro luego que éste hubo devorado a los doce pollitos.

El zorro igualmente muere como resultado de los juegos bruscos que realiza con el conejo. El león también mata al zorro y lo devora. Los perros matan al zorro en un tercer cuento. Un potro chúcaro mata al zorro y en otro relato el león se come al zorro. Y los suris matan al zorro que intentaba comerse a uno de ellos.

Respecto de las muertes del zorro en tan distintas circunstancias y a manos de diferentes rivales (Cipolletti 1983:257) señala:

"... no puede tratarse del mismo zorro: la solución la otorga la aseveración de que se trataba de zorros distintos, con lo cual el personaje generalizado del cuento se transforma aquí en individuos diferentes."

La afirmación de Cipolletti en nada se ajusta a la visión simbólica del lobo y del zorro europeo; o del coyote norteamericano y del zorro andino en particular. Siempre se trata del mismo animal que está continuamente reeditando una historia en la cual puede salir de ganador o perdedor. Su acción entra en los niveles de ajuste a los cánones sociales o rompimiento de los tabúes comunitarios y, como consecuencia, recibe premio o castigo. (Vega-Centeno 1993:308) señala al respecto.

"Es preciso anotar además que, en esta forma cultural, quien habla en los relatos es la persona colectiva, producto social de una tradición cultural que evoluciona."

El motivo de la violencia también surge en la serie de relatos donde interviene el lagarto. Es un conjunto de relatos donde se desarrolla la idea de la unión entre el lagarto y

una mujer. Esta mujer es pastora pero también figura como 'señorita' y 'niña'. La violencia surge cuando la pastora pare a sesenta lagartos y estos son muertos por los padres de ella. Aparece la violencia cuando el lagarto es apedreado por la pastora y, por despecho, retorna en la noche con otros lagartos y matan a la muchacha. En uno de los relatos "La Pastora y el lagarto" J.G. 1966, al momento de nacer los lagartos, el lagarto padre se los come en un ritual canibalístico, reventando de tanto comer.

En el relato "El perro, el león y el zorro" J.G. 1966, la violencia surge cuando el zorro es obligado a revolver una olla con comida caliente con su pata.

Caso singular lo constituye el relato "La guerra del suri y el sapo" J.G. 1966, donde se enfrentan dos grupos de animales: uno encabezado por el suri y el otro por el zorro.

J.G. 1966, presenta el relato "El zorro y el suri", donde el zorro vanidoso y bebedor es castigado por el suri en el epílogo de una bohemia de amanecida.

En "El cuento de la abuela y el zorro" D.G. 1975, el zorro actúa como predador teniendo suerte en esta oportunidad cuando caza un cordero. En verdad, el zorro tiene éxito en sus correrías en muy pocas oportunidades por cuanto, las más de las veces, su saldo final es la desgracia y la muerte.

El león (puma) también participa en este mundo de violencia, imponiéndose con su presencia, matando para comer, sea a un zorro o un potro, pero sin desatar la ola de escándalos tan relacionada con las andanzas del zorro.

La decorosa participación del león en la zooépica andina está muy de acuerdo con el status acordado para este felino como ya se ha señalado.

En un relato mixto, donde figura un hombre que constantemente golpeaba a un sapo, el humano termina muerto dentro del fondo (recipiente), en D.G. 1976.

Esta larga serie de ejemplos donde se desata la violencia, es ilustrativa de una tendencia del relato y de la realidad.

PARTE CUARTA. EL MITO ATACAMEÑO. ANÁLISIS DE UN CASO

EL MITO

Las raíces del mito en nuestro mundo occidental paradójicamente habría que buscarlas en oriente, en la raza aria originada en la India e Irán, hace varios miles de años. El Dyaushpitar de los antiguos arios, esto es, el "cielo-padre" se transformó en Zéus Patir (Júpiter) para griegos y latinos según lo señala (Tylor 1977:309). De igual modo, el mito ario de Prthivî mâter, la "tierra madre", también emigró a otras regiones estableciéndose en Grecia conjuntamente con una compleja red de influencias culturales provenientes del Oriente.

Cuando Homero escribe su *Ilíada*, aproximadamente en el siglo VII a.C., el mito había ya experimentado un desarrollo muy amplio como resultado de la fusión de elementos prehelénicos locales como también de la intrusión de influjos externos provenientes del Oriente cercano.

Son los poetas, y Homero en especial, los que formalizan en la época preclásica la estructura del Olimpo y su multiplicidad de dioses y mitos asociados a ellos. Se construye así una formidable visión artística, plena de belleza y orden, aún en sus momentos de mayor tragedia o sufrimiento, la cual sigue vigente hasta nuestros tiempos, después de más de veinticinco siglos de existencia.

El distinguido clasicista (C.M. Bowra 1957:115) aporta la siguiente definición del mito:

"Un mito es un relato cuyo objeto no es producir placer en sí mismo sino el de aliviar las perplejidades que atormentan al hombre precientífico puesto que su razón no está preparada para aprehenderlas."

En otras palabras, el mito tiende a entregar una explicación la cual, si bien no es científica aporta, al menos, una alternativa de comprensión la que es aceptada sin pasar por el riguroso examen de la ciencia. El hombre de épocas primigenias de todas las culturas de

la tierra se preguntó a sí mismo sobre el origen del sol y la luna, sobre los cataclismos, sobre los cambios de estación, los eclipses, sobre la vida y la muerte, sobre el origen de las plantas, la aparición del fuego, y sobre mil enigmas que inquietaban su mente ansiosa de conocerlo todo. Quizás, es la misma angustia cognoscitiva del hombre contemporáneo que quiere creer en platillos voladores, en vida y naves extraterrestres como resultado de la absoluta soledad cósmica en que se encuentra en el presente. Ante el hecho inconmensurable de un universo en constante expansión y alejamiento -de acuerdo al conocimiento actual- desea desesperadamente oír ecos externos que le aseguren que no está solo en la creación.

Los griegos fueron grandes creadores de mitos entre los cuales destaca por su humanidad y dramatismo el así llamado 'Mito de Prometeo.

"Prometeo, uno de los Titanes más destacados, observa que los hombres viven en la barbarie e incultura por no conocer el fuego el cual sólo existe en el cielo dominado por los dioses inmortales dirigidos por Zeus. Decide, un día, robar el fuego del Olimpo y así lo hace entregándoselo a los hombres.

Zéus, omnipotente y pleno de ira, condena a Prometeo a ser encadenado en una cumbre de las montañas del Cáucaso en donde un buitre, diariamente, le comerá su hígado el cual, se regenerará durante la noche, para ser comido nuevamente al otro día."

Este mito puede resolver el problema del origen del fuego y su uso por parte del hombre y también, amplificando su interpretación, como la entrega por parte de Prometeo de elementos de cultura y progreso que beneficiarían a la humanidad.

Otro mito, igualmente transparente y hermoso como interpretación de mundo, es el de Perséfone.

"Perséfone, hermosa joven, hija de Deméter, la diosa de la tierra, es raptada un día por Hades, dios de la muerte y del mundo subterráneo. Su madre Deméter la busca incansablemente en la tierra sin encontrarla y mientras esto ocurre, las semillas no crecen en las tierras de labranza. La madre desesperada averigua, finalmente, que su hija está en el mundo subterráneo, retenida por Hades. Deméter se entrevista con Hades y llegan a un acuerdo para que Perséfone pase el invierno con aquél, bajo la tierra, y el verano con su madre Deméter."

Este mito explica el ciclo de invierno y verano, de muerte de las semillas y luego

nacimiento de las plantas. Implica, en cierta medida, la oposición entre el mundo subterráneo, donde viven las semillas y su tránsito al mundo exterior donde se convierten en plantas.

Leenhardt, citado por (Fisher 1963:241) señala:

"... un mito se siente y vive antes de ser comprendido y formulado..., antes de ser una narración fija."

Lo anterior parece ser coherente con la génesis de las categorías explicativas que el hombre va creando en torno a sí mismo y la naturaleza que le rodea.

(Levi-Strauss 1972:190) por su parte, señala que:

"El mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado y cuyo sentido logra 'despegar' si cabe usar una imagen aeronáutica, del fundamento lingüístico sobre el cual había comenzado a deslizarse."

O sea, la aprehensión del mito se da en un nivel supra-lingüístico y no ya a través de una comprensión del texto la cual sería, en el mejor de los casos, literal. El mito, entendido en este otro nivel, requiere de un estudio complejo y amplio donde todos los detalles y parámetros de orden histórico, social, económico, cultural, etc. puedan ser considerados para una correcta interpretación. El mito es metáfora, por lo tanto, lenguaje figurado el cual, no obstante, lleva inserto un mensaje exacto y racional en términos de la cultura que lo generó.

Se incluye a continuación el mito atacameño denominado "El zorro y el cóndor", cuyo análisis revela las complejidades y alcances de interpretación que ofrece un tema como el que se comenta.

EL VIAJE DEL ZORRO AL CIELO

Entre los relatos de origen indoamericano de las comunidades atacameñas de la II Región hay un grupo que conforma una verdadera zooépica y que por su número constituye el corpus más importante y más difundido en ese sector andino del norte de Chile.

Los cuentos de animales, como los llaman las gentes del sector atacameño, despliegan toda una vasta red de motivaciones y riquezas de personajes cuyo conocimiento paulatino resulta del trabajo de investigación que se desarrolla en torno a ellos.

Es así como el corpus de relatos atacameños presenta un grupo de héroes que se identifican con facilidad en base a la prominencia de sus actuaciones: el zorro, el quirquincho, el cóndor y el lagarto. Sus hechos y aventuras, en las cuales se ven involucrados son, no obstante, muy distintos en unos y en otros, por lo cual cada uno tiene su propia identidad, resultado de su fama, audacia, astucia o maldad.

En este caso interesa describir las peripecias del zorro, el cual es, sin lugar a dudas, el más famoso de estos héroes aun cuando su prestigio tiene relación, más bien, con derrotas, persecuciones, sufrimientos y ulterior muerte. El zorro interpreta el rol de anti-héroe el cual, por decisiones a las cuales en parte no tiene acceso, debe ceder a una fuerza o destino mayor que siempre le es adverso. (Maya 1978:184) habla del zorro como del burlador-burlado, y es así como este animal funciona dentro del esquema de los relatos atacameños.

Las situaciones donde interviene el zorro constituyen un porcentaje importante del corpus total de relatos orales de lo cual se desprende, en forma natural, un papel de primera magnitud. Su fama está cimentada, no obstante, en pésimos antecedentes, por lo cual lo señalado por (Munizaga (1958:51) es realmente importante por cuanto presenta otros aspectos:

"Pero el zorro es un delincuente muy particular que ha jugado un papel importante en la mitología de la zona andina y se le interpreta también como héroe, civilizador que roba la quínoa del cielo, en un antiguo cuento que se relaciona con la difusión de plantas cultivadas." (Metraux 1934:9).

Otro tanto parece afirmar (Maya 1978:176 y ss.), aunque con mayor cautela, a r de que, en lo referente a la maldición que Cuniraya lanza contra el zorro, Maya esa:

"En primer lugar, pareciera que la conducta atribuida literalmente, al zorro y su condición de eterno perdedor, está en directa relación con el tenor de la "maldición" que le impuso Cuniraya."

Hasta aquí pareciera que el zorro no tiene otras perspectivas que conformarse su destino, es decir, aceptar que su comportamiento no hace sino ratificar una opinión surge de tiempos míticos, desde su confrontación con Cuniraya hasta el presente.

No obstante, otros relatos también descubren, aunque sea muy levemente, os rasgos que tienen un carácter positivo y que se oponen a la opinión general sobre el o. Así es como en el relato de (Gómez 1980: 103) El cuento del zorro y el leñador, Juan o el zorro ayuda al leñador cuando éste es amenazado por el león y recibe dos jos como recompensa: "Bien, bien, gritaba el zorro, alegre, mientras se iba a su casa".

Esta es una nueva faceta que se reitera en el relato recopilado por (Gómez i:33), El cuento de la señora y el zorro, en donde este personaje trata de ayudar a una ra que se ha quemado con grasa. El zorro le dice: "Yo le voy a traer un remedio para la ". Esta actitud positiva en nada cambia su sino por cuanto su buena acción no es decida por la mujer. Otro tanto ocurre en el relato recopilado por (Gómez 1979:41), El o con el león, en el cual el zorro ayuda al león que está enfermo y éste le promete no érselo. No obstante, al final del relato, el hambriento león devora al zorro.

Lo anterior no hace si no reafirmar lo señalado por Fisher (1963:247) cuando

"Los personajes únicos pueden a menudo aparecer poseyendo "aspectos duales" (cf. Ouwehand 1959:158), ya sean buenos o malos, fuertes o débiles, creativos o destructivos en situaciones diferentes o en relación a otros personajes diferentes. Los recopiladores no deben preocuparse por estas contradicciones aparentes en sus textos, puesto que son aquellos roles y acciones acerca de las cuales la gente se siente más confundida, que con mayor facilidad se simbolizan en mitos y cuentos."

Esta doble imagen del personaje (El zorro, Don Juan) no es casual sino que se relaciona con la ambivalencia característica del relato oral el que, como producto social, suele presentar este aspecto dual. Este contraste detectado se amplifica a un nivel aún mayor cuando se compara la condición del zorro de héroe civilizador, que roba la quínoa del cielo, según (Munizaga 1958:51); el que es encomendado por Dios para llevar las semillas a la tierra, en los relatos de (Guggiana 1966:9), (Tolosa 1970: 32) y (Gómez 1975:3; y 1980.-98-99), y que, por intervención de seres alados (loros, cóndores), cae a tierra, esparce las semillas y muere, cumpliendo el designio divino. Al respecto (Jensen 1965:213) señala:

"Entre los muchos mitos de las religiones politeístas encontramos consistentemente el motivo de la deidad asesinada. Muchos detalles claramente muestran, no obstante, el mito de los antiguos cultivadores con una marcada diferencia: mientras que la deidad dema asesinada está verdaderamente muerta y persiste sólo en las cosas en las cuales [sic] se transformó, el dios asesinado de las antiguas Civilizaciones Superiores continúa viviendo y es inmortal después de su muerte."

Si el zorro representa esa deidad²³ su recuerdo debería persistir a través del culto a la quínoa u otros granos de los cuales él fue el portador desde el cielo (altura) a la tierra (abajo); empero, esto no ocurre en el sector atacameño donde, de acuerdo a lo conocido, no se encuentran rastros de tal culto. No obstante, en el sector atacameño hay una planta tipo gramínea llamada cola de zorro; y en lengua quechua existe el vocablo *atuksara* o maíz zorro, el cual es una planta que da mazorca como el maíz y es jabón natural.

El zorro, más bien, continúa viviendo, después del viaje celestial que termina violentamente en la tierra, con el fin de cumplir la misión de repartir las semillas; sigue viviendo pero ahora reemplazado por un zorro que casi en nada recuerda al héroe cultural que ofreció su vida para entregar las semillas a los hombres.

El zorro, especie de Prometeo indiano, reedita con su ascenso y descenso del cielo, y luego con su cuerpo destrozado, un tema mitológico que es conocido en varias culturas.

²³ Dema, nombre dado por la tribu marindanim de Nueva Guinea a espíritus impersonales que acompañaron a la cultura de los granos.

Es así como, a modo de ejemplo, Carroll (1979:194) comenta acerca del mito del Star-Husband Tale -recogido por Thompson- en el cual dos muchachas descienden del cielo por una cuerda. Alvarez (1942:154), en su trabajo sobre los indios huarayo, también narra cómo los antepasados de esa tribu bajaron de las alturas por una soga. Tylor (1977:382), citando a su vez a Wilson, narra cómo en una leyenda de los indios cabeza-plana, el lobito baja a la tierra por un hilo ovillado por las arañas. Del mismo modo Jiménez (1972:242) reproduce el cuento -muy conocido en Ancash- de la bruja Achique que sube al cielo por una cuerda, la cual se corta a medio camino. Villar (1942:45) señala que el poderoso Pachacamac mandó una soga a la tierra por donde ascendieron los mellizos Willcas convirtiéndose, posteriormente, en el Sol y la Luna. Clark (1960:158-160) relata el caso de una tribu del noroeste de E.U.A. que sube al cielo a rescatar a dos doncellas que habían sido raptadas. Suben al cielo por una escalera construida por flechas que ellos lanzaron de la tierra.

Los casos anteriores ilustran la vinculación del hombre con las alturas y con el cielo, donde moran los dioses.

Explicar la oposición entre el zorro, héroe cultural de algunos relatos, y el zorro tan venido a menos, de muchos relatos andinos, implica incursionar más allá de las fronteras naturales del sector atacameño y retroceder lo más que se pueda en el tiempo.

Con anterioridad, se ha señalado la evidente oposición polar entre el zorro, eterno perdedor de tantos relatos, y el mítico, héroe cultural o civilizador, el cual (Munizaga 1958:51) cataloga de delincuente. (Maya 1978:176 y ss.), si bien conecta al zorro con Cuniraya Wiracocha, en lo que a la maldición se refiere, no logra dar claridad al origen del zorro como héroe cultural, por lo cual se hace necesario revisar el mito a través de los relatos recopilados, y confrontarlos con los antecedentes de las culturas andinas y costeras precolombinas de todo el sector que constituyó el Imperio del Tawantinsuyo.

Para tal efecto, se incluyen tres relatos del mito dejando de lado el recopilado por Gómez (1975:31) por no estar muy completo.

EL ZORRO Y EL CONDOR

Versión (Guggiana 1966:9)

El zorro se encontró con el cóndor y le dijo:

- "¿Tú que vuelas tan alto, por qué no me llevas al cielo?"

- "Con todo gusto te llevaré".

El zorro subió a las espaldas del cóndor y éste alzó el vuelo.

- "Cuando te tiren el hueso" - le dijo el cóndor - "no has de correr a comer".

Cuando llegaron al cielo corrió el zorro tras el primer hueso que le lanzaron.

Enrabiado el cóndor, se bajó a la tierra.

- "Si ves al zorro, dile que bajé a la tierra", pidió el cóndor al diablo cuando lo vio.

Dios al ver al zorro, solitario en el cielo, le dijo:

- "Tendrás que hilar lana para que con tu propio hilo bajes".

Al año tenía hilo suficiente para descender.

Dios llamó al zorro y le encomendó:

- "Tú has de llevar todas estas semillas a la tierra", y le colocó semillas de maíz y otras muchas plantas, en los bigotes, narices y resto del cuerpo.

Bajó el zorro por su hilo tan trabajosamente hilado. Cuando venía a medio camino, se encontró con una bandada de cóndores.

- "Cóndores picos ganchudos; no vayan a cortar el hilo". "Cóndores picos de mangos de calabaza, cuidado con el hilo".

Los cóndores lo cortaron.

Cuando caía, el zorro gritó:

- "Por favor, coloquen una manta, ahí va Dios cayendo".

Al caer el zorro se despedazó y quedaron esparcidas las semillas que todos conocemos".

EL ZORRO Y EL CONDOR

Versión (Tolosa 1970:32)

"El zorro se encontró un día con el cóndor y le dijo: "¿Tú que vuelas tan alto me puedes llevar al cielo?"

"Si tú quieres con gusto te llevaré".

El zorro subió a las espaldas del cóndor y éste alzó el vuelo al cielo.

Le dijo el cóndor: "Cuando te tiren un hueso no has de correr a buscarlo". Cuando llegaron al cielo, se olvidó el zorro y corrió detrás del primer hueso que le lanzaron. Enojado el cóndor emprendió el vuelo de regreso a la tierra. Cuando bajaba, el cóndor vio al diablo, y le pidió que si veía al zorro "dile que bajé a la tierra". Dios al ver que el zorro estaba

solitario en el cielo, le dijo: "Tendrás que hilar lana para que con tu propio hilo bajes a la tierra". Al año tenía el zorro hilo suficiente para bajar. Dios llamó al zorro y le encomendó: "Tú has de llevar semillas a la tierra", y le entregó un puñado de semillas de maíz y de otras plantas. Bajó el zorro por su hilo. Cuando venía a medio camino, pasaban una bandada de cóndores. "Cóndores picos de mangos de calabaza, no vayan a cortar el hilo". "Cóndores picos ganchudos, cuidado con el hilo".

Entonces los cóndores volvieron y le cortaron el hilo. Cuando venía cayendo el zorro gritaba: "Auxilio, coloquen una manta, aquí va Dios cayendo"

Nadie escuchó y el zorro se despedazó y se desparramaron todas las semillas de las plantas en la tierra."

UN CUENTO DEL ZORRO Y EL CONDOR

Versión (Gómez 1980:98-99)

"Cuando el zorro estaba pelado, se acercó el cóndor para comérsele. Cuando estaba llegando el cóndor, el zorro le dijo:

- "¿Quiénes comerme, compadre?"

El cóndor le dijo: "No te comeré, te ayudaré a vivir".

Entonces el cóndor lo llevó a sus lados que tenía para la Pascua. Cuando estaban comiendo, el zorro se fijó en el cóndor y le dijo:

- "¡Tan feas sus plumas traseras, tan llenas de piojos!"

Terminaron de comer, el cóndor voló y se quedó solo el zorro, botado, lloraba de haberle dicho eso.

San Isidro lo ayudó. Le dijo que le va [sic] a largar un cordel con un canasto, y dentro lo largó con toda clase de semillas.

Cuando estaban bajando, pasó un loro y le cortó el cordel. Cayó el zorro y se murió. Su semilla se botó, y estaba lloviendo, y salió toda clase de plantas y frutas."

Los tres relatos anteriormente presentados corresponden al mito donde el zorro aparece como héroe cultural, que trae las semillas desde el cielo y las entrega a los hombres. Esto significa que el zorro, entre todos los animales, fue escogido para cumplir una tarea cuya importancia para los pueblos agricultores es de una relevancia incuestionable. El es un verdadero mediador entre la divinidad de los cielos y la humanidad de la tierra y, en tal sentido, su labor tiene proyecciones mucho más allá de las que generalmente se le atribuyen. En otras palabras, el zorro-mártir se hace grato a los ojos del Dios Supremo,

cumple el rol que éste le asigna y adquiere, como resultado, cierto grado de divinidad.

Este rol es, a todas luces, de un aspecto totalmente inédito si se le contrasta con aquél del zorro producto de la maldición de Cuniraya Wiracocha el cual se halla tan extendido en las comunidades andinas de cinco países. Los dos aspectos del zorro, como héroe cultural y como burlador-burlado, coexisten temporalmente sin que exista, aparentemente, una explicación que satisfaga esta incógnita, la que no es simplemente una mera oposición de características o actuaciones como personaje, como ya se ha señalado, sino que va mucho más allá en el tiempo y en el espacio.

A modo de hipótesis, y como un medio de solución a esta contradicción, se postula lo siguiente:

1. El zorro como personaje burlador-burlado tiene un amplio desarrollo temático en el sector atacameño, el que se ha renovado a través del tiempo. El rol de perdedor se inicia desde el momento de su encuentro con Cuniraya-Wiracocha. Adquiere como atributos negativos una amplia gama de males y vicios humanos cuya sanción adquiere carácter moral.
2. El zorro como héroe cultural se encuentra sólo en cuatro relatos del sector atacameño lo cual podría indicar un origen más antiguo que el anterior y que ha perdido vinculación con sus raíces míticas exógenas a estas comunidades. El zorro, en esta instancia, adquiere atributos positivos a través de los cuales beneficia a los hombres.

La primera hipótesis está señalada ya en las páginas precedentes y corresponde a la idea, ya sugerida por Maya, que el zorro, personaje perseguido, burlado y cazado en todo momento, tiene tal destino como resultado de la maldición de Cuniraya-Wiracocha.

Para plantear la segunda hipótesis conviene referirse brevemente a Cuniraya-Wiracocha y otros dioses del panteón tanto andino como costero de la región involucrada.

El mito, en el cual este dios maldice al zorro, merece analizarse aunque sea parcialmente en lo que se refiere a algunos contenidos que podrían tener cierta gravitación en el tema abordado.

Como primera medida conviene señalar que este dios solar llamado Cuniraya-

Wiracocha es un clásico ejemplo de la co-tradición religiosa de las culturas pre-incásicas. El nombre de Wiracocha, Señor de las aguas según (Villar 1942:450), es anterior temporalmente al de Cuniraya. También se le llamó Wiracocha-Pachacamac; no obstante Pachacamac es, a su vez, anterior a Wiracocha pero posterior a Con.

Para imponer un orden más claro en esta secuencia de superposiciones de deidades religiosas, que claramente revelan el sincretismo de las culturas que se sucedieron una tras otra o que fueron contemporáneas, se propone el siguiente cuadro que explicará los tiempos míticos en un orden temporal, desde aquellos tiempos primigenios hasta el triunfo de la religión solar.

Deidad	Filiación/atributos	Origen/expansión territorial
Con	Hijo del Sol	Vino del norte (Ecuador)
Pachacamac	Hijo del Sol	Dios en el sector de Rimac-Costa
Wiracocha	Creador del Sol y Luna	Dios del Cuzco y la Sierra Sur
Cuniraya	Atributos del Sol (calor)	Dios del sector de Lima
Inti	El Sol	Tawantinsuyo

Este ordenamiento tentativo ubica al dios Con como el más antiguo, puesto que Rostworowski (1972:315-316) citando documentación colonial, dice:

"Gómez es el cronista más explícito en cuanto a datos sobre este antiguo dios solar. Según él, parece que al principio del mundo vino de regiones septentrionales un personaje llamado Con, que no tenía huesos. En un rápido y ligero recorrido, disminuía las distancias, aplanando las sierras y cortando los valles con el solo poder de sus palabras. Fue él quien pobló la tierra de seres humanos y la colmó de abundantes frutos pero, por algún enojo que le hicieron, castigó a los hombres quitándoles la lluvia y transformó los fértiles campos en yermos desiertos; sólo dejó unos ríos para que, con su esfuerzo y trabajo, pudiesen subsistir. De ahí en adelante no llovió más en la costa. Es entonces cuando surgió otro dios, también hijo del sol, llamado Pachacamac, que desterró a Con y convirtió a sus criaturas en gatos o monos."

Lo anterior constituye la primera substitución que elimina parcialmente el poder de Con para dar lugar a la aparición de un dios potente como ninguno, como lo fue Pachacamac. (Mason (1962:105) señala:

"Tan grande era la devoción que existía por Pachacamac y su gran adoratorio que los incas permitieron que se continuase su veneración junto a la del Sol y, en época de la conquista española, Pachacamac era la Meca del Perú."

También habría que señalar que Pachacamac era el dios poderoso de los cereales, lo cual tiene importancia capital en el mito del zorro y en su papel como héroe cultural. Al respecto, Menzel (1966:68) dice:

"Pachacamac, un antiguo centro religioso en la costa central, estaba dominado por un poderoso oráculo. La deidad de este oráculo era un dios creador que, según se creía, controlaba los cereales y castigaba con terremotos el olvido de su culto."

Pachacamac era también dios de los peces y en tal calidad ejerció un fuerte influjo en las culturas de la costa. Lo más importante en lo relacionado con este dios es que el zorro constituía una deidad estrechamente ligada al panteón de Pachacamac. (Rostworowski 1972:318) expresa:

"Según Calancha, en el templo de Pachacamac se halló una zorra de oro reverenciada como un importante ídolo y a quien se sacrificaban estos animales."

(Rostworowski 1972:318) continúa, citando a otro cronista, Cristóbal de Albornoz, y dice:

"También 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 (1972:318)."

(Kutscher 1967:116) señala, en relación con la misma materia, lo siguiente:

"Otro ejemplo aportado es la diferencia en la importancia atribuida al zorro por la civilización Incaica y por aquellas Pre-incaicas de la costa. El zorro (tanto como la mofeta) fueron despreciados en la época Inca, como lo demuestran los mitos de la región de Huatochin, y por el contrario él tuvo una posición muy importante en los sistemas religiosos altamente

desarrollados de los pueblos costeros. El jaguar, el "dios felino" de Tello, tan importante en la civilización Chavin no iguala al zorro en la religión y mitología del temprano Chimú."

Para reiterar la importancia del zorro en las culturas de la costa es importante recoger lo que, al respecto, (Mason 1962:82) dice:

"En las vasijas en efígie y en la cerámica pintada, determinada indumentaria, atavíos y equipos personales o símbolos -que a menudo se muestran en representaciones zoomorfas- indican las diversas clases y ocupaciones: por ejemplo pájaros, ciempies [sic] o libélulas representan mensajeros, zorros indican sabios, y jaguares, hombres de autoridad."

Por lo anterior puede juzgarse que el status del zorro, tanto en la cultura proto-chimú como en el complejo religioso de Pachacamac, era de una relevancia difícil de discutir. Asimismo, su relación con el culto a la luna, y como símbolo de sabiduría, lo destacaban con claridad como un ser de importancia dentro de la mitología pre-Inca.

Wiracocha representa a otro de los grandes dioses de la época precolombina de las culturas pan-peruanas. Se ubica en el sur de la región andina y fue el que más impactó a los cronistas de la colonia; Wiracocha fue llamado "el señor de las aguas". (Villar 1942:451) expresa que:

"Los "Cauquis" de los Atawillos tenían por Divinidad Suprema a "Wiracocha-Pachacamac" que significa "Dios-creador de la Tierra", esposo de "Pacha-Mama" que fecunda dos hijos, los "Willcas" mellizos, varón y mujer."

Aquí se inicia de nuevo la transición entre una y otra religión, entre una cultura que comienza a desaparecer y otra que surge con ímpetu y ansias de renovación. La hipótesis de la co-tradición se afirma notablemente en estas transiciones religiosas las cuales son, más bien, superposiciones temporales que van buscando y construyendo un ideal religioso único, que pueda finalmente coincidir con la unidad política total.

Si en los inicios Wiracocha-Pachacamac constituyen una unidad dual que responde a una realidad vigente en aquel entonces, las circunstancias cambian en la medida

que Wiracocha se impone gradualmente como la divinidad de mayor poder.

A Wiracocha se le conoce también con el nombre de ConTici-Wiracocha nombre con el cual se le entronca con el poderoso y más antiguo dios Con, y también se le llama Cuniraya-Wiracocha, aunque Cuniraya parece más bien otro dios posterior asociado a Wiracocha. Además (Espinoza Galarza 1973:37) señala:

"El dios venerado por los de Huarochirí y en general por los del Chinchaysuyu no era otro que el Ylla Ticsi Wiracocha. Conservaron sólo Wiracocha suprimiendo los dos primeros nombres, pero añadiéndole Cconi rayac²⁴ a la cual divinidad le adjudicaban omnipotencia."

Wiracocha, según el cronista Betanzos, de acuerdo a lo señalado por (Rostworowski 1972: 316), venía del sector de Tiahuanaco. Este dios es, por excelencia, el dios del Cuzco, desde donde inicia una conquista espiritual y material de todas las culturas vecinas. En el mito de Cawillaca el dios viaja de este a oeste, es decir, desde Huarochí en las sierras, hasta el mar, siguiendo el curso del río Lurín. Hay en este viaje de Wiracocha todo un símbolo de expansión y conquista que se concentra en la persecución de Cawillaca.

En el mito de Cawillaca, Wiracocha detiene su loca carrera, en pos de la doncella y su hijo, para interrogar a seis animales que encuentra en su camino, con el fin de saber si él (Wiracocha) podrá alcanzar a su amada. El cóndor es el primero y le da una respuesta positiva por lo que el dios le otorga el gran poder de vuelo; la mofeta le dice que no los alcanzará por lo que Wiracocha la castiga a tener un olor nauseabundo; el puma da una respuesta favorable por lo cual se le concede el privilegio de ser el rey de los animales y que su piel serviría para las grandes fiestas. Wiracocha se encuentra con el zorro, quien le responde que es imposible alcanzar a Cawillaca y su hijo por lo que es condenado a ser objeto de caza eterna y destrucción, y que su piel, después de muerto, será despreciada. El halcón le responde afirmativamente y el dios lo premia asegurándole una buena alimentación y diciéndole, además, que su piel serviría de tocado a

²⁴ De Cconi rayac, donde cconi, calor, y rayac, que pertenece a. En este nombre es obvia la asociación solar.

los danzantes. El papagayo fue el último animal interrogado por el dios; contestó negativamente y fue castigado a no alimentarse con tranquilidad debido al bullicio y chillido tan propios de él. Posteriormente, y en el mismo mito, Wiracocha trata de seducir a dos mozas que encuentra en la playa, hijas de Pachacamac, las cuales huyen convertidas en palomas. La ira del dios por su fracaso le dirige a vengarse de Uрпиhuachac (madre de las palomas), a quien obliga a abrir los criaderos donde estaban guardados los peces. Desde aquel entonces el mar está colmado de peces constituyendo una riqueza para los pueblos de la costa.

Este mito explica, sin entrar en pormenores, la oposición entre Pachacamac y Wiracocha. Este último crece en prestigio, como lo señala el viaje de cordillera a costa. Castiga y maldice al zorro cuya posición era de privilegio en el culto de Pachacamac. Luego intenta seducir a dos hijas de aquel dios y, ante su fracaso, decide castigar a Uрпиhuachac, la madre, obligándola a vaciar los peces en el mar. Wiracocha, a través de esta acción, desplaza el poder del dios-peze Pachacamac y asume el rol de protector de los pueblos costeros.

Para terminar esta sección explicativa, referente a la superposición de dioses y culturas, debe recordarse el rol que le cupo a Pachacútec, noveno Inca, vencedor de las tribus chancas que amenazaron al Cuzco y al fundador del estado de Tawantinsuyu, quien - de acuerdo a lo señalado por (Pease 1967-1968:73)- deja de lado el culto de Wiracocha e instaura un nuevo culto en el cual la divinidad fundamental es el Sol. El Sol y la Luna, de hijos de Wiracocha, se transforman en divinidades mayores que éste a quien desplazan y relegan al olvido. Una vez más se ha cumplido el proceso de superposición, y de reemplazo de una divinidad por otra.

Luego de esta larga explicación, se hace necesario retomar la línea principal de razonamiento en lo que respecta a la relación con el zorro, personaje sobresaliente de mitos y relatos.

Ahora se puede entender con mayor claridad el origen y rol del zorro como héroe-cultural, ya que su nombre está asociado a grandes e importantes culturas de la costa, como se ha probado con anterioridad. Ocupó un lugar de privilegio en esas culturas y religiones, probablemente como resultado de su participación fundamental en el mito del origen de las semillas, el cual se extendió posteriormente por todo el ámbito del Tawantinsuyo.

La superposición de dioses y culturas o co-tradición, como se ha llamado, funciona como instrumento adecuado que permite el traspaso y evolución de contenidos culturales sin perder contacto con sus raíces primigenias. De acuerdo a esta hipótesis se puede explicar la existencia del zorro burlador-burlado, encadenado a un sino trágico y la del otro zorro, el cual -increíblemente- es un ente divino, asociado al origen y dispersión de las semillas, hecho cuya importancia está lejos de ser simple.

Ahora conviene observar con mayor detención, de acuerdo a los datos presentados más arriba, las tres versiones (Guggiana, Tolosa y Gómez) del mito del zorro como héroe cultural. Al respecto, hay que recordar lo que (Lévi-Strauss 1972:199) dice:

"No existe versión 'verdadera' de la cual las otras serían solamente copias o ecos deformados.. Todas las versiones pertenecen al mito".

Esto implica que en las versiones del mito, más allá de las diferencias individuales, corre una línea muy tenue que los une a todos en relación a una situación muy singular, "...fundada en illo tempore, no por el hombre sino por los dioses", tomando la frase usada por (Loeb 1963: 208).

La filiación mítica del zorro ya ha sido puesta en evidencia, a través de los comentarios anteriormente expresados, por lo que su ascenso al cielo es una acción que se desarrolla en la misma línea de pensamiento. En este caso elige como medio más real, aunque tremendamente significativo, al cóndor dando como razón "que vuelas alto". El cóndor, naturalmente, ha sido elegido por la divinidad celestial superior para cumplir con esa tarea trascendente para lo cual cuenta en su haber con una larga tradición, en especial de las culturas serranas o andinas. Es así como, en relación con las culturas andinas, (Valcárcel 1959:17) expresa:

"La representación artística más remota es, sin duda, la de los bajorrelieves del cóndor de Chavin, siguiéndole la de los que exornan la Puerta del Sol de Tiahuanaco".

El tema artístico del cóndor aparece en tejidos, cerámica, litoescultura, etcétera, lo que indica, no solamente una inclinación estética, sino un reconocimiento a la calidad de animal sagrado, vinculado fuertemente con las alturas, esto es, con la divinidad. Rostworowski (1972:316) señala que:

"Tanto el puma, el cóndor, como el halcón son representados como motivos religiosos en la cultura andina desde los tiempos remotos, y se les podría considerar vinculados al culto de Con y del Sol."

Hoy todavía persisten en muchas comunidades andinas del Perú especialmente, ritos en donde el cóndor es cazado, participa luego en una ceremonia y es liberado, finalmente: una especie de mensajero para los cielos. (Jiménez 1972:238) señala, además, que:

"Desde la antigüedad hasta nuestros días los nombres propios de los hombres dan idea de la importancia de los animales en general y las aves en particular. El cronista Huamán Poma tenía dos nombres de animal. El mismo dice: "El más estimado nombre del señor fue poma, guamán, anca, cóndor, etcétera."

Todo lo anterior no hace sino refrendar lo señalado en relación con el rol del cóndor en el mito del zorro y la dispersión de las semillas.

En la versión de Gómez, el cóndor lleva al zorro "a sus lados que tenía para la Pascua" lo que indicaría que lo lleva a su nido o a algún lugar especial que usaba en Pascua. El zorro llega al cielo no sin que antes el cóndor le advierta que no debe comer ni buscar los huesos que le tiren, pero el zorro desobedece. Es aquí donde el héroe cultural muestra su rebeldía e independencia, puesto que su actitud rompe con el tabú o con la prohibición relativa a no levantar ni comer huesos en el cielo. En la versión de Gómez, el zorro, estando en el nido del cóndor, insulta a éste, lo que también equivale a romper un tabú preestablecido, o a mostrar su rebeldía.

Respecto a los huesos humanos conviene recordar lo que (Jiménez 1972:211) señala al respecto:

"Queda considerar una última morada del alma, los huesos, la menos tenida en cuenta, pero quizá la más arcaica y la más llena de significado. Francisco López de Gamara describe en su crónica la profanación de tumbas prehispánicas: "Cuando los españoles abrían estas sepulturas", dice, "y esparcían los huesos, les rogaban los indios que no le hicieran para que estuviesen juntos al resucitar".

Más adelante, (Jiménez 1972:211-212) continúa observando:

"El P. Calancha, en su Crónica Moralizadora, recoge un relato oído por el P. Teruel a los indios de Végueta, cerca de Huacho. Aparece en el libro II, cap. XIX, Crónica Moralizadora, "Del celebrado adoratorio de Pachacamac". Allí los huesos como viril del alma, juegan un papel muy destacado. Según la leyenda, el Sol engendró en la primera mujer que hubo en el mundo, un niño. Pachacamac celoso de la obra creadora del Sol mató al niño. La madre sepultó al difunto. A poco se produce un prodigio: los huesos cobran vida y se transforman en yucas remediando la mucha necesidad de las primeras gentes. Pasando el tiempo -continúa el relato- la mujer envejeció y murió. Sus servidores guardaron sus huesos. Después de un largo viaje regresó el hijo de la mujer, llamado Vichama, quien pide los huesos de su madre y con mucho amor los junta [...]"

Los dos testimonios, como queda dicho, se refieren a huesos humanos y sólo por asociación se conectan con los huesos que el zorro toca en el cielo. ¿Son estos huesos de animales o huesos humanos? El tabú de no tocarlos se refiere, más bien, a los huesos humanos y de allí parecería originarse el castigo al zorro, por su osadía de romper dicha prohibición.

El zorro sucumbe en el cielo ante su propia gula, cae en la trampa al intentar coger los huesos, rompe el-tabú y como castigo debe cumplir la misión ya conocida. Aquí se recuerda, nuevamente, el hambre eterna que persigue al zorro dondequiera que se encuentre.

Como resultado de su rebeldía, el héroe cultural es abandonado en las alturas (cielo o nido del cóndor), ante lo cual el dios, o San Isidro en la versión de Gómez, le ordenan hilar lana para fabricar una cuerda y bajar. En la versión Gómez, San Isidro le da una cuerda.

El hecho de hilar es también significativo por cuanto es parte de los adelantos culturales que los dioses pre-incásicos entregan a los hombres. Después de un año (excepto en la versión Gómez), el zorro termina su cuerda y acepta la misión de llevar las semillas a la tierra. Está bajando por la cuerda cuando pasa una bandada de cóndores y el zorro les insulta. En la versión Gómez es un loro. Los cóndores o el loro, respectivamente, cortan la cuerda y el zorro cae, desparramando las semillas por toda la tierra. La misión del zorro está cumplida por cuanto, con su muerte, da origen a las plantas alimenticias sobresaliendo entre ellas el maíz.

También se debe señalar que el encargado de cumplir con la sentencia y ejecución del zorro es el cóndor, animal de las alturas y los cielos, cuyo lugar en el Olimpo pan-peruano es destacado y de larga tradición. Sin embargo, no se entiende el cambio al loro, en la versión de Gómez; no obstante, podría pensarse que dicha versión podría originarse en un sector más al oriente de las sierras donde el loro -ave de bosques y selvas- podría haber tenido alguna figuración más prominente. Cabría en este caso también recordar que el loro es otro de los animales malditos por Wiracocha en el mito de Cawillaca.

En el mito del zorro, como héroe cultural, es notable la simetría que emana de su estructura. Esta simetría se fundamenta tanto en las oposiciones y analogías, que se detectan en la superficie del texto, como en la estructura profunda del mismo, la cual ha quedado en evidencia de acuerdo a lo demostrado en las páginas anteriores.

El cóndor es un ave emblemática tradicional de las culturas pre-incaicas, indiscutido en su poder de vuelo y siempre relacionado con la altura, lo que equivale a cercanía con la divinidad. Como motivo estético-religioso es mucho más antiguo que el zorro por cuanto se encuentra asociado con la cultura de Chavin; posteriormente es premiado por el dios Wiracocha, quien lo integra al conjunto de animales sagrados de su rito. El cóndor, además, es un animal que está asociado con el Sol, el día, la luz.

El zorro es un mamífero terrestre universalmente reconocido por su astucia. Es un carnívoro que es cazador por naturaleza, cuya habilidad y paciencia es proverbial, a diferencia del cóndor que vive fundamentalmente de carroña o caza fácil. También aparece como personaje de alto rango en la religión Chimú y con carácter de divinidad menor pero sujeto a rito en la religión del poderoso Pachacamac, dios de la costa y de los peces. Asimismo, es un animal terrestre, asociado con la noche, la oscuridad y la luna, elementos que se contraponen con aquéllos que caracterizan, de igual modo, al cóndor.

La religión de Pachacamac estuvo consciente de la importancia tradicional del cóndor y, por tal motivo, le hace aparecer como el medio eficaz que traslada el zorro al cielo; el mismo dios le encarga cumplir la tarea de ejecutar al zorro, cortando la cuerda cuando aquél bajaba del cielo.

El zorro muere pero, como resultado, se gana un lugar de prestigio como héroe cultural dentro del ceremonial de Pachacamac. El poderoso Pachacamac, no obstante, no era eterno ni tampoco podría pretenderse que reinaría como concepción religiosa única. Aquí surge, como oposición, un nuevo dios -Wiracocha- quien desafía el poder del viejo

Pachacamac condenando al zorro por la respuesta que éste le da en el mito de Cawillaca. Acto seguido ratifica al cóndor en el lugar de privilegio que siempre había disfrutado en las religiones pan-peruanas. Wiracocha enfrenta a Pachacamac y lo vence, en cierta medida, al perseguir a las hijas de aquél y al obligar a Uрпиhuachac que abra los criaderos de peces. A continuación, se apodera de la Luna integrándola dentro del culto solar. El mismo nombre de Wiracocha -Señor de las aguas- no tendría sentido si no fuera para simbolizar su triunfo sobre Pachacamac, quien antes había tenido tal calidad. El contraste es aún mayor si se recuerda que Wiracocha viene de las sierras, de las montañas, esto es, de las alturas, recorre el territorio de este a oeste, es decir, desde el levante hasta el poniente del Sol -en sentido transversal- y se impone sobre Pachacamac que reina en las planicies de la costa, las cuales se extienden en sentido longitudinal.

La ascensión del zorro a ^{quinua} un lugar de privilegio, objeto de culto como héroe cultural, responsable de entregar la quinua, el maíz o las semillas a los hombres, es un suceso contemporáneo a la aparición de la religión de Pachacamac. La caída del zorro de ese sitio de prestigio se concreta con la aparición de Wiracocha como nuevo dios y la subsecuente maldición en contra de este animal. No hay duda, entonces, que la antigüedad del mito del zorro como héroe cultural es mayor que la maldición que aparece contra él en el mito de Cawillaca.

A la vista de estos antecedentes se puede señalar, sin lugar a dudas, que el corpus de relatos atacameños vinculados con el mito del zorro adquiere un valor testimonial, a la vez histórico y cultural, cuyo significado se entronca con las culturas más antiguas de América del Sur.

CONCLUSIONES

El corpus de relatos atacameños vinculados con la zooépica proyectan vida y sociedad dentro del espacio local y también proyecciones de la misma índole del mundo andino.

La Parte Tercera del trabajo va desmenuzando pausadamente la narrativa oral, a objeto de ir detectando los elementos sociales que figuran en el relato y que tienen su origen en el universo andino atacameño.

Lo señalado por Fisher anteriormente, y que constituyó la hipótesis de trabajo, es cierto, en la medida que se trabaja con un relato. Pero cuando se trabaja con un conjunto de relatos, la situación tiende gradualmente a cambiar para terminar, finalmente, con una impresión más positiva en el sentido de que la información social que entrega el corpus de relatos, es directa y, además, significativa. Y lo de significativa va mucho más allá cuando se trata de un mito como es el caso de la Parte Cuarta.

En esta parte, hemos considerado el análisis de un mito, el que proyecta valores sociales de principio a fin. Es la traducción del lenguaje codificado del mito, de un mensaje que se mueve en ambos ejes de las coordenadas y cuya comprensión final nos remite a lo estrictamente humano.

Los grandes temas que se esconden en el tímido lenguaje de cada relato dicen relación con situaciones profundas y que fueron de innegable jerarquía para el hombre del pasado.

Es así como la metamorfosis, de tan antiguo abolengo en la literatura universal, también está presente en el relato atacameño. El embarazo mágico, el uso del disfraz, el acto social de comer, el deseo de entablar apuestas, la cacería como medio de subsistencia y la violencia y mortalidad, finalmente, son temas recurrentes en el relato atacameño.

No toda la vida social está reflejada en ellos; y no podría estarla, pues son los aspectos más relevantes y de interés para la comunidad los que, de alguna manera, se van incorporando en un corpus el cual es, además, dinámico en el tiempo.

De todo lo señalado anteriormente, se puede deducir, entonces, que la vida social tiende a proyectarse cuando se analiza un corpus de literatura oral, tal como se ha realizado en este caso. Y la vida social que emerge de los relatos dirá relación con los temas de mayor trascendencia que surgen de dicha comunidad. Son siempre los grandes temas, las prohibiciones, las reglas tácitas, etc. las que se traslucen tras el ropaje ingenuo e infantil del relato el cual funciona con un eficaz disfraz. Desde esta perspectiva, la literatura oral atacameña y andina en general, adquiere un sentido de pragmatismo que va mucho más allá de una interpretación superficial como suele ocurrir. Y esto se entiende al aplicar el principio básico de que todo lo perteneciente al mundo andino es significativo, más allá de nuestras propias limitaciones por decodificar una cultura ágrafa distinta a la nuestra.

La literatura oral entendida como una función social, ejercida en plenitud dentro de la comunidad, ha pasado de un plano dinámico y pragmático a un estado de reposo en el cual ya no cumple con la función que la caracterizara.

Esta literatura, no obstante, se sigue aferrando a la comunidad a través de los narradores quienes todavía repiten cuentos de la zooépica en las largas noches invernales, repitiendo el mismo acto de las generaciones que les precedieron. La diferencia yace ahora en que el sentido moral que fuera comprendido y obedecido en el pasado ya no es eficaz. El vínculo con el pasado está roto y sólo resuenan los ecos de una narración que nos viene del pasado pero que ha perdido la fuerza de su semántica.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- AARNE**, Antti y Thompson, Stith
1973 "The Types of the Folktale". Suomalainen Tiedeakatemia Helsinki.
- ALVAREZ**, José R.R.-M.D
1942 Mitología, tradiciones y creencias religiosas de los salvajes huarayos. XXVLL Congreso Internacional de Americanistas, tomo II, Lima, Perú.
- ARNOLD**, Denide Y. et alii.
1992 "Fox talk: addressing the wild beasts in the southern Andes". En: Latin American Indian Literatures Journal. Vol. 8, N° 1, Penssylvania.
- ARROM**, José Juan
1974 "Relación acerca de las antigüedades de los Indios", de Fray Ramón Pané. Editorial Siglo Veintiuno, México.
- AVILA**, Francisco de
1966 "Dioses y Hombres de Huarochiri". Narración quechua recogida por Francisco de Avila (¿1598?). Edición bilingüe. Traducción castellana de José María Arguedas. Estudio bibliográfico de Pierre Duviols, Lima.
- BARRIGA**, Franklin
1984 "Los mitos en la región andina". Instituto Andino de Artes Populares, Quito.
- BEIDELMAN**, T.O
1974 "The Bird motif in Kaguru Folklore: Ten texts (Tanzania)". En: Anthropos 69, 1/2, Berna.
- BENJAMIN**, N. and Lore M. Colby
1974 "Two Ixil Myths". En: Anthropos 69, 1/2, Berna.
- BITTMANN**, Bente et alii.
1978 "Cultura Atacameña". En: Serie Patrimonio Cultural Chileno. Colección Culturas Aborígenes. Edit. Gabriela Mistral, Santiago.
- C.M. Bowra**
1957 "The Greek Experience". New American Library, New York.
- CASASSAS**, José María
1974 "La región atacameña en el siglo XVII". Editorial Universitaria, Santiago.
- CIPOLLETTI**, María Susana
1983 "Acerca de la narrativa oral del Noroeste Argentino". En: Revista Andina. Año 1, N° 1, julio, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco.

CLARK, Elba

1960 "Indian Legends of the Pacific". Northwest. University of California Press, Berkeley.

CARROLL, Michel P.

1979 "A new look at Freud on myth: Reanalyzing the Star-Husband Tale". Ethos, fall. Los Angeles: University of California, U.S.A.

ESPINOZA GALARZA, Max

1973 Topónimos quechuas del Perú. Lima: Comercial Elena, S.A., Perú.

FISHER, J.L.

1963 The sociopsychological analysis of folktales. En: Current Anthropology, Vol. 4, N° 3, Chicago, U.S.A.

GOMEZ, Domingo

1975 "Relatos populares de Toconce". En: Cuadernos de Filología N° 2. Instituto de Literatura Nortina, Universidad de Chile, Antofagasta.

GOMEZ, Domingo

1976 "En torno a los narradores populares toconceños". En: Cuadernos de Filología N° 4. Instituto de Literatura Nortina, Universidad de Chile, Antofagasta.

GOMEZ, Domingo

1976 "Narraciones tradicionales de Socaire". En: Cuadernos de Filología N° 5. Instituto de Literatura Nortina, Universidad de Chile, Antofagasta.

GOMEZ, Domingo

1978 "Leyendas andinas de la II Región". En: Cuadernos de Filología N° 9. Instituto de Literatura Nortina, Universidad de Chile, Antofagasta.

GOMEZ, Domingo

1979 "Siete relatos populares peineños". En: Cuadernos de Filología N° 10. Instituto de Literatura Nortina, Universidad de Chile, Antofagasta.

GOMEZ, Domingo

1980 "Veinticuatro relatos populares toconceños". En: Cuadernos de Filología N° 12. ILNIE, Universidad de Chile, Antofagasta.

GOMEZ, Domingo

1981 "Los pueblos andinos de la Segunda Región y su alimentación tradicional". En: Cuadernos de Filología N° 15-16. ILNIE, Universidad de Antofagasta, Antofagasta.

GOMEZ, Domingo

1982 "Narrativa tradicional atacameña". En: Cuadernos de Filología N° 17. ILNIE, Universidad de Antofagasta, Antofagasta.

GRANT, Michael

1962 "Myths of the Greeks and Romans". New American Library, New York.

GREBE, María Ester

1984 "Etnozoología andina: concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica". En: Estudios Atacameños N° 7. Universidad del Norte, Antofagasta.

GUGGIANA, José

1966 "Relatos populares de la comunidad de Caspana". En: Documento de Trabajo N° 1, separata. Santiago: Depto. de Ciencias Sociales, Centro de Estudios Antropológicos, Universidad de Chile, Santiago.

HOMERO

1972 "La Ilíada". Editorial Roble, Santiago.

JASON, Heda

1969 "A multidimensional approach to oral literature". En: Current Anthropology, Vol. 10, N° 4, Chicago.

JENSEN, A.E.

1965 Reply letter to "Myth and cult among primitive peoples". En: Current Anthropology, Vol. 6, N° 2.

JIMENEZ, Arturo

1972 "Introducción al pensamiento arcaico peruano". Revista del Museo Nacional. tomo. XXXVIII, Lima, Perú.

KUPER, Adam

1973 "Antropología y Antropólogos. La Escuela Británica 1922-1972". Editorial Anagrama, Barcelona.

KUTSCHER, Gerdt

1967 "Iconographic studies as an aid in the reconstruction of early Chimú civilization. Peruvian Archaeology. Palo Alto, California: Peek Publications.

LATCHAM, Ricardo

1938 "Arqueología de la región atacameña". Prensas de la Universidad de Chile, Santiago.

LEHNERT, Roberto

1978 "Acerca de las minorías étnicas de los Andes de la I y II Regiones". En: Documentos de Trabajo N° 1. Instituto de Literatura Nortina, Universidad de Chile, Antofagasta.

LEHNERT, Roberto

1988 "Distribución geográfica de toponimia quechua, II Región". En: Actas del X Congreso Nacional de Geografía. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.

- LEHNERT**, Roberto
1988 "Vigencia del mito andino del zorro en las comunidades atacameñas". En: América Indígena, Vol. XLVIII, N° 4, sept.-dic., Instituto Indigenista Interamericano, México.
- LEHNERT**, Roberto
1991 "Préstamos del runa-simi a la lengua kunza". En: Hombre y Desierto N° 5. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad de Antofagasta, Antofagasta.
- LEHNERT**, Roberto
1995 "Agua y religiosidad en el sector atacameño". En: América Indígena N° 3, Vol. LV. Instituto Indigenista Interamericano OEA, México.
- LEVI-STRAUSS**, Claude
1972 "Antropología estructural". Buenos Aires: EUDEBA.
- LEVI-STRAUSS**, Claude
1975 "El pensamiento salvaje": Fondo de Cultura Económica, México.
- LOEB**, Edwin
1963 "Comentarios". En: Current Anthropology, Vol. 4, N° 3. Chicago.
- LOPEZ**, Luis Enrique et alii.
1995 "Wiñay Pacha I". Libros Peruanos S.A., Lima.
- MASON**, J.A.
1962 "Las antiguas culturas del Perú". México: Fondo de Cultura Económica.
- MAYA**, Osvaldo
1978 "Morfología de un relato atacameño". En: Cuadernos de Filología N° 9. Instituto de Literatura Nortina, Universidad de Chile, Antofagasta.
- MAYA**, Osvaldo
1978 El relato popular de la zona atacameña. En: Estudios Filológicos N° 13. Universidad Austral, Valdivia.
- MENZEL**, Dorothy, et al.
1966 "The role of Chincha in late pre-Spanish Peru". Ñaupá Pacha N° 4, California: Berkeley.
- MOSTNY**, Grete
1971 "Prehistoria de Chile". Editorial Universitaria, Santiago.
- MUNIZAGA**, Carlos
1965 "Relatos populares de Socaire. Notas etnobotánicas del pueblo de Socaire". Universidad de Chile, 1958, Santiago. Véase también en Ancora N° 3, Antofagasta: Universidad de Chile.

- NUÑEZ, Lautaro**
1992 "Cultura y conflicto en los oasis de San Pedro de Atacama". Editorial Universitaria, Santiago.
- PEASEA, Franklin**
1967-1968 "Religión andina en Francisco de Avila". Revista del Museo Nacional, tomo XXXV, Lima, Perú.
- PINILLOS, José Luis**
1970 "La mente humana". Salvat Editores S.A. Navarra, España.
- PINON, Roger**
1965 "El cuento folklórico". Editorial Universitaria, Buenos Aires.
- REINHARD, John**
1983 "Las montañas sagradas: un estudio etnoarqueológico de ruinas en las altas cumbres". Cuadernos de Historia N° 3, Universidad de Chile, Santiago.
- ROSTWOROWSKY, María**
1972 "El sitio arqueológico de Concón, en el valle de Chillón: derrotero etnohistórico". Revista del Museo Nacional, tomo XXXVLLL, Lima, Perú.
- SERRACINO, George**
1975 "La oveja, el zorro y el chañar". En: Estudios Atacameños N° 3. San Pedro de Atacama.
- TOLOSA, Bernardo**
1970 "Leyendas de tierra adentro". Antofagasta.
- TORRES, Constantino**
1984 "Tabletas para alucinógenos en San Pedro de Atacama". Tesoros de San Pedro de Atacama. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- TORRES, Graciela et alii.**
1981 "Cuentos animalísticos". Dirección General de Cultura, Salta.
- TYLOR, E.B.**
1977 "Cultura primitiva". Editorial Ayuso, Madrid.
- VALCARCEL, Luis E.**
1959 "Símbolos mágicos-religiosos en la cultura andina". Revista del Museo Nacional, tomo XXVLLL, Lima, Perú.
- VEGA-CENTENO, Imelda**
1993 "Tradición oral, extirpación y represión". En: Mito y simbolismo en los Andes. Centro de Estudios Regionales Andinos, Cusco.

VILLAR, Pedro E.

1942 "Arquitectura religiosa pre-colombina de la América meridional". XXVII Congreso Internacional de Americanistas, tomo I, Lima, Perú.

WAMAN POMA, Felipe (1615)

1980 "El Primer Nuevo Corónica i Buen Gobierno". Instituto de Estudios Peruanos, México.

BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ANDERSON, W.

1985 "Cuentos Folklóricos de los Asheninca". Instituto Lingüístico de Verano, Lima.

ARMELLADA, Cesáreo de

1964 "Tauron Pantón" (literatura oral indígena venezolana). Caracas.

BARRIGA, Franklin

1984 "Los mitos en la región andina". IADAP, Quito.

CADOGAN, León

1965 "La literatura de los guaraníes". México.

CAMPBELL, Joseph

1959 "El héroe de las mil caras". Psicoanálisis del mito. Fondo de Cultura Económica, México.

CONTRERAS, Constantino et alii.

1986 "Estudio lingüístico-literario de un relato oral". En: RLA. Revista de lingüística teórica y aplicada. Vol. 24, pp. 9-33, Universidad de Concepción.

DAVALOS, Juan Carlos

1925 "Los casos del Zorro" (Fábulas campesinas de Salta)". El Ateneo. Literatura Científica y Literaria, Córdova- Buenos Aires.

ENGLERT, Sebastián R.P.

1980 "Leyendas de Isla de Pascua". Vicerrectoría de Extensión y Comunicaciones, Santiago.

FLEMING, Margarita

1980 "Tradición y creación en 'Los casos del zorro' de Juan Carlos Dávalos". En: Actas Simposio de Literatura Regional, Salta.

FLORES, Rucio

1989 "Uybirmallico" (Nadición oral Aymara). Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique

GUSINDE, Martín

1937 "Die Feuerland-Indianer". Wien.

HOZWEN, Roberto

1978 "Un modelo estructural y tres relatos orales chilenos". En: Estudios Filológicos N° 13, Universidad Austral.

IADAP.

1983-1985 Cuento popular andino. 2v., Quito.

JORNADA, José Luis

1974 "Mitos e historias aguarunas y huambisas de la selva del Alto Marañón".

Retablo de Papel Ediciones, Lima.

LEHNERT, Roberto

1996 "La versión atacameña de la huida mágica". En: "Identidades", revista del Instituto Andino de Artes Populares, Quito, Ecuador.

LIRA, Jorge

1990 "Cuentos del Alto Urubamba". En: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

MORALES PETTORINO, Felix

1975 "Un cuento folklórico anotado: Velasquillo". En: Revista SIGNOS, 2º sem., Vol. VIII, pp. 81-107, Valparaíso.

MOROTE, Efraín

1988 "Aldeas Sumergidas". Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas, Cusco.

PINO SAAVEDRA, Yolando

1960-1963 "Cuentos folklóricos de Chile". Edit. Universitaria, Santiago de Chile.

PLATH, Oreste

1973 "Geografía del mito y la leyenda chilenos". Editorial Nascimento, Santiago.

PROPP, Vladimir

1968 "Morfología of the Foktale". University of Texas Press Austin.

SALAS, Adalberto

1972 "Kiñe rupachi kiñe domo kalkorde... un folktale de los indios mapuche o araucanos de Chile". En: Estudios Filológicos N° 8, Universidad Austral, Valdivia.

SANCHEZ, Gilberto

1996 "Relatos orales mapuches". Boletín de la Academia Chilena de la Lengua N° 71, Santiago.

TORRES, Graciela

1981 "Narrativa Folklórica de la Puna y Pre-Puna Salto-Jujeña y el Departamento de Anta, Provincia de Salta". Dirección General de Cultura, Salta.

UHLE, Max

1968 "Vom Kondor und vom Fuchs". Ibero-Amerikanischen Institut, Berlin.

VILLA, Eugenia
1991 "Mitos y leyendas de Colombia". IADAP, Quito.