みんぱくリポジトリ
国立民族学博物館学術情報リポジトリ National Museum of Ethnolo

Folklore Andino y Mitología Amazónica : Las Plantas Cultivadas y la Muerte en el Pensamiento Andino

メタデータ	言語: spa 出版者: 公開日: 2009-04-28 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 友枝, 啓泰 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.15021/00003387

SENRI ETHNOLOGICAL STUDIES 10 1982

Folklore Andino y Mitología Amazónica: Las Plantas Cultivadas y la Muerte en el Pensamiento Andino

HIROYASU TOMOEDA
Museo Nacional de Etnología

La similaridad y la diferencia dentro de la integridad cultural de los Andes Centrales es nuestro objeto de consideración. En este artículo comparamos entre sí dos grupos de cuentos populares, un aspecto de la fiesta carnaval y un juego de niños, en los Andes Centrales; y algunos mitos y ritos observados en la Amazonía Alta, apreciando los puntos de coincidencia y diferencia entre ellos. Del desarrollo de este análisis enfatizamos la integridad total de los fenómenos culturales en mención.

En la parte sur de los Andes Centrales se encuentran numerosas versiones del cuento del zorro, el que viaja al cielo y se precipita al regresar a la tierra. Algunas versiones terminan con el origen de las plantas cultivadas que salen de su estómago, que el héroe glotón devoró en un banquete celestial.

Dispersión después de disyunción (arriba/abajo) es un patrón invariable que caracteriza la formación narrativa de todas las versiones. Y este patrón se repite en el cortamonte que es muy popular en la parte norte de los Andes Centrales, en que los participantes de la festividad cortan un árbol alto levantado en una plaza (disyunción) y tratan de apropiarse de los objetos que adornan el árbol (dispersión).

La formación del cortamonte es casi idéntica a la de algunos mitos amazónicos, que relatan que los humanos obtuvieron varias plantas cultivadas de un árbol mítico que ellos habían cortado. Así aquel cuento andino y este mito amazónico coinciden en su mensaje y patrón, aunque difieren en su formación narrativa.

El mito amazónico trata no solamente de las plantas cultivadas sino también de la mortalidad humana, que se originó como si fuera exigida a los culpables que derribaron aquel árbol milagroso. En los Andes Centrales el mensaje de este origen simultáneo de las plantas cultivadas y la mortalidad humana es transmitido en una forma más tenue por otro cuento "Chiwaco mentiroso", una transformación del "Zorro glotón".

El tema que tratamos fue desarrollado más minuciosamente en un artículo anterior [TOMOEDA 1980b: 240–300]. El autor agradece el apoyo del Ministerio de Educación que facilitó su investigación en el Perú de setiembre, 1978 a agosto, 1979, haciendo posible el acceso a los materiales tratados en este ensayo.

PREAMBULO

Un viajero que atravezara los Andes Centrales de Oeste a Este, en un solo día de recorrido, podría observar el marcado contraste de ambientes naturales y vidas humanas que ofrecen la Costa, Sierra y Selva. Al contrario, si tal viajero caminase de Sur a Norte, en cualquiera de las regiones apreciaría cierta uniformidad en el paisaje.

En realidad el cambio ambiental de Oeste a Este es más graduado y la interacción socio-económica entre zonas es más frecuente e intensa que la que aparenta, lo cual produce formas de vida similares. En el mismo sentido se encuentran diferencias dentro de semejanza en vida serrana, como vemos en la cría abundante de auquénidos de la región sureña, que disminuye considerablemente en el norte. La similaridad y la diferencia dentro de la integridad cultural de los Andes Centrales es nuestro objeto de consideración.

Observemos por un momento estas similaridades y diferencias desde el punto de vista regional o zonal. La cultura campesina en los Andes Centrales está formada básicamente por el mestizaje de dos tradiciones, empero el grado de mestizaje no es igual en todas las regiones, y se dice generalmente que lo aborigen se conserva más rigurosamente en el sur que en el norte. Así por ejemplo, vemos que la agricultura combinada con la ganadería forma la base de la vida campesina, aunque la crianza de auquénidos se limita sólo a la región sureña. Los ritos propiciatorios del ganado tan difundidos en el sur y centro[1], no se encuentran en el norte, donde sin embargo se cría ganado. La preparación de la "mesa", que es acto central en dichos ritos, la hallamos así mismo en el norte, pero formando parte importante de la brujería[2]; las características de ambas, que las hacen iguales y diferentes, permitirían hablar para el sur de "mesa blanca" y para el norte de "mesa negra", aunque quizás exageramos algo al llamarlas así.

En el sur el término "ayllo" designa el grupo localizado, como ejemplo, un sector del pueblo, en cambio en la región central el "ayllo" es un grupo o cierta categoría de parientes no-unilineal[3]; pero en todas regiones el patrón de comunidad local basado en "kindred", parece ser un principio general en la formación del pueblo rural andino.

Un ejemplo más es el denominado "Cóndor Rachi", festival muy popular en algunos lugares del sur y del centro que se realiza también en el norte (Callejón de Huaylas), donde al parecer el rol del cóndor está invertido. El Cóndor Rachi sureño es una variante de la corrida de toros tan conocida en los Andes Centrales y el del norte es parecido al cortamonte, que es también muy popular en la misma región. Cuando se sistematizan los fenómenos mencionados lograremos extraer algunos caracteres que les son comunes[4].

Los fenómenos antes mencionados en forma esporádica nos tientan a vislumbrar la integridad cultural de los Andes Centrales, teniendo en cuenta similaridades y diferencias, lo que precisamente es nuestra meta.

En este artículo compararemos entre sí dos grupos de cuentos populares; un aspecto de la fiesta del carnaval; un juego de niños de los Andes Centrales y algunos mitos y rituales observados en la Amazonía Alta (Montaña), apreciando diferencias

y coincidencias entre ellos. En el desarrollo de este análisis, enfatizaremos la integridad total de los fenómenos culturales andinos mencionados.

Antes de comenzar debemos aclarar algunos puntos:

1. Los datos bajo nuestra consideración han sido recogidos en su mayor parte por aficionados, costumbristas, etc., lo que nos indica que se reunieron careciendo de una adecuada investigación sistemática; son también fragmentarios, a pesar de ello tienen la enorme ventaja de abarcar toda la región andina. Queremos en esta oportunidad reivindicar estas descripciones folklóricas, sacudiéndolas del polvo acumulado por el tiempo y el olvido, dándoles un merecido análisis.

2. Trataremos conjuntamente algunos ritos y mitos provenientes de la Amazonía Alta (Montaña) en relación con los fenómenos culturales andinos. Desde el tiempo que Steward estableció áreas culturales en Sur América, existe cierta tendencia a tratar el área tropical y el área andino-central separadamente. Creemos que es necesario entenderlos como un conjunto integral, pensando en estudios futuros, en particular en el caso de las regiones vecinas de los Andes Centrales y la Montaña, donde desde tiempo muy anterior se mantiene una continua interacción. En un sentido, el intento de este artículo es hacer que los mitos amazónicos interpreten a los cuentos andinos.

3. Para comparar diferentes versiones de un mismo tipo de cuento, o bien diferentes tipos de cuento, e incluso para comparar mitos y cuentos es necesario emplear tres conceptos analíticos; a) el mensaje, que es el significado transmitido por algún cuento o mito, b) la formación, como combinación y función de los elementos constituyentes de algún cuento o mito, c) el patrón o pauta, que es un principio subrayante de la mencionada formación narrativa.

1. CAIDA DEL ZORRO GLOTON

En los Andes Centrales se han recopilado gran número de cuentos populares, los cuales no han sido sometidos a un análisis detenido, en cambio los mitos amazónicos han acaparado la atención e interés de los entendidos. Ahora bien, analizando algunos cuentos andinos de carácter mitológico acerca del origen de las plantas cultivadas, apreciamos que aquéllos forman un conjunto significativo que deviene del pensamiento del hombre andino y que este conjunto es una parte del sistema total en que los mitos amazónicos también se encuentran integrados.

A continuación narraremos un cuento boliviano que relata el origen de las plantas cultivadas, las cuales son portadas por un héroe audaz: el zorro.

Cuento 1 (Bolivia)

Cierto día un zorro encontró en su camino a un cóndor y pidió a éste que lo llevara a participar en el banquete celestial. En aquel tiempo en el cielo sólo se comían los manjares más delicados, no conociéndose de alimentos putrefactos. El cóndor aceptó conducirlo, con la condición de que el zorro se comportara debidamente; en el banquete empero el zorro hizo derroche de glotonería y malos modales, por lo que el cóndor como castigo a la mala conducta del zorro, se alejó del lugar.

El zorro, gracias a la ayuda de los papachiuchis (ave pequeña), quienes le proporcionaron una soga, pudo empezar el descenso. De pronto, pasó una bandada de loros[5], quienes fueron insultados por el zorro; al verse ofendidos, los loros cortaron la soga, y el zorro se vió precipitado hacia abajo, estrellándose y reventándose como una naranja madura; de su vientre salieron los manjares ingeridos, que se esparcieron por la tierra. Desde entonces existen; el maíz, quinua y la cañihua [PAREDES 1953: 23–25, reproducido en 1973: 57–60].

Paredes recogió este cuento de boca de doña Dominga Titizano, oriunda del pueblo Quechisla de la Provincia de Norchichas del Departamento de Potosí, en el año de 1949.

Recientemente en el Dpto. de Sucre la folklorista Aníbarro recogió en quechua un cuento muy parecido, en éste del estómago del zorro se vierten quinua, coimi[6] y dos clases de maíz que los hombres después sembraron (Cuento 2) [ANIBARRO 1976: 360–361].

Aníbarro ha recogido más de cien cuentos, y después de un estudio comparativo concluye que los relatos son supervivencias de aquéllos traídos por los hispanos y carecen de tradición aborigen [ANIBARRO 1976: 42]. Para Aníbarro el cuento del zorro es una combinación de los cuentos europeos sobre animal y el rasgo aborigen de carácter mitológico.

En los Andes Peruanos, los cuentos cuyo tema es el zorro que trae las plantas cultivadas, han sido recolectados por Morote; de trece cuentos cuzqueños, tres se refieren al origen de las plantas, omitimos su narración por ser iguales al ya descrito. Sólo añadiremos:

Cuento 3 (Cuzco)

Del vientre del zorro se dispersan las papas, maíz, olluco, cebada [MOROTE 1958: 8].

Cuento 4 (Cuzco)

Origen del maíz, trigo y papas [MOROTE 1958: 8–9].

Cuento 5 (Cuzco)

Es un buitre el que lleva al zorro; origen del maíz, trigo y papas [MOROTE 1958: 8].

Es posible que, como afirma Aníbarro, estos cuentos sean de procedencia hispana, sin embargo, en su formación, en su trama encontramos el carácter andino que es lo importante en el desarrollo de la narración.

El antagonismo que surge entre el zorro y el cóndor, punto vital del relato, es por conducta impropia y los malos modales del zorro hambriento-glotón. Para los campesinos el zorro es un animal dañino que destruye los sembríos de maíz, roba el ganado, y encontrarse con un zorro en el camino es considerado como señal de mal agüero[7].

En cambio, los campesinos tratan al cóndor con respeto. Cuando lo ven volar en las alturas sacuden sus bolsas de coca en señal de reverencia y ofrecimiento. El cóndor es considerado como un mensajero del espíritu del cerro o la personificación

de éste [cf. CAYON 1971: 143–144]. Esta ave rapaz se alimenta de carroña, raras veces ataca animales vivos, representa los buenos modales en la mesa. En una fiesta realizada en Cotabambas (Apurímac) los participantes son convidados con carne asada, la cual es comida sin dejar un solo trozo de ésta adherida a los huesos y ellos dicen que comieron con boca de cóndor [ANONIMO 1971: 200][8].

Por lo descrito hasta ahora podemos hacer un cuadro con las diferencias dicotómicas opuestas:

Cóndor	Zorro
animal celestial.	animal terrestre.
alimentos putrefactos.	alimentos crudos.
ser respetado.	ser aborrecido.
buenos modales.	malos modales.

Es interesante agregar que la dicotomía aparece en los mitos de Huarochirí recopilados por Francisco de Avila en el siglo XVI [AVILA 1966: 25–27][9].

En el sur peruano (Puno) encontramos una versión que se refiere al origen de la cañihua con un episodio que aparece por primera vez y que es el de la mujer-estrella.

Cuento 6 (Puno)

El zorro participó de una fiesta celestial. Terminando ésta el cóndor retornó a la tierra mientras el zorro se encontró a una mujer-estrella, quien le entregó un solo grano de cañihua para cocinar. El zorro tomando más granos de cañihua cocinó éstos, que crecieron abundantemente hasta rebalsar. La mujer-estrella reprendió al desobediente zorro llamándole tragón. El zorro entristecido emprendió el regreso, pero la soga fue cortada por un lorito. Al caerse el zorro se reventó y de su vientre salieron millares de cañihuas que fueron sembradas en el altiplano. [RAMIREZ 1955: 235–236].

Este relato es importante y sirve de introducción al famoso cuento titulado "El joven que subió al cielo", recogido por Jorge Lira en lengua quechua allá por el año de 1949, en el Dpto. de Cuzco, Prov. de Maranganí.

Cuento 7 (Cuzco)

Un joven, por orden paterna, se vio obligado a vigilar por las noches su hermosa chacra de papas, asolada por ladrones. En su tercera noche de vigilancia atrapó a una mujer que bajando del cielo robaba las papas; el joven, pese a la resistencia de la mujer-estrella, la obligó a convivir con él. Después de la muerte de un niño, que nació de la unión y aprovechando la ausencia del marido, la mujer retornó al cielo. El joven apesadumbrado pidió al cóndor que lo conduciera al cielo, éste aceptó a cambio de recibir como pago dos llamas degolladas. Después de un largo recorrido llegaron al mar del cielo, donde se bañaron, quedando rejuvenecidos. El joven encontró a su amante y fue conducido a la casa de ella, quien le entregó unos granos de cañihua diciéndole que los cocinara; éste agregó más granos de los indicados y en la olla la cañihua aumentó asombrosamente; esto encolerizó a la mujer, quien desapareció del lugar. El cóndor consintió en llevarlo de regreso, y después de rejuvenecerse

en el mar, retornó a la tierra sin novedad [ARGUEDAS 1949: 105–114; reproducidos en LIRA 1965: 127–140; LARA 1973: 311–320][10].

Los cuentos 6 y 7 se desarrollan siguiendo siempre un itinerario entre el cielo y la tierra, ofrecen una narrativa similar, la diferencia está en que la función de los elementos constituyentes del cuento es inversa. En el cuento 6 vemos que la condición terrena se presenta como pre-origen agrícola, mientras en el cuento 7 como post-origen agrícola. En el cuento 6 que trata del origen del cultivo, el cóndor y el zorro puestos frente a frente; en cambio la relación de los personajes es amistosa en el cuento 7. En uno el zorro muere al precipitarse del cielo; en el otro el joven regresa a la tierra ileso. Es decir que el cuento 7 a pesar que sigue la misma formación del cuento 6, está condicionado al tiempo de post-cultivo y nos habla sobre el rejuvenecimiento. Entre el campesinado está muy difundida la idea de que el cóndor es poseedor del secreto de la eterna juventud [PACHECO 1967: 186–187][11].

Cabe mencionar aquí que la transformación del mensaje (origen de las plantas cultivadas ⇒ rejuvenecimiento) se encuentra también presente en los mitos amazónicos de los grupos Machiguenga, y Piros, tribus arawakas que pueblan la selva oriental de los Andes.

En el mito Machiguenga la luna bajó del cielo tomando figura varonil, se casó y ofreció las plantas cultivables a los hombres, que hasta entonces sólo se alimentaban de tierra. La esposa murió en el parto y la luna se vió obligada por su suegra a devorar el cadáver de aquélla, desde entonces la luna que retornó al cielo es carnívora [PEREIRA 1942: 240–244].

En el mito Piro, la luna bajó a la tierra portando chicha de yuca y en una fiesta matrimonial ofreció el licor, que fue rechazado por casi todos los concurrentes, sólo unos cuantos que lo bebieron gozaron de vida eterna en el cielo [ALVAREZ 1960: 76–79].

Ambos mitos presentan una misma formación, el mensaje del origen de las plantas del mito Machiguenga se transforma en un mensaje de eterna juventud en el de los Piros[12], antes ya hemos apreciado esto en los cuentos 6 y 7 de los Andes. Los cuentos andinos y los mitos amazónicos que tratan del origen de las plantas cultivadas presentan una triple coincidencia:

1. formación básica similar: la narración se desenvuelve de acuerdo a un eje cósmico.
2. un mismo mensaje: origen de las plantas cultivadas.
3. transformación del mensaje en otro igual: rejuvenecimiento.

De los numerosos cuentos del zorro glotón hemos encontrado seis versiones que se refieren al origen de las plantas, y las otras cuatro versiones siguientes tratan del origen de innumerables zorros.

Cuento 8 (Cuzco)

Contiene el episodio de la mujer-estrella y el origen de numerosos zorros, del zorro que comió cañihua en el cielo [FARFAN 1943: 119–122].

Cuento 9 (Cuzco)

Origen de zorros dispersados en siete valles del Cuzco [MOROTE 1958: 6–7].

Cuento 10 (Cuzco)

Origen de numerosos zorros grandes y pequeños, machos y hembras [MOROTE 1958: 9][13].

Cuento 11 (Cuzco)

Origen de zorros [MOROTE 1958: 8].

Cuando se comparan los cuentos 1–6 (plantas) y los cuentos 8–11 (zorros), la única diferencia notoria es el objeto originado. La mayor parte de las versiones hasta ahora recogidas terminan simplemente con el desmembramiento del zorro.

Cuento 12–17 (Cuzco)

Finalizan con la muerte del zorro [MOROTE 1958: 8–10].

Cuento 18 (Lima)

El zorro viaja al cielo como músico, termina con su muerte [VARILLAS 1965: 52–54].

Cuento 19 (Ayacucho)

El que corta la soga es el mismo cóndor que condujo al zorro al cielo. Termina con la muerte de éste [MOROTE 1958: 7].

Cuento 20 (Ayacucho)

El zorro ofrece al cóndor carne en forma de pago, termina con la muerte del zorro [BUSTAMANTE 1943: 171].

Cuento 21 (Puno)

Finaliza con la muerte del zorro [BELTRAN 1941: 120–121].

Cuento 22 (Bolivia)

Finaliza con la muerte del zorro [PAREDES 1973: 60–61].

Cuento 23 (Huancayo)

El zorro participa del banquete como músico y bailarín. El zorro cayó encima de las mantas tendidas por los campesinos, quienes lo molieron a palos al ver que era el zorro que robaba sus cuyes y maltrataba sus sementeras [JIMENEZ 1940: 7–8].

Cuento 24 (Tarma)

El zorro ofrece dos llamas en forma de pago al cóndor, participa de la fiesta celestial como charanguista. Termina con su muerte [VIENRICH 1906: 32–41; reproducido en ESPINOZA 1967: 278–282; cf. MOROTE 1958: 13–14; METRAUX 1935: 407–408; HOUSSE 1946: 394–395].

Cuento 25 (Tarma)

El zorro, quien desea visitar la luna pide al cóndor que deje caer desde el cielo una soga. Cuando se encuentra en plena ascensión unos loros cortan la soga [VIENRICH 1906: 62–65; cf. METRAUX 1935: 408–409; MOROTE 1958: 14].

Este cuento 25 guarda similitud con el cuento andino que fue recogido muy tempranamente por el Inca Garcilaso:

Cuento 26 (Inca)

Un zorro al ver a la luna tan hermosa, se enamoró de ella y emprendió viaje al firmamento; cuando la tuvo a su alcance, la luna lo apretó contra a su cuerpo, por lo cual aparecieron las manchas de la luna [GARCILASO 1967: 122][14].

El siguiente es un cuento aymara de Puno, cuya formación es similar a otros aunque se refiere al origen del fuego.

Cuento 27 (Aymara, Puno)

El zorro viajó al cielo (no se sabe los medios de que se valió para llegar a él) y no pudiendo bajar pidió ayuda a una nube blanca; la nube blanca lo condujo donde una nube negra y ésta lo arrojó a la tierra junto con el granizo, el zorro cayó encima de unos cactus en donde encendió una llamarada de fuego. Desde entonces el fuego es conocido en la tierra [FRANCO 1975: 149–150].

Etiológicamente los cuentos 1–6 narran el origen de las plantas cultivadas, mientras el 27 nos cuenta del origen del fuego. Según el análisis hecho por Leví-Strauss de los mitos amazónicos (grupo Gê), el mito del origen del fuego se transforma en el mito de las plantas cultivadas [LEVI-STRAUSS 1964: 169]. En el caso andino los cuentos con una misma formación se refieren al origen del fuego, y por otro lado al de las plantas, apoyando el resultado del análisis de Leví-Strauss.

A propósito del cuento que narra el origen del fuego al caer el zorro encima de unos cactus, es interesante añadir que una versión cuzqueña trata del origen de los cactus.

Cuento 28 (Cuzco)

Al estrellarse el zorro, su cerebro se dispersa dando origen a unos cactus llamados warajos [MOROTE 1958: 9][15].

Cuento 29 (Aymara, Puno)

En tiempos muy remotos el cielo y la tierra estaban unidas por dos sogas[16]; cierto día el zorro valiéndose de una de estas sube al cielo, al retornar portaba una importante noticia, pero unos loros impidieron su llegada a la tierra cortando la soga [FRANCO 1975: 171–182].

En los cuentos 27 y 29 no aparece el cóndor, sin embargo los Aymaras también se dan cuenta del antagonismo entre zorro y cóndor como sigue:

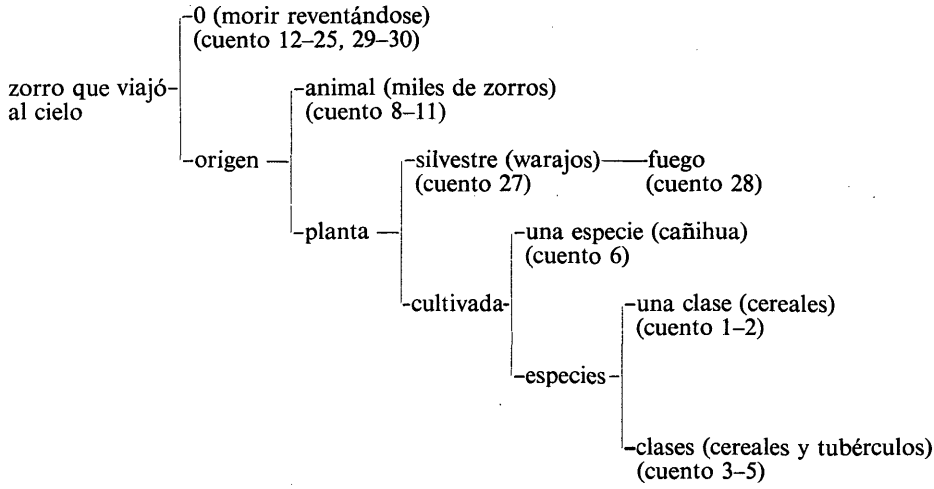
Cuento 30 (Aymara, Puno)

El personaje es un zorro en busca de la esposa raptada por un cóndor. Finaliza con la muerte del zorro [FRANCO 1975: 97–100].

Los treinta relatos examinados nos cuentan la aventura de un zorro que emprende un viaje al cielo y al retornar a la tierra muere por precipitación. En todas las versiones la narrativa es similar. Los elementos narrativos aparecen repetidamente y la distribución geográfica se limita al sur y centro de los Andes Centrales.

Un grupo de estos cuentos de formación simple cuyos elementos narrativos son limitados, forman un conjunto total estable dentro de cierto límite de distribución geográfica, sin variaciones remarcables en numerosas versiones. La única variación notable se encuentra en el final de los cuentos los cuales clasificaremos de la siguiente manera[17]:

Limitándose sólo a los cuentos etiológicos, encontramos el origen de las plantas cultivadas (cuento 1–6), de numerosos zorros (cuento 8–11), del fuego (cuento 27) y de los cactus (cuento 28). Las plantas cultivadas y el fuego son cosas útiles en la vida cotidiana teniendo valor positivo para los campesinos andinos, en cambio los



zorros y los warajos son de valor negativo. A continuación, indagaremos el mensaje del origen de las plantas cultivadas, siempre en relación con otros mensajes (zorros, warajos, rejuvenecimiento) o con el mensaje nulo. Improvisaremos aquí una conclusión: las plantas cultivadas andinas se originan en condición dispersa, mientras tanto nos es necesario contar con los siguientes: 1. de acuerdo con el patrón de disyunción y dispersión, 2. por la formación narrativa del zorro que sube al cielo y en su retorno muere al precipitarse, 3. algunas versiones del cuento del zorro glotón transmiten el mensaje del origen de las plantas cultivadas, 4. las encontramos en el sur de los Andes Centrales (Mapa 1).

2. POR CULPA DE CORTA-ARBOL

El aspecto invariable en todos los cuentos de los Andes Centrales sobre el zorro glotón (a excepción de los cuentos 7 y 26) que acabamos de examinar, es el fenómeno de disyunción arriba/abajo y el de desplazamiento-dispersión del objeto precipitado. Aunque los cuentos que tratan de las plantas cultivadas, zorros, fuego y cactus se distinguen por su carácter etiológico del resto, que termina simplemente con la muerte del héroe, todos obedecen a un patrón básico ya mencionado. De otra manera y según la expresión folklórica, las plantas cultivadas andinas se originan como fenómeno de disyunción y dispersión. Para entender mejor este mensaje enfocaremos más sobre el patrón.

Ahora examinaremos el cortamonte, una de las festividades más coloridas del carnaval andino. El patrón que rigen los cuentos del zorro se repite en el cortamonte, aunque la formación de la actividad es distinta a la de los cuentos. El cortamonte es también denominado yunsa, cilulo, humisha, etc. según las regiones de origen, sin embargo el contenido es igual y tal vez el que presenta menos variaciones que los cuentos.

El cortamonte es muy popular en el norte y centro del Perú y se tiene muy poca información de éste en la región sur de los Andes Centrales. Esta distribución geográfica llama nuestra atención por ser muy contrastante a la expansión de los cuentos del zorro glotón en el sur y centro. Es decir el patrón de disyunción y dispersión forma: a) el cuento del zorro en el sur y centro, y b) el cortamonte en el norte y centro, con sus propios contenidos. Describiremos a continuación, como ejemplo concreto, el cortamonte jaujino del pueblo de Huacllas.

Cortamonte 1 (Jauja)

En el primer día de la fiesta, los hombres dirigidos por el patrón o padrino de la festividad salen al campo en busca de un árbol frondoso y alto, lo cortan y llevan a la plaza, mientras tanto, las mujeres con la madrina salen a la calle portando comidas y licores. Ambos grupos se encuentran en el camino y empiezan el juego del carnaval, después de jugar, comer y beber, todos emprenden el regreso al pueblo. Allí los hombres colocan el árbol, el que es adornado por las mujeres con serpentinas, banderas, frutas, panes y botellas de licores. En el segundo día, las parejas se reúnen en la plaza y formando un círculo alrededor del árbol, empiezan a bailar. Los padrinos invitan a una de las parejas a cortar el árbol entregándoles un hacha. Este acto se repite muchas veces mientras se baila y canta alrededor del árbol. La pareja que desea realizar el cortamonte en el siguiente año, es la encargada de derribar el árbol dándole el último hachazo [ESPINOZA 1958: 39–43].

La pareja que organiza la fiesta es llamada "padrino" y "madrina". Según este término de parentesco ficticio y católico, el árbol será "ahijado" de ellos. En el pueblo Paca de la misma región jaujina, la pareja organizadora es denominada "padrinos de monte" y el hombre ofrece el árbol y la mujer lo adorna [SALGUERO 1939: 92–93]. El siguiente es del pueblo Masma en Jauja:

Cortamonte 2 (Jauja)

Al caer abajo el árbol los niños se agrupan para posesionarse de los adornos. La pareja elegida como padrinos para el año venidero recibe el árbol tumbado como señal de compromiso; el hombre toma la parte superior mientras la mujer toma la parte baja del árbol [MATEU 1942: 52–53].

Las descripciones del cortamonte jaujino son numerosas y todos sin excepción se realizan unidos al carnaval[18]. Las fiestas de carnestolendas son bastante difundidas en los Andes Centrales, sin embargo en la región sureña el cortamonte no es tan difundido. El siguiente es de la costa iqueña, donde le llaman "yunsa".

Cortamonte 3 (Ica)

Las parejas "casadas" se reúnen alrededor del árbol el cual ha sido adornado con quitasueños, lámparas, flores, banderas, frutas, panes, sardinas, etc. El "veedor" ordena a cada una de las parejas cortar el árbol, proporcionándoles un hacha sin filo; después de unos golpes dados, el veedor les quita el hacha y rellena la parte cortada del árbol con arena para que no se caiga tan prontamente [DONAIRE 1959: 37–43][19].

En la festividad sin excepción, hombres y mujeres participan en parejas, lo cual significa "matrimonio" (caso de Ica). La categorización entre hombre y mujer es

el elemento contribuyente en la organización de la fiesta. Del caso de Ica (cortamonte 3) nos llama la atención el uso de un hacha sin filo y el relleno con arena en la cortadura del árbol, esto nos hace recordar inmediatamente algunos mitos amazónicos que tratan "el árbol que es difícil de cortar". Según los Cashinahuas (tribu de la Montaña) existe un árbol gigantesco que separa la tierra del cielo, los personajes míticos tratan de traerlo abajo, pero la cortadura producida, se cierra durante la noche y entonces para siempre queda separada la tierra del cielo [D'ANS 1975: 93–94].

El origen de las plantas cultivadas narrado por los Apinayé también contiene el mismo relato; descubierto un árbol milagroso lleno de muchas mazorcas de maíz, los hombres trataron de cortarlo, pero la cortadura volvió cerrarse por sí sola mientras los hombres descansaban. Al fin se pudo cortarlo con la ayuda de un hacha traída del pueblo [NIMUENDAJU 1939: 165–167; cf. LEVI-STRAUSS 1964: 165–166].

Es interesante notar que los dos mitos se refieren al árbol que no se cae, y tratan la relación entre el cielo y la tierra; el Cashinahua con el tema de la separación cósmica, el Apinayé con el tema del origen de las plantas cultivadas en que la mujer-estrella (tomando forma zoomorfa) enseña la existencia de aquel árbol milagroso a los hombres. De la formación cósmica del cuento andino ya nos hemos referido y el elemento "mujer-estrella" constituye una parte en algunos cuentos andinos (cuentos 6–8). El siguiente es otro ejemplo sureña del cortamonte.

Cortamonte 4 (Apurímac)

La yunsa se realiza el día Miércoles de Ceniza y adornan el árbol con frutas, serpentinas, globos y juguetes [FLORES 1978: 45–36].

Es muy posible que la yunsa apurimeña haya sido introducida recientemente. Tenemos muy poca información acerca del cortamonte sureño, en cambio, en la región norte del Perú encontramos muchos otros ejemplares como:

Cortamonte 5 (Talara, Piura)

La yunsa es de un árbol de algarrobo o de sauce, que está adornado con frutas, vino, champán, gaseosas, pescado seco y en la copa del árbol dos banderas (roja y verde) [CARRION 1978: 24].

Cortamonte 6 (Lambayeque y La Libertad)

La yunsa lambayecana adornada con blusas, pañuelos, perfumes, jabones, cabrito, gallina, billetes, etc., es cortada el último día del carnaval. En la región serrana de La Libertad se adorna con pañuelos, membrillos, roscas y botellas de licores [CAMINO 1945: 67–68].

Cortamonte 7 (Celendín, Cajamarca)

Se llama "hunshas" los árboles traídos para ser plantados en medio de la calle del barrio que organiza la fiesta. La pareja que derriba el árbol, es nombrada "mayordomo" para el próximo año y obligada a costear el festejo desde ese momento hasta el día siguiente [MARINAS 1978: 18].

Cortamonte 8 (Quiche, Ancash)

El árbol es llamado "monte" o "cilulo". Todos los concurrentes cuidan de no cortar el árbol, ya que quien lo hace, se compromete a entregar un árbol igual o

mejor adornado el próximo año. Apenas el árbol cae, hay un gran algarabía mientras los niños se precipitan sobre el monte para recoger los diversos adornos y regalos. En algunas oportunidades aparecen comparsas de disfrazados que recorriendo por las calles hacen bromas a todos los que encuentran a su paso [NORIEGA 1977: 14–16].

Celendín y Quiche están situados en la vertiente oriental del norte de los Andes Centrales. Los siguientes son de Ancash y de Loreto:

Cortamonte 9 (Marcará, Ancash)

El árbol adornado es denominado "huachihualito". Treinta años atrás existía la costumbre de atar a los participantes al árbol caído y azotarlos [GHERSI 1960: 114–117].

Cortamonte 10 (Tamishiaco, Loreto)

La fiesta es llamada "humisha," utilizan una palmera la que adornan con frutos, zapatos, banderas, serpentinas, globos, leche de tarro, billetes y cajas de sorpresas [CASTILLO 1978: 35–39].

La fiesta es muy popular en los pueblos de la zona nor-oriente de la Montaña peruana. El término "humisha" es general en el oriente, según vocabularios recopilados por Tovar [1966: 107]. La humisha no solamente es organizada en pueblos y ciudades, sino que algunas tribus selváticas también la festejan como:

Cortamonte 11 (*Omagua*)

Mientras se corta el árbol, unos diez hombres disfrazados de monos y cerdos salvajes emiten grandes gritos, formando gran algarabía alrededor del árbol [GIRARD 1958: 183–184].

Cortamonte 12 (*Yagua*)

Se realiza en tiempo de carnaval, el árbol es adornado con camisas, cuchillos, dulces y comidas [GIRARD 1958: 31–32].

El cortamonte andino es probable que no sea originario de la región, más bien parece haber sido introducido desde la Montaña en tiempo relativamente tardío; una de las razones que hace suponer esto son las designaciones adoptadas. El cortamonte se llama en algunas partes hunsha o yunsa (cortamonte 3–6), que parece proviene de "humisha" (cortamonte 10–11), término empleado en la Montaña. En la lengua quechua del norte no existe palabra parecida.

Además la palabra "monte" con que se designa al árbol es una voz extraña en el vocabulario andino, en cambio para los orientales "monte" significa bosque arboleado. Las frutas infaltables entre los adornos del árbol son de la zona cálida. Otra razón es el hecho que el cortamonte parece estar en proceso de difundirse hacia otras regiones andinas[20].

No sabemos desde cuando ha empezado el cortamonte en los Andes Centrales; suponemos que no sea muy antiguo. Escobar, realizando investigaciones en el pueblo de Sicaya (Huancayo) en 1954, nos informa que el cortamonte sicaíno es reciente [1973: 122]. Hoy en día, en los alrededores de la ciudad de Huamanga, el cortamonte es celebrado, gozando de popularidad, sin embargo en la descripción más o menos minuciosa que del carnaval ayacuchano nos ofrece Bustamante, no se refiere al cortamonte [1943: 67–71].

El contenido del cortamonte es idéntico en los Andes y en la Montaña no ofreciendo ninguna diferenciación regional. Esto nos hace suponer no solamente que la introducción del cortamonte desde la Montaña es reciente, sino también que la formación de la humisha actual en la propia Montaña es igualmente reciente.

Considerando los tres puntos de vista mencionados, podemos insinuar, que en tiempo relativamente tardío, debido al proceso de contacto social entre las tribus selváticas y la colonias afincadas en la región de la Montaña, se estableció la forma actual de la festividad. Los Omaguas y los Yaguas han tomado la fiesta que ellos realizan después de este proceso. Hay algo que añadir, para formar la fiesta que por hoy es realizada, debe haber algún modelo precedente en las sociedades selvícolas, y esto lo podemos apreciar en una descripción de Farabee (1907) sobre el rito Witoto de "jalico".

Rito 1 (*Witoto*)

Al comenzar la preparación de la chacra, los hombres cortan un tronco grande y lo colocan frente a la casa del jefe. Este ayudado por algunos, talla en la parte superior del tronco un torso femenino, en ambos lados pinta dibujos que representan la anaconda. Después de ocho meses o sea en tiempo de cosechar realizan el "jaliko", en que los hombres bailan sobre la plataforma del tronco enfrentando a las mujeres que bailan en la plaza. El baile es acompañado de canciones adorándose al sol, la luna, planetas, frutas, animales, etc. Al fin de la fiesta, el jefe reparte entre los jefes de familia trozos de madera extraídos de la figura femenina, guardando para sí la parte de la cabeza, luego los trozos son echados al fogón, quemándolos [FARABEE 1922: 139–140].

Cincuenta años después, Girard describe el rito de los Witoto y Ocaina.

Rito 2 (*Witoto*)

En el tronco se talla una figura femenina y pintan la figura de la serpiente, durante el baile se recitan mitos acerca de cosechas, personajes míticos, la luna y el sol [GIRARD 1958: 80–85].

Rito 3 (*Ocaina*)

Cortan el tronco, tallan una figura de mujer, pintan dibujos [GIRARD 1958: 136–137].

El rito de los Boras que llaman "yarigua" es parecido a los mencionados. Girard considera que en estos ritos representan la fertilidad y al mismo tiempo dramatizan la época mítica del mundo. Los siguientes son los mitos que guardan relación con los ritos mencionados.

Mito 1 (*Witoto*)

Una mujer concibió de una anaconda un niño, el que al cuarto día de nacido se convirtió en árbol cargado de frutos como yuca, maíz y maní. Los hombres que sólo comían tierra, cortaron el árbol para beneficiarse de los frutos. Del corte brota agua y de las ramas varias plantas cultivadas [GIRARD 1958: 75–76].

Mito 2 (*Ocaina*)

Una mujer tuvo contacto sexual con una boa que emergía debajo de la tierra. La boa fue muerta por la madre de la muchacha, ésta, secretamente, en un lugar

alejado del pueblo, dio a luz un bebe, el cual al cuarto día se convirtió en un árbol, que creció milagrosamente y dio frutos como maíz, dos clases de yuca, macamo, etc. Los hombres que sólo comían tierra fueron avisados por la mujer del árbol milagroso, lo cortaron entonces, y recogiendo los frutos dispersados, sembraron éstos en chacras. Se dice que en el lugar donde cayó el árbol, se formó una laguna. Los hombres que gozaban de vida eterna son destinados a morir por culpa de traer abajo el árbol [GIRARD 1958: 133–134].

Del cortamonte andino, de la humisha montañesa y de algunos ritos y mitos de los selvícolas podemos concluir lo siguiente:

1. Los ritos 1–3 tienen carácter propiciatorio o de fertilidad, de reivindicación o dramatización a una época mítica en que se originaron las plantas cultivadas.
2. Entre los mitos 1–2 (en relación con los ritos 1–3) y los cortamontes 1–12 existen aspectos muy similares.
3. De los cortamontes 1–10 de los Andes y Montaña, ninguno de los observadores se refieren ni insinúan al significado del cortamonte, todos carecen del motivo mágico-religioso a nivel de observante y partícipe de la actividad. Los participantes aparecen gozando del colorido pomposo de la celebración sin darles significado representativo o motivo mágico-religioso.

Si existe una relación histórica entre el cortamonte andino y los mitos y rituales de las tribus montañesas, este lazo puede describirse como lo siguiente:

El cortamonte de los Andes Centrales fue introducido copiando los ritos y mitos en que se incluye el origen de las plantas cultivadas, la copia es limitada sólo a los aspectos del patrón y la formación de éste, y el mensaje que es transmitido por la formación, se perdió.

El cortamonte en los Andes sin excepción alguna es el acto de cortar un árbol y posesionarse de los adornos, mientras los mitos amazónicos nos narran cómo los hombres obtuvieron las plantas cultivadas, de los frutos del árbol mítico caído. Las coincidencias en la formación entre los dos son:

Cortamonte 1–12	Mito 1–2
patrones son una pareja "casada".	acto sexual entre una boa (masculino) y una mujer.
padrinos tienen un ahijado: árbol.	nace un niño que se transforma en árbol.
un árbol adornado de cosas, entre ellas: frutos y otros comestibles.	un árbol cargado de varios frutos.
cortar el árbol.	cortar el árbol.
posesionarse de los adornos del árbol cortado.	origen de las plantas cultivadas dispersadas del árbol cortado.

Existiendo coincidencias tan claras se extrañaría el hecho de que el cortamonte serrano carezca del motivo mágico-religioso. Si un Ocaina observa algún cortamonte andino, él recordará inmediatamente su mito[21]. Sólo mencionando la posibilidad

que el cortamonte puede representar el concepto de la fertilidad en vinculación con la renovación a un nivel analítico, resumiremos los capítulos 1 y 2 así:

1. En los cuentos sureños de los Andes Centrales, el mensaje del origen de las plantas cultivadas es transmitido por la formación narrativa de la dispersión del contenido estomacal del zorro que se precipitó al serle cortada la soga.
2. En el norte y centro, el patrón de disyunción y dispersión se repite en la formación del cortamonte en que el árbol es cortado (disyunción) y se posesionan de los adornos (dispersión)[22].
3. Esta formación se repite en los mitos amazónicos. Por la formación narrativa de cortar el árbol mítico (disyunción) y sembrar las semillas de los frutos caídos del árbol (dispersión), el mensaje del origen de las plantas cultivadas es transmitido.
4. Aunque difieren en la formación, los cuentos sureños (cuento 1–6) de los Andes y los mitos amazónicos (mito 1–2) coinciden al nivel del patrón y del mensaje.

A propósito, el mito de la Montaña (mito 2) se refiere no sólo al origen de las plantas cultivadas sino el origen de la mortalidad humana. El mito Apinayé (Gê) también, trata simultáneamente del origen de las plantas cultivadas y de la senectud, siendo esto bastante difundido en los mitos amazónicos en general. Después de haber analizado una serie de mitos Gê sobre origen del fuego y de los mitos acerca de las plantas cultivadas (que son transformación de aquéllos), Leví-Strauss concluye: vejez (o muerte) es exigida al hombre como si fuera una compensación por las plantas cultivadas obtenidas [1964: 169].

3. TESTIMONIO DEL CHIWACO MENTIROSO

Por lo menos al nivel del patrón básico, los cuentos andinos 1–6 coinciden con los mitos amazónicos 1–2, ambos portan el mensaje común de las plantas cultivadas, empero éstos se refieren simultáneamente al origen de las plantas y la mortalidad humana. Si los cuentos andinos llevan con ellos este mensaje bajo alguna forma perceptible, la coincidencia entre los cuentos andinos 1–6 y los mitos amazónicos 1–2 se duplicará, lo que averiguaremos de aquí en adelante.

Como se ha anotado, la versión inversa de los cuentos 1–6 es el cuento 7 (el joven que subió al cielo). Las correspondencias transformativas son las siguientes:

Cuento 1–6	Cuento 7
pre-agricultura.	post-agricultura.
cóndor/héroe (zorro).	cóndor ∪ héroe (joven).
muerte del héroe.	supervivencia del héroe.

Y la transformación del mensaje es, del origen de las plantas al rejuvenecimiento. La inversión de la forma no garantiza necesariamente la inversión del mensaje, aunque es admitido el suponer que el origen de las plantas en los cuentos 1–6 es inverso al del rejuvenecimiento (alejar de sí a la muerte) del cuento 7. Esta inversión, sí ocurre en los mitos Machiguenga y Piro al referirse aquél al origen simultáneo de la

mortalidad con el origen de las plantas y el Piro a la vuelta a la juventud, que la luna otorgaría a los hombres[23].

Aunque los cuentos 1–6 y los mitos 1–2 coinciden en patrón y mensaje, ambos son distintos en su formación narrativa. En los cuentos andinos 1–6, es de notar que el hombre no es partícipe en el proceso del origen, lo que sí ocurre en los mitos amazónicos (los hombres cortan el árbol mítico cargado de frutos y semillas).

Si los cuentos andinos hicieran participar al hombre, tendríamos frente a nosotros un nuevo elemento y es posible que éstos se transformen en un nuevo tipo de cuento. Este cuento transformado del grupo 1–6 realmente existe en el sur de los Andes Centrales y fue recogido por Paredes en el pueblo Quechisla, lugar que el mismo escuchó contar el cuento 1.

Cuento 31 (Bolivia)

En tiempo muy remoto, el Dios llamó al zorro, le hizo entrega de semillas, ordenándole entregarlas a los hombres y hacerles saber que si las sembraran en un surco, crecería un árbol de variados frutos como papas, maíz, quinua, cañihua. El zorro que por aquel entonces tenía una boca pequeña, reunió a los hombres y les dijo que sembrasen las semillas en diferentes chacras de acuerdo a los colores, forma y tamaño de éstas. A partir de ese momento los hombres cultivan las plantas con laboriosidad. El Dios castigó al zorro embustero, rajando su boca hasta la altura de sus orejas [PAREDES 1953: 25–26, reproducido en 1973: 62].

El cuento narra el origen de las plantas cultivadas y al mismo tiempo el comienzo del trabajo agrícola laborioso. La correspondencia transformada de los cuentos 1–6 y el cuento 31 son los siguientes:

Cuento 31	Cuento 1–6
varias semillas entregadas al zorro por el Dios celestial.	varias semillas tragadas por el zorro en un banquete celestial.
varias semillas se convertirían en un árbol.	varias semillas en el estómago del zorro.
origen de las plantas sembradas en diferentes chacras.	origen de las plantas por dispersión.

De otro lado tenemos la correspondencia entre el cuento 31 y los mitos 1–2:

Cuento 31	Mito 1–2
un árbol que daría varias clases de frutos.	un árbol que daba varias clases de frutos.
origen de las plantas sembradas en diversas chacras.	origen de las plantas al dispersarse de un árbol.

Claramente apreciamos que el cuento 31 guarda más similitud con los cuentos 1–6 que con los mitos 1–2. El zorro es héroe en los cuentos y cumple un rol de mediador entre el cielo y la tierra. Una versión muy corta la encontramos en el

Dpto. de Cuzco y aclara que la formación básica del cuento es la relación entre el cielo y la tierra.

Cuento 32 (Cuzco)

Taytacha deseó ofrecer a los hombres una planta que diera frutos de trigo, papas y maíz, sin embargo la Pachamama protestó y se opuso al otorgamiento de la planta tan productiva, es por esto que el trigo, maíz y papas crecen separados [VALDERRAMA 1977: 57].

Aunque es fragmentario, este cuento duplica la dicotomía de cielo/tierra con la de Taytacha (masculino)/Pachamama (femenina). La otra versión del zorro mentiroso fue recogido por Costa Arguedas en el pueblo de Yamparáez (Bolivia). Omitiendo narrar el cuento, ennumeraremos solamente las cosas originadas:

Cuento 33 (Bolivia)

Orígenes del vestido, plantas cultivadas, costumbre de comer tres veces al día, teñir hilos, obtenidos como producto del trabajo personal [COSTA 1950: 166-168; reproducidos en PAREDES 1953: 21–23, 1973: 62–65].

Según estas versiones todas las cosas surgidas en este mundo son de peor calidad y forma que las planteadas por el Dios. Es de notar aquí que los campesinos denominan ciertas plantas silvestres cuyas formas guardan semejanza a las plantas cultivadas, con el calificativo "zorro" como atoq papa, atoq sara [MEJIA 1931: 23–24].

Ahora bien, los cuentos 1–6 y 31–33 fueron recogidos en el sur de los Andes Centrales y debemos resaltar que los cuentos 1 y 31 son originarios del mismo pueblo boliviano. Es posible considerar una relación histórica entre dos grupos de cuentos; así tendríamos que los cuentos 31–33 del zorro mentiroso de Bolivia fueron creados a base de los cuentos 1–6 del zorro glotón cuyas versiones se distribuyen en áreas más extensas que las anteriores. Además, en una vasta área de los Andes Centrales existen muchas versiones de un tipo de cuento que puede haber sido un modelo para formar el cuento del zorro mentiroso, este cuento es el del chiwaco mentiroso. Los dos cuentos siguientes fueron recogidos en el Dpto. de Ayacucho (Mapa 1).

Cuento 34 (Ayacucho)

El padre sol envió al ave chiwaco para avisar a los hombres que cuando deseasen comer, vestirse, etc., colocasen dentro de una olla "Arímancacha," los materiales necesarios para la confección y así, ellos inmediatamente gozarían de lo deseado.[24] El chiwaco alteró el mensaje y aconsejó a los hombres a cultivar la tierra, sembrar semillas, cosechar frutos para proveerse de alimentos, les instó a cocinar para evitar comer los alimentos crudos, criar alpacas, hilar lanas, teñir hilos y tejer telas para cubrir sus cuerpos. El sol al ver el padecimiento de los hombres que trabajaban arduamente, castigó al chiwaco embustero, cortándole el intestino y a partir de aquel día el chiwaco padece de hambre insatisfecha, por lo que siempre va buscando alimento [SALAS 1944: 98–99].

Cuento 35 (Ayacucho)

Relata el uso del fuego para cocinar; la costumbre de comer tres veces al día en lugar de una; hilar y coser para vestirse [MARTINEZ 1951: 503–504].

Apreciamos la coincidencia de las cosas originadas del cuento del zorro mentiroso

y los cuentos acabados de narrar. El cuento del zorro mentiroso boliviano que es una transformación del cuento del zorro glotón, es una versión del chiwaco mentiroso en la que el chiwaco es reemplazado por un zorro. El cuento del chiwaco mentiroso lo hallamos en todas las regiones de los Andes Centrales.

Cuento 36 (Ayacucho)

Origen de los dientes de los seres humanos. Por la mentira del chiwaco, no son perdurables y reemplazan a los dientes de acero que el Dios iba a dar a los hombres [MOROTE 1954: 110].

Cuento 37 (Ayacucho)

Origen del trabajo laborioso en el hilado y tejido [MOROTE 1954: 111–112].

Cuento 38 (Ayacucho)

Origen del camino largo que sale del pueblo hacia la ciudad de Huamanga [MOROTE 1954: 112].

Cuento 39 (Ayacucho)

Origen del arar, deshierbar, cosechar en el trabajo agrícola para proveerse de alimentos, en lugar de comer ciertas plantas silvestres que el Dios iba a dar [MOROTE 1954: 111].

Cuento 40 (Cuzco)

Origen de comer tres veces al día [MOROTE 1954: 108].

Cuento 41 (Cuzco)

Origen del teñido de la lana reemplazando a la oveja de siete colores que el Dios iba a proporcionar [MOROTE 1954: 112].

Cuento 42 (Cuzco)

Por mentira del ave pito no crecen árboles frutales en las pampas frígidas [MOROTE 1954: 111][25].

Cuento 43 (Cuzco)

Origen de comer tres veces al día [MENDOZA 1940: 40; cf. MOROTE 1954: 109–110].

Cuento 44 (Junín)

Origen de los dientes gastables y de comer tres veces al día [QUIJADA 1954: 5, reproducido en 1969–70: 152].

Cuento 45 (Junín)

Origen de los dientes gastables y de comer tres veces al día [VILLANES 1978: 121–123].

Hemos encontrado hasta ahora diez versiones descritas del cuento del chiwaco mentiroso en que el agente puede ser un chiwaco[26], un zorro o un pito. Aunque menos numerosos a los cuentos del zorro glotón, las versiones son localizadas no sólo en el sur y centro sino también en el norte (Dpto. Ancash) como vemos en:

Cuento 46 (Ancash)

En tiempo de la creación, el Dios se olvidó de dotar dientes a los hombres, para reparar esto, ordenó al chiwaco llevar y hacer entrega a los hombres de los dientes. El chiwaco se embriagó y perdió el paquete que contenía los dientes, entregando a los hombres dientes hechos de maíz blanco. Desde entonces los dientes humanos

sufren de caries. El chiwaco arrepentido de lo que había hecho, enseñó a los hombres el secreto de encender fuego [YAURI 1961: 75, reproducido en 1979: 80].

Cuento 47 (Ancash)

Origen de comer tres veces al día [YAURI 1979: 80–81].

Cuento 48 (Ancash)

Cuento del gorrión ocioso [YAURI 1961: 124].

Cuento 49 (Ancash)

Origen de comer muchas veces al día [ANONIMO 1945–46: 75].

Cuento 50 (Ancash)

El chiwaco tergiversa el mensaje del Dios y a partir de aquel día los dientes humanos son temporales, siendo los de los animales más resistentes [ANONIMO 1945–46: 175].

De las versiones mencionadas el cuento 46 es el más interesante al referirse al origen del fuego. El hecho que en el cuento del chiwaco mentiroso trata por un lado el origen del fuego y por otro lado el de las plantas cultivadas sugiere que no es casual el hecho que los dos mensajes sean transmitidos por el cuento del zorro glotón (cuento 1–6 y 27). Apuntamos que el arrepentimiento por su acto malo es propio del chiwaco ancashino y como lo apreciamos en las dos versiones siguientes narradas por un informante ancashino.

Cuento 51 (Ancash)

En tiempo muy remoto, cuando todavía no existía el hombre, el Dios ordenó al chiwaco arrojar al río una olla de oro debidamente tapada, el chiwaco destapó el recipiente y de éste se dispersaron: piojos, pulgas, piques y enfermedades (origen de los males). El chiwaco fue castigado por el Dios [CARRANZA 1978: 31–32].

Cuento 52 (Ancash)

En tiempo muy atrás, el Dios mandó al chiwaco avisar a los hombres de comer tres veces al día y de portar un arma para no ser atacados por los venados. El chiwaco cambió el mensaje diciendo que deben comer tres veces al día y cazar venados valiéndose de armas para proporcionarse del alimento [CARRANZA 1978: 32–33][27].

Según criterio del informante ancashino, el comer tres veces al día y cazar venados son valores positivos como una compensación al origen de las enfermedades que es un valor negativo. Es decir, el hombre fue destinado a morir mucho antes de su aparición en la tierra y como compensación le es permitido la glotonería de comer tres veces al día.

Según el mito Ocaina (mito 2) el hombre que se alimentaba sólo de tierra, obtiene alimentos abundantes (origen de las plantas cultivadas) a costa de perder la vida eterna de la que fue poseedor. La única diferencia recalcable entre el cuento y el mito es la inversión cronológica de las cosas originadas.

Al contar el origen del fuego, el cuento ancashino (cuento 46) es idéntico a los mencionados anteriormente, el hombre consigue el fuego (valor positivo) después de adquirir dientes gastables (valor negativo). Según los cuentos 36, 44–46, 50 los dientes humanos son de peor calidad, los dientes blandos o gastables representan la muerte en una forma analógica y diminutiva, que llamaríamos "pequeña muerte"

o "muerte parcial". Recordamos que un mito de la tribu Apinayé del grupo Gê sobre el origen del fuego (es una transformación del mito del origen de las plantas cultivadas, según análisis de Leví-Strauss), se refiere al origen simultáneo de la mortalidad.

Otra versión del chiwaco mentiroso referente al fuego es la de Ayacucho (cuento 35) en que se origina el empleo del fuego en la cocción de alimento. De acuerdo con los ejemplares ancashinos, el mensaje puede traducirse a lo siguiente: el hombre aprende a cocinar a costa de trabajo. En razón de este padecimiento y labor ardua, los cuentos del chiwaco del sur y centro tratan las cosas originadas en forma negativa.

Los cuentos andinos del chiwaco tratan el origen de la mortalidad humana en forma indirecta, es decir, tratan el origen del trabajo, de los dientes gastables o de las enfermedades. Al revés, los mitos amazónicos sobre plantas cultivadas, se refieren al origen de la mortalidad en forma directa. El origen de la muerte es un mensaje claro y desnudo en los mitos amazónicos, mientras en los andinos es transmitido tenuemente.

En el proceso de origen relatado en los cuentos del chiwaco, el hombre es participante directo al ser receptor del mensaje celestial, pero actúa en forma pasiva si se le compara con el hombre amazónico, quien toma parte activa en el proceso, cortando con su hacha el árbol mítico y originario. El mensaje del origen de la mortalidad, tratado en forma directa o indirecta, corresponde a la participación activa o pasiva del hombre en el proceso.

El cuento 31 del zorro mentiroso es sólo una versión del cuento del chiwaco. Este cuento trata el origen de las plantas cultivadas con perspectiva negativa por traer consigo el trabajo. En este cuento el trabajo y padecimiento humano es debido a que las semillas deben ser clasificadas y sembradas en diferentes chacras, a despecho de las plantas cultivadas que el Dios iba a otorgar. Es decir, las plantas cultivadas deben ser tratadas en condición "dispersa".

De los capítulos 1 y 2 podemos concluir así:

1. Los cuentos 1–6 que se localizan en el sur de los Andes son una parte de los numerosos cuentos del zorro glotón que poseen la misma formación narrativa (el héroe que viaja al cielo y muere en su retorno, despedazando su cuerpo), transmiten el mensaje del origen de las plantas cultivadas.
2. En el norte de los Andes no se han encontrado cuentos de formación similar, sin embargo el patrón común de disyunción y dispersión se hace presente en los cortamontes cuya formación es cortar el árbol y poseer los adornos del árbol caído.
3. El cortamonte que es muy difundido en el norte y centro no presenta un mensaje claro, sin embargo los mitos montañeses de las plantas cultivadas que pueden haber tenido relación histórica con él, transmiten el mensaje del origen simultáneo de las plantas cultivadas y la mortalidad humana.
4. Por consiguiente los cuentos andinos 1–6 y los mitos amazónicos 1–2 coinciden en un mismo patrón (disyunción y dispersión) y el mensaje (origen de las plantas cultivadas).

Del último capítulo del chiwaco mentiroso, concluimos:

1. Los cuentos del chiwaco originarios del sur, centro y norte de los Andes Centrales coinciden con los cuentos del zorro glotón (cuento 1–6), procedentes del sur, en un mismo patrón, y son considerados como una transformación de éstos al serles agregado un nuevo elemento "hombre" en el proceso de origen. En las versiones del norte y centro se refieren a la mortalidad humana en forma tenue (dientes gastables o enfermedad), paralelamente en las versiones del sur, se refieren a lo mismo en forma indirecta (trabajo o padecimiento) asignando a los dones celestiales un cierto tono negativo.
2. Las plantas cultivadas en el cuento 31 (del sur) del zorro mentiroso (una versión del chiwaco mentiroso), son consideradas como cosas de valor negativo ya que reciben un trato disperso y esto ocasiona trabajo.
3. Los cuentos 1–6 no tratan la mortalidad humana de manera directa (muerte) ni indirecta (dientes gastables, trabajo) ya que el hombre no participa en el proceso, tampoco comentan acerca de las plantas cultivadas, originadas en condición dispersa lo que quiere decir, que cuando menos, no se les otorga valor positivo.

La condición dispersa es común en todos los cuentos del zorro glotón 1–30 (menos en 7), en algunos de ellos como 8–11 y 28 se narra el origen de las cosas negativas (zorro y cactus). El zorro y el chiwaco, agentes mediadores entre el cielo y la tierra, son tomados como modelos de la gula en el mundo actual[28].

Si los cuentos andinos tratan del origen de la agricultura (plantas con trabajo), en vez del origen de las plantas cultivadas a costa de vida humana, o lo transforma en el origen de las plantas en condición dispersa, podemos decir que estos cuentos andinos son más sofisticados en comparación con los mitos amazónicos.

4. JUEGO INFANTIL

Dijimos ya que el significado del cortamonte andino no es todavía claro. El acto de cortar un árbol, que es la parte central de la festividad, reaparece en un juego andino de niños con el que podemos aclarar un poco el significado del corte del árbol, ya que en el juego se realiza actos imitativos y por ende representativos. A continuación presentamos dos juegos de niños, uno de la Prov. de Parinacochas, Ayacucho y el otro de Tarma. Además de éstos hay un relato anónimo procedente de la Prov. Parinacochas (juego 3) [ANONIMO 1951: 667–669]. Igualmente Soriano describe "culle sté", un juego igual [1959: 2139] y Paredes describe "San Miguel", en que los niños juegan en igual manera pero la interpretación parece estar cambiada [1976: 59–61].

Juego 1 (Ayacucho)

El juego es denominado "sachatiray" (cortar árbol) o "huin huin kikirichi". Un muchacho, el más robusto del grupo, se sienta en el suelo, detrás de él el resto de muchachos se sienta formando fila, tomando cada uno la cintura del que le precede, esta fila representa un árbol y cada uno de los participantes a la vez representa alguna planta o árbol de acuerdo a la fuerza de cada niño. Dos niños del grupo que hacen de leñadores tratan de cortar el árbol o sea deshaciendo la hilera formada, pese a la

resistencia que ofrece cada árbol (los niños se aferran unos a otros con todas sus fuerzas). Después de cortar el árbol, los leñadores amontonan a cada uno de los niños quienes representan trozos de árbol cortado o sea las leñas. Cuando está listo el amontonamiento de "leñas" los leñadores entran por debajo a encender fuego. Los niños imitan el chasquido de la madera encendida, y caen encima de los leñadores y los queman [ANONIMO 1971: 190–191].

Juego 2 (Tarma, Junín)

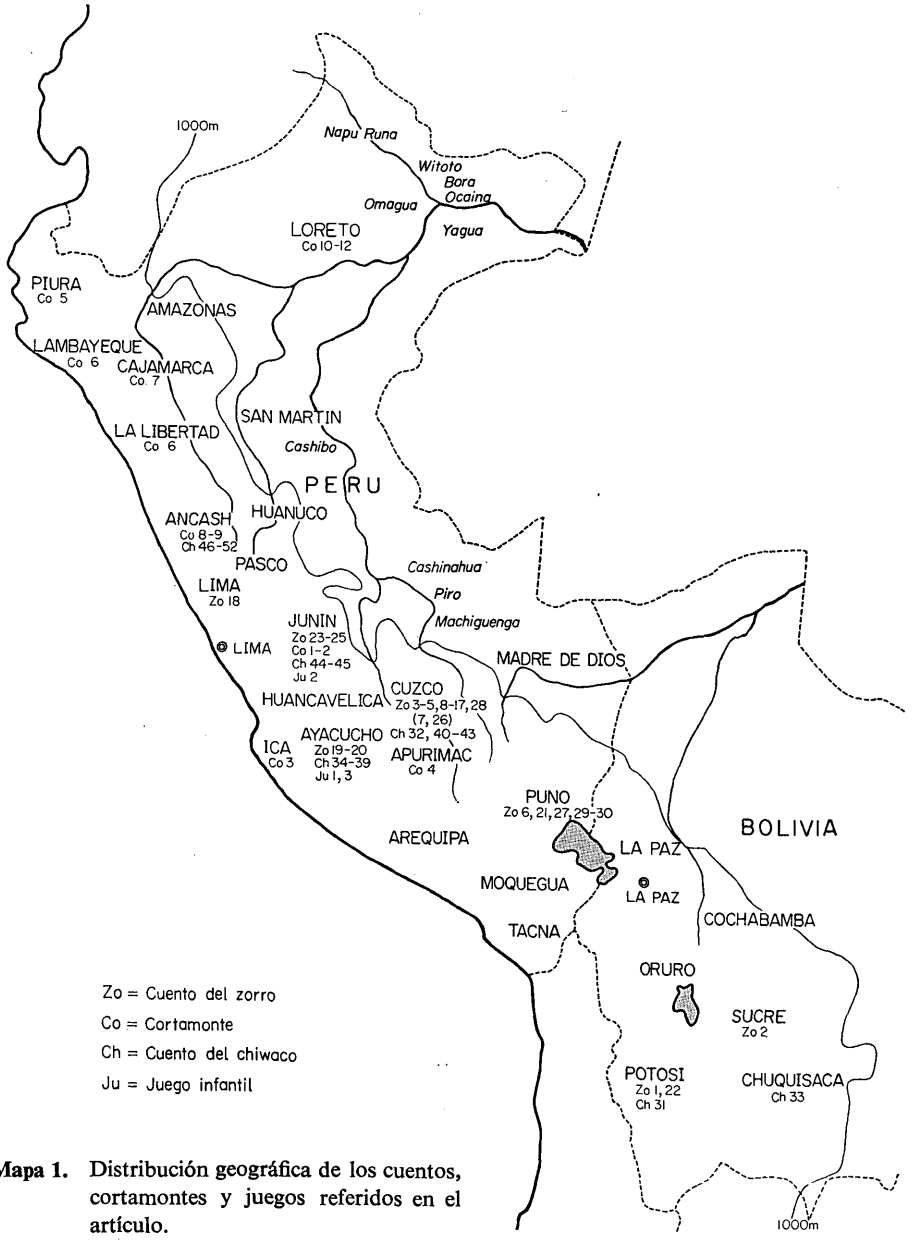
Los muchachos sentados en fila simulan el tronco de un árbol: agitando sus brazos y cantando "huin huin", que es el ruido del follaje azotado por el viento. Un "anciano", con un bastón y herramientas, aparece buscando palos aparentes para reconstruir su choza; escogidos éstos procede a cortar las ramas, desbaratando a sus compañeros que ofrecen resistencia, después de mucho forcejeo logra su objetivo. El "anciano" reflexiona sobre lo duro del trabajo, lamentándose de su mala estrella, de la naturaleza en reto con su ancianidad. Concluyendo la tarea de desgajar y trozar las ramas y con los niños agrupados exprofesamente, procede a construir su casa. Terminada ésta, arregla el fogón con piedras y cocina su comida, luego y cuando va a moler el ají, al dar el primer golpe o señal convenida, la choza se derrumba y todos aplastan al viejo; éste con grandes esfuerzos logra desembarazarse de los escombros haciendo mil aspavientos por los golpes recibidos, resolviendo cortar en rajas los palos y llevarlos al pueblo como leña y de uno en uno se los lleva en hombros hasta el pueblo [VIENRICH s.f.: 33–35].

Aquí se repite el motivo amazónico del "árbol que no se cae fácilmente". Recordamos también que en el cortamonte se utilizan hachas sin filo para hacer alargar el tiempo de la caída del árbol (cortamonte 3). Miró Quesada, quien observó un cortamonte (cilulo) en un pueblito serrano (Dpto. La Libertad), comenta "para que la fiesta dure y puedan haber más libaciones de chicha ritual," del uso del hacha sin filo [1947: 44].

El árbol que representa la fila de niños no es de plantas cultivadas, pero tiene carácter común con éstas por cuanto los árboles cortados se utilizan como leñas (vinculación con el cocimiento). Un árbol constituido por varios árboles diferentes, es similar al árbol mítico cargado de varios frutos (mito 1–2, cuento 31–33). Los frutos dispersados del árbol cortado dan origen a las plantas cultivadas (mito 1–2), ellas reciben un trato separado al sembrar las semillas en diversas chacras (cuento 31), así como también se obtienen los leños separando a los niños, uno por uno, con mucha laboriosidad. Naturalmente el juego no cuenta el origen del fuego ni de la leña, aunque sincrónicamente trata la obtención de las leñas y la muerte de los leñadores como los mitos 1–2. Los leñadores parecen ser obligados a morir quemados como una compensación a la obtención de leñas. En el juego tarmeño el cortador del árbol aparece en la escena tomando anticipadamente la figura de anciano (senectud), es decir, en forma de inversión cronológica al ayacuchano (cf. cuento 46 y 51–52).

La coincidencia en este aspecto entre juegos 1–3 y los mitos 1–2 es perfecta. Leñadores participan activamente en el proceso de disyunción y dispersión, como lo hacen los hombres amazónicos de los mitos 1–2 y por ello conocen de la mortalidad.

Los juegos de niños 1–3 explican claramente porque los cuentos del chiwaco 31–52 (aquellos en que los hombres participan pasivamente en el proceso de origen) tratan solamente el origen de "pequeña muerte" o trabajo y padecimiento (mortalidad en sentido indirecto), y porque los cuentos del zorro 1–6 (aquellos en que los hombres no participan en el proceso) no tratan la mortalidad ni siquiera en forma indirecta.



Mapa 1. Distribución geográfica de los cuentos, cortamontes y juegos referidos en el artículo.

NOTAS

1) Hay muchísimas descripciones de este rito. Las más detalladas de los casos de Yauyos (Dpto. Lima), de Moya (Dpto. Huancavelica), de Sarhua (Dpto. Ayacucho) y de Macusani (Dpto. Puno) se encuentra en Matos [1951], Fuenzalida [1965: 118–138], Quispe [1969] y Delgado [1971: 185–197] respectivamente. Estudios analíticos en Tomoeda [1978a: 1–39, 1980a: 1047–1071].
2) Descripciones muy minuciosas e interesantes acerca de la "mesa" norteña, ver Gushiken [1977: 55–68], Calderón y Sharon [1978: 85–117]. Una corta descripción de la mesa cajamarquina en Iberico [1971: 30–34].
3) "Ayllo" como grupo localizado es descrito, por ejemplo, por Platt (Dpto. Potosí) [1976] y para el ayllo del parentesco ver por ejemplo Tomoeda (Dpto. Ayacucho, Perú) [1968: 1–16], Isbell (Dpto. Ayacucho) [1978: 99–136].
4) Aunque no se encuentra observación detallada, el "Condor-Rachi" sureño fue descrito por Squier (Puno) [1877: 367–368], Barrionuevo (Cuzco) [1968: 137–140], Mcgahan (Apurímac) [1971: 704] y Takano (Apurímac) [1981: 22–25]; el norteño (Callejón de Huaylas, Dpto. Ancash) por Anónimo [1945–46: 118–119], Huascarán [1952] y Mcgahan [1971: 708–709]. Estudios analíticos por Tomoeda [1978b: 62–72, 1981: 28–33].
5) Tres especies, por lo menos, del loro se encuentra en los Andes Centrales: *Bolborhynchus a. aurifrons, Bolborhynchus andicolus, Aratinga wagleri frontata* [KOEPCKE 1970: 74]. El segundo de los nombrados parece ser la especie referida en los cuentos por que es típico de los Andes Peruanos.
6) Según Cárdenas coimi o millmi es *Amaranthus caudatus* L. [1969: 119], lo cual coincide con la taxonomía de Soukup [1970: 18]. Según Oblites *Chenopodium millmi o Chenopodium montanum* [1969: 215].
7) Diremos que el valor negativo del zorro se limita sólo en el aspecto del cuento y la vida cotidiana. En la dimensión mágico-religiosa éste puede tener valor positivo, por ejemplo, es una creencia general que la punta de la cola del zorro trae suerte al que la posee [cf. CAYON 1971: 159–160].
8) Mencionaremos un ejemplo más del rito en que se expresa las "maneras de mesa" del cóndor. En el rito propiciatorio del ganado realizado en Chumbivilcas, Dpto. Cuzco en tiempo de carnaval, la carne del animal sacrificado se cocina sin agregar sal y el brujo (paqo) que representa al jefe de cóndores, come los ojos y la lengua. Otros participantes, también simulando ser aves carnívoras, toman el resto. Después, un yerno del dueño del ganado recoge todos los huesos y los cuenta de dos en dos. Si se queda con uno al final, es señal de buen agüero. Los huesos son enterrados cerca del lugar donde se realiza el rito [ROEL 1966: 32].
9) Persiguiendo a la diosa Cavillaca el dios Cuniraya encuentra en su camino a varios animales y les pregunta por ella. Al cóndor, al puma, y al halcón que dan respuestas favorables les son conferidos por él dones o méritos, y los animales como el zorrino, el zorro y el loro que contestan negativamente son maldecidos. Al cóndor le es otorgado una larga vida y el previlegio de comer la carne de los animales muertos, y quien lo mate es destinado a morir. El zorro como animal maldito, en cambio, es destinado a ser odiado, perseguido y maltratado [AVILA 1966 (1598): 25–27].
10) Este cuento 7 puede ser considerado como transformación del cuento "La amante del cóndor" recogido por Lira en la misma región [Arguedas 1949: 132–144], en el que se invierte el sexo del héroe (el joven amigo del cóndor ⇒ la joven raptada por el cóndor). El cóndor raptor es muerto al final a consecuencia de la venganza.

11) "...los cúntures no envejecen nunca, ni mueren de muerte natural. Son eternos, como las nieves del Salcantay... Como se sienten ancianos y el pico se les motosea y se les apodera un insólito temblor de las piernas; cuando su plumaje ha perdido su impecable línea y brillor y se vuelve ccasa. ... cuando ha perdido la precisión de los prismáticos de sus ojos...; y, por fin, intuyen la proximidad de su muerte, no hacen sino irse a Hauinaccocha, que es una laguna que está al lado, casi al pie del Salcantay, bañarse en sus virtuosas y taumaturgas aguas y salen tiernitos, malccos y frescos como una raíz, con menos dificultad que de sus blindados cascarones.... Los cóndores suicidan, cuando han decidido dar fin a sus aéreas vidas [PACHECO 1967 (1933): 186–187].
12) Estudios analítico de estos mitos en relación con otros amazónicos ver Tomoeda [1976: 159–184].
13) En esta versión los dos modales contrastados del zorro y del cóndor son narrados claramente. Dice: allá (cielo) el cóndor se convierte en un "caballero" vestido con bufanda blanca y traje negro. El zorro come mucho, se mete a la cocina, roba pedazos de carne, se mete debajo de la mesa en pos de huesos... tumba la mesa, mancha con el vino "tinto" las bufandas blancas de los comensales y, completamente ebrio, se niega a regresar a la tierra, pese a los ruegos del cóndor [MOROTE 1958: 9].
14) Garcilaso se refiere a esta "fábula" como ejemplo de "la simplicidad de aquella gente". En los mitos amazónicos el origen de las manchas de la luna es relacionado con el incesto; por ejemplo, en el mito Cashinahua, la cabeza del hombre que cometió incesto con su hermana (su cara de él estaba manchada con el zumo huito) se convierte en la luna. Justamente con este origen de la luna empieza el ciclo de vida humana (menstruación, nacimiento y muerte). Véase el mito recogido por D'Ans [1975: 113–122].
15) Con el nombre de "warakko" es conocido una especie de cactus entre los Callawayas. Según Oblites, "cactus de flor amarilla, cubre casi toda la planta un brote algodonoso y se presenta completamente ramificada dando la apariencia de cerritos o mogotes vegetales [1969: 369]. Posiblemente el cactus referido en el cuento 27 (origen del fuego) es lo mismo si consideramos que los Aymaras y los Callawayas viven en el mismo habitat altiplánico.
16) El tema de "la soga que unía la tierra y el cielo" se encuentra también en un mito Machiguenga. Según éste la escalera se cortó a consecuencia de la mala conducta de un beodo y se originó la separación de la tierra y el cielo. El hombre cayó a la tierra se convirtió en "erizo" (¿puerco espín?) (similitud analógica a los cactus del cuento 28) [ALVAREZ 1940: 22–24].
17) Sin embargo, cuando leemos el texto de los cuentos más minuciosamente, encontramos algunas diferencias sutiles pero no menos importantes; así por ejemplo, cuando los cuentos tratan algún origen, existe cierta tendencia a enfatizar el despedazamiento del zorro, así como su caída encima de una piedra puesta por los hombres (cuento 2) o sobre espinas, tachuelas, vidrios rotos, etc. colocados intencionalmente por un ratón (cuento 3, 5 y 9). Lo mencionado no siempre ocurre en aquellos que terminan simplemente con la muerte del zorro, como los cuentos 18 y 23, en que el zorro da la impresión de poder salvarse. Desde un punto de vista regional el final del zorro sureño es más calamitoso que el del centro.
18) Sólo mencionando algunas: Dávila [1952: 864–865], Bonilla [1946: 78–82], Rodríguez [1953: 12, 16–17, 36], Vivas [1953: 70–71], Ordoya [1957: 174], Adams [1959: 194–195] y Contreras [1972: 40–49].
19) Housse describe la yunsa iqueña antes que Donaire: el árbol está adornado con panes, sardinas, frutas, aves y cobayas vivas, jamones, trozos de carne y legumbres de todas

clases. Apenas las ramas tocan el suelo al ser tumbado el árbol, la multitud se lanza encima con un avidez de buitre, y en un abrir y cerrar de ojos devora todos los manjares [HOUSSE 1946: 128–130].

20) En algunas partes de la región cuzqueña hoy se celebra esta festividad. En el pueblo de Marcapata (Quispicanchis) festejan la yunsa, que diez años atrás fue introducida por un mestizo, quien vio esta fiesta mientras vivía en Lima (comunicación personal de Norio Yamamoto).

21) Aunque no trata del origen de las plantas cultivadas sino de los peces, un mito de Quechua Runa del río Napo (*Napu Runa*) une varios temas tratados hasta ahora en este artículo: los haraganes se enteraron por una avispa del secreto de un árbol cuyo tronco contenía peces. Empezaron a cortarlo, pero la tarea fue difícil por que la cortadura volvía cerrarse, además el árbol estaba atado al cielo con una soga. Caído al fin, el árbol y sus ramas se convirtieron en en el río Napo y sus afluentes, y las hojas se hicieron peces de todas clases [MERCIER 1979: 73–76].

22) El aspecto disyuntivo del cortamonte es claro en el 2: la pareja elegida para el año venidero recibe el árbol tumbado; el hombre toma la parte superior mientras la mujer toma la parte inferior del árbol. El aspecto disperso forma la parte culminante de la fiesta: la multitud se lanza encima del árbol con una avidez de buitre, o al monte caído le sobreviene una plaga de hambrientos "chiuches" que lo deja desnudo y hecho una calamidad [DAVILA 1952: 865].

23) Los mitos Machiguenga tratan el origen de la muerte en lo que podríamos llamar dos niveles: aquel que tiene lugar en el cielo (ver el mito citado en la página 280), a partir del relato por que la luna se convierte en ser carnívoro; y otro, en la tierra, cuyo texto describe también el origen de la mortalidad humana: dios creador hizo los primeros Machiguengas del palo de balsa que es poroso y liviano. Al verse tan endebles dijeron, "moriremos, queremos morir". El dios, enojado al escuchar tales palabras, los condenó a ser mortales. Si el dios hubiese empleado el palo de shira, los Machiguengas no morirían jamás [FERRERO 1966: 385]. Esta mortalidad humana, tiene cierta similitud con el origen de los dientes humanos de los cuentos del chiwaco, que trataremos más adelante (cuentos 36, 44–46 y 50).

24) Es interesante encontrar el término "Ari Manca" en la Cronica de Guaman Poma: Los indios hechiceros hacían el *Tinguichi* ... con el objeto de juntar el hombre con la mujer para que fuesen enamorados... Dicen que para este, queman en una olla nueva, llamada *Ari Manca*, palabra compuesta de *Ari*, nuevo, y *Manca*, olla, sebo con inmundicias, exponiéndolos a un fuego intenso. Luego el brujo invocaba el demonio obteniendo lo que deseaba realizando esto por arte y obra de la hechicería [1956: 195]. En la otra parte dice: Estos hechiceros, según dicen, tenían la costumbre de tomar una olla nueva que se llama *Arimanca*, la cocían primero sin ningún contenido y después echaban en ella sebo humano, maíz zanco, plumas, coca, plata, oro y otros alimentos: una vez efectuado esto, todo el contenido era quemado y en esta forma el hechicero podía hablar con los demonios que se encontraba dentro de la olla [1956: 198].

25) Según Koepcke, el pito es *Colaptes rupicola puna* que es una especie de carpintero terrestre [1970: 84].

26) El chiwaco, *Turdus c. chiguanco* [KOEPCKE 1970: 104] cuyos hábitos de correr a saltos, de levantar la cola frecuentemente son explicados en los cuentos, como consecuencia del castigo del Dios. Quijada recogió interesantes datos folklóricos del chiwaco [1954], de los cuales uno nos llama la atención: el chiwaco presagia la llegada de estación pluvial tornándose alegre, cantando y gozando de frutas que están

madurando. Al término de la estación el chiwaco se vuelve triste, no canta y se alimenta de lombrices y heces. El ciclo anual del tiempo pluvial y seco es un factor determinante de las actividades agrícolas en los Andes. Es interesante apreciar que el chiwaco con su canto cíclico es el agente del origen de la agricultura.

27) Según el informante que narró los cuentos 51–52, el hombre caza venados para su alimentación, gracias al chiwaco que invirtió el mensaje. En los anteriores (cuentos 36, 44–46 y 50) apreciamos el tema de alteración de los dientes humanos (duros ⇒ blandos). El Cashibo de la Montaña combina estos dos temas en un mito corto: Dios iba a dar los dientes duros al hombre y los blandos al venado. Sin embargo cambió su idea e hizo viceversa al ser solicitado por el venado [ESTRELLA 1977: 76].

28) El cuento 32 (Taytacha/Pachamama) en el que no existe ni zorro ni chiwaco como agente-mediador, no trata del origen de la muerte ni padecimiento en forma directa, sin embargo en él se define la condición humana correspondiente a las plantas cultivadas actuales, como potencialidad mermada de la fecundidad femenina: si aquella vez la Pachamama no hubiera protestado por dar tantos frutos en una sola planta, también hoy las mujeres en cada parto hubieran alumbrado cinco o diez hijos [VALDERRAMA 1977: 57].

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Richard N.

1959 *A Community in the Andes: Problem and Progress in Muquiyauyo.* Seattle: University of Washington Press.

ALVAREZ O. P., Fr. Enrique

1940 El Firmamento, la Tierra y Erizo. *Misiones Dominicanas del Perú* 116: 20–24.

ALVAREZ O. P., P. Ricardo

1960 *Los Piros: Leyendas, Mitos, Cuentos.* Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza.

ANIBARRO DE HALUSHKA, Delina

1976 *La Tradición Oral en Bolivia.* La Paz: Instituto Boliviano de Cultura.

ANONIMO

1945–6 Costumbres Tradicionales. En Organo de la Asociación Provincial de Maestros Primarios de Huaylas (ed.), *Monografía de la Provincia de Huaylas*, pp. 114–124. Edición Extraordinaria de la Revista Antena 7, Caraz.

ANONIMO

1951 Folklore Infantil. En Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas (ed.), *Monografía de la Provincia de Parinacochas*, Tomo 2, pp. 661–686. n. l. (Lima)

ANONIMO

1971 Folklore Recreativo—Juegos. En Comité Cincuentenario de Chaviña en Lima (ed.), *Revista Chaviña*, pp. 185–203. Edición Cincuentenario Pre-Monografía. Lima.

ANONIMO

1971 Ritual para el Deguello de un Toro. *Allpanchis* 3: 198–201.

ARGUEDAS, José María

1949 *Canciones Cuentos del Pueblo Quechua.* Lima: Editorial Huascarán.

AVILA, Francisco de
1966 *Dioses y Hombres de Huarochirí.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
BARRIONUEVO, Alfonsina
1968 *Cuzco Mágico.* Lima: Editorial Universo.
BELTRAN, José N.
1941 *Estampas Indias: Estudios Etnológicos.* Cuzco: H. G. Rozas.
BONILLA DEL VALLE, Ernesto
1946 *Jauja: Estampas en Folklore.* Buenos Aires: Imprenta López.
BUSTAMANTE, Manuel E.
1943 *Apuntes para el Folklore Peruano.* Ayacucho: Imprenta "Miniatura".
CALDERON, Eduardo y Douglas SHARON
1978 *Terapia de Curandería.* Trujillo: EDIGRAF.
CAMINO CALDERON, Carlos
1945 *Diccionario Folklórico del Perú.* Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad.
CARDENAS, Martín
1969 *Manual de Plantas Económicas de Bolivia.* La Paz: Imprenta Istchu.
CARRANZA ROMERO, Francisco
1978 *La Vigencia del Kechwa en el Perú.* Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo.
CARRION VIERA, María del Socorro
1978 Carnavales en Talara. *Cuadernos de Talleres de Folklore* 3: 20–34.
CASTILLO, Dalia del
1978 Los Carnavales en Tamishiaco. *Cuadernos de Talleres de Folklore* 3: 35–39.
CAYON ARMELIA, Edgardo
1971 El Hombre y los Animales en la Cultura Quechua. *Allpanchis* 3: 135–162.
CENTRO DE COLABORACION PEDAGOGICA PROVINCIAL DEL MAGISTERIO PRIMARIO DE LA PROVINCIA DE PARINACOCHAS (ed.)
1951 *Monografía de la Provincia de Parinacochas,* Tomo 2. n. l. (Lima)
CONTRERAS SOSA, Alejandro
1972 *Xauxa: Relatos en Tono Mayor.* Lima: Gráficas Barta.
COSTA ARGUEDAS, José Felipe
1950 *Folklore de Yamparáez.* Sucre: Universidad de San Francisco Xavier.
D'ANS, André
1975 *La Verdadera Biblia de los Cashinahua: Mitos, Leyendas, y Tradiciones de la Selva Peruana.* Lima: Mosca Azul Editores.
DAVILA ALVAREZ, R.
1952 La Fiesta de Jauja-Yauyos. *Folklore* (Tribuna de Pensamiento Peruano) 29: 862–865.
DELGADO ARAGON, Julio
1971 El Señalasqa. *Allpanchis* 3: 185–197.
DONAIRE VIZARRETA, Juan
1959 *Campiña Iqueña: Aspectos Folklóricos* (2da ed. aumentada). Lima.
ESCOBAR, Gabriel
1973 *Sicaya: Cambios Culturales en una Comunidad Mestiza Andina.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
ESPINOZA VRAVO, Clodoaldo A.
1967 *El Hombre de Junín: Frente a su Paisaje y a su Folklore.* Lima: Talleres Gráficos P. L. Villanueva.

ESPINOZA GALARZA, Manuel
1958 *Cuatro Lugares, Cuatro Fiestas, Cuatro Costumbres, Cuatro Recuerdos: Referentes a Jauja.* Lima: Editorial Juan Mejía Baca.

ESTRELLA ODICIO, Gregorio (recopilación Olive Shell)
1977 *Cuentos del Hombre Catataibo (Cashibo),* Tomo 2. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.

FARABEE, William Curtis
1922 *Indian Tribes of Eastern Peru.* Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology 10, The Peabody Museum, Cambridge.

FARFAN, J. M. B.
1943 Una Leyenda del Zorro en sus Versiones Quechua, Castellana, e Inglesa. *Revista del Museo Nacional* 12: 119–122.

FERRERO O. P., P. Andrés
1966 *Los Machiguengas: Tribu Selvática del Sur-Oriente Peruano.* Lima: Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza.

FLORES VIRTO, Otila
1978 Los Carnavales en Soraya (Apurímac). *Cuadernos de Talleres de Folklore* 3: 42–47.

FRANCO INOJOSA, Mario
1975 *Fábulas Orales Aymaras.* Juli: Talleres de "Tipografía y Offsett Peruana".

FUENZALIDA VOLLMAR, Fernando
1965 Santiago y el Wamani: Aspectos de un Culto Pagano en Moya. *Cuadernos de Antropología* 3(8): 118–138. Publicación de Estudiantes de Antropología, Facultad de Letras, Universidad Nacional de San Marcos.

GARCILASO DE LA VEGA
1967 *Comentarios Reales de Los Incas,* Tomo 1. Lima: Editorial Universo.

GHERSI BARRERA, Humberto
1960 El Indígena y el Mestizo en la Comunidad de Marcará. *Revista del Museo Nacional* 29: 48–128.

GIRARD, Rafael
1958 *Indios Selváticos de la Amazonía Peruana.* Mexico: Libro Mex Editores.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe
1956 *La Nueva Cronica y Buen Gobierno,* lra. Parte. Editado por Luis Bustíos G. Lima: Editorial Cultura.

GUSHIKEN, José
1977 *Tuno: El Curandero.* Lima: Seminario de Historia Rural Andina, Universidad Nacional de San Marcos.

HOUSSE, Rafael E.
1946 *Los Hijos del Sol: Historia, Religión, Ideales y Costumbres de los Indios Quichuas del Perú.* Santiago: Empresa Editora Zig-Zag.

HUASCARAN
1952 *El "Cóndor-Rachi": Escenas Típicas del Callejón de Hualyas, Ancash.* Lima: Imprenta Santa María.

IBERICO MAS, Luis
1971 *El Folklore Mágico de Cajamarca.* Trujillo.

ISBELL, Billie Jean
1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village.* Austin: University of Texas Press.

JIMENEZ BORJA, Arturo
1940 *Cuentos y Leyendas del Perú.* Lima: Instituto Peruano del Libro.
KOEPCKE, María
1970 *The Birds of the Department of Lima, Peru* (traducido). Wynneword: Livingston Publishing Company.
LARA, Jesús
1973 *Mitos, Leyendas y Cuentos de los Quechuas.* La Paz: Editorial "Los Amigos del Libro".
LEVI-STRAUSS, Claude
1964 *The Raw and the Cooked* (traducido). New York: Harper and Row, Publishers.
LIRA, Jorge A.
1965 Recopilación: El Joven que Subió al Cielo (Material de Estudio). *Folklore Americano* 13: 127–140.
MARINAS ARAUJO, Segundo
1978 Los Carnavales en Celendín. *Cuadernos de Talleres de Folklore* 3: 16–19.
MARTINEZ PARRA, Reynaldo
1951 El Chihuaco Maldito y el Arí Mancacha. En Centro de Colaboración Pedagógica Provincial del Magisterio Primario de la Provincia de Parinacochas (ed.), *Monografía de la Provincia de Parinacochas,* Tomo 2, pp. 503–504. n. l. (Lima)
MATEU CUEVA, Angufo
1942 Carnaval en la Comunidad de Masma. *Folklore* (Tribuna del Pensamiento Peruano) 2–3: 52–53.
MATOS MAR, José
1951 *La Ganadería en la Comunidad de Tupe.* Publicación de Instituto de Etnología 2, Facultad de Letras, Universidad Nacional de San Marcos.
MCGAHAN, Jervy
1971 The Condor: Soaring Spirit of the Andes. *National Geographic* 139: 684–709.
MEJIA XESSPE, M. T.
1931 Kausay: Alimentación de los Indios. *Wiracocha* 1: 9–24. Revista Peruana de Estudios Antropológicos.
MENDOZA, Roberto
1940 El Jhakakkllo: Cuento Popular de la Región. En *Pumaccahua,* p. 14. Trabajos de los Alumnos del Colegio Nacional de Sicuani bajo la Dirección de José María Arguedas. Cuzco: Editorial "La Económica".
MERCIER H., Juan Marcos
1979 *Nosotros los Napu-Runas: Napu Runapa Rimay, Mitos e Historia.* Iquitos: Publicaciones CETA.
METRAUX, Alfred
1935 Le Indiens Uro-Cipaya de Carangas. *Journal de la Societé des Américanistes* 27: 325–415.
MIRO QUESADA, Aurelio
1947 *Costa Sierra y Montaña* (2da ed. aumentada). Lima: Editorial Cultura Antártica.
MOROTE BEST, Efraín
1954 Las Aves que Engañaron a Dios. *Perú Indígena* 13: 106–113.
1958 El Tema del Viaje al Cielo: Estudios de un Cuento Popular. *Tradición* 21: 1–38. Revista Peruana de Cultura.
NIMUENDAJU, Curt
1939 *The Apinaye.* Anthropological Series 8, the Catholic University of America.

NORIEGA MALARIN, Luisa A.
1977 El Carnaval en Quiches. *Apacheta* 1: 14–16. Revista de las Tradiciones Populares del Perú.

OBLITES POBLETE, Enrique
1969 *Farmacopea Callawaya.* La Paz: Los Amigos del Libro.

ORDOYA ESPEJO, Teogonio
1957 *Chupaca: Estudios Monográficos.* Huancayo: Compañía Imprentas Unidades.

ORGANO DE LA ASOCIACION PROVINCIAL DE MAESTROS PRIMARIOS DE HUAYLAS (ed.)
1945–6 *Monografía de la Provincia de Huaylas.* Edición Extraordinaria de la Revista Antena 7, Caraz.

PACHECO, Humberto
1967 La Caza del Cóndor. En Rubén Sueldo (ed.), *Narradores Cuzqueños,* pp. 183–196. Lima: Editorial Letras Peruanas.

PAREDES CANDIA, Antonio
1953 *Literatura Folklórica: Recogida de la Tradición Oral Boliviana.* La Paz: Talleres Gráficos A. Gamarra.
1973 *Cuentos Populares Bolivianos.* La Paz: Editorial Isla.
1976 *Juegos y Divertimientos del Folklore de Bolivia.* La Paz: Editorial Isla.

PLATT, Tristán
1976 *Espejos y Maíz: Temas de la Estructura Simbólica Andina.* Cuaderno de Investigación 10, Centro de Investigación y Promoción del Campesinado, La Paz.

PEREIRA, Fidel
1942 Leyendas Machiguengas. *Revista del Museo Nacional* 2: 240–244.

QUIJADA JARA, Sergio
1954 *El Chiwaco en el Foklore.* Huancayo.
1969–70 Los Pájaros en el Folklore de la Sierra Central Peruana. *Folklore Americano* 16: 140–162.

QUISPE M., Ulpiano
1969 *La Herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho.* Serie Monográfica 20, Instituto Indigenista Peruano, Lima.

RAMIREZ DE TORRES, Consuelo
1955 El Zorro en el Cielo. En José Portugal Catacora (ed.), *El Cuento Puneño,* pp. 235–236. Puno: Tipografía e Imprenta Comercial.

RODRIGUEZ MEZA, Pedro
1953 Algunos Aspectos del Carnaval Jaujino. *Jauja* 2: 12, 16–17, 36.

ROEL PINEDA, Josafath
1966 Creencias y Prácticas Religiosas en la Provincia de Chumbivilcas. *Historia y Cultura* s.n.: 25–32.

SALAS VITANGART, Dionisio
1944 Arí Mancacha i el Chihuaco. *Waman Puma* 16: 98–99. Revista Nacional de Cultura y Folklore.

SALGUERO, Juan Segundo
1939 La Villa de Paca. En Javier Pulgar Vidal (ed.), *Ensayos Geográficos,* Tomo 2, pp. 3–108. Lima: Editorial Peruana S.A.

SORIANO INFANTE, Augusto
1959 Juegos Precolombinos. *Folklore* (Tribuna del Pensamiento Peruano) 38: 2139, 2149.

SOUKUP S. D. B., Jaroslav
1970 *Vocabulario de los Nombres Vulgares de la Flora Peruana.* Lima: Colegio Salesiano.
SQUIER, Jorge
1877 *Peru, Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas.* New York: Harper and Brothers, Publishers.
TAKANO, Jyun (高野　潤)
1981 「血の祭り，コンドル・ラチ」(Fiesta de Sangre, Cóndor Rachi)『民族学』(*Etnología*) 16: 22–25.
TOMOEDA, Hiroyasu (友枝啓泰)
1968 「中央ペルーのインディオ農村における結婚」(El Matrimonio de los Campesinos Indígenas en el Departamento de Ayacucho, Perú Central)『民族学研究』(*The Japanese Journal of Ethnology*) 33(1): 1–16.
1976 「マニオックの起源と月の神話」(El Origen de la Yuca y los Mitos de la Luna)『社会人類学年報』(*Boletín de Antropología Social*) 2: 159–184.
1978a 「セニャル儀礼の増殖表象」(Símbolos de la Fertilidad en el Señal-ritual)『国立民族学博物館研究報告』(*Bulletin of the National Museum of Ethnology*) 3(1): 1–39.
1978b 「コンドル・ラチ」(Cóndor Rachi)『民博通信』(*MNE Correspondencia*) 3: 62–72.
1980a 「セニャル儀礼の呪物イリャ」(La Illa en el Rito de Señal)『国立民族学博物館研究報告』(*Bulletin of the National Museum of Ethnology*) 5(4): 1047–1071.
1980b 「中央アンデスの民話とアマゾンの神話」(Central Andean Folktales and Amazonian Myths)『国立民族学博物館研究報告』(*Bulletin of the National Museum of Ethnology*) 5(1): 240–300.
1981 「インディオの催しの底流」(El fondo de las Festividades Indígenas)『民族学』(*Etnología*) 16: 28–33.
TOVAR, Enrique
1966 *Vocabulario del Oriente Peruano.* Lima: Universidad Nacional de San Marcos.
VALDERRAMA FERNANDEZ, Ricardo y Carmen ESCALANTE
1977 *Gregorio Condori Mamani: Autobiografía.* Cuzco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas".
VARILLAS GALLARDO, Brígido
1965 *Apuntes para el Folklore de Yauyos.* Lima: Litografía Huascarán.
VIENRICH, Adolfo
1906 *Fábulas Quechuas.* Tarma: Imprenta La Aurora de Tarma.
s.f. *Azucenas Quechuas.* Huancayo: Casa de la Cultura de Junín (orig. 1905–6).
VILLANES CARIO, Carlos
1978 *Los Dioses Tutelares de los Wancas.* Huancayo: Editorial San Fernando.
VIVAS, Julio C.
1953 *Tradición Serrana, Miscelánea Folklórica: Literaria de Nuestras Serranías.* Huancayo: Imprenta La Inmaculada.
YAURI MONTERO, Marcos
1961 *Ganchiscochas: Leyendas, Cuentos y Mitos de Ancash.* Lima: "Piedra y Nieve".
1979 *Leyendas Ancashinas.* Lima: P. L. Villanueva, Editor.