

De arpía a parásito: la insolidaridad intergeneracional en los mitos andinos

Nestor Godofredo Taipe*

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

ABSTRACT: From the analysis of a mythical group, this article theoretically reconstructs the axiological and symbolic configuration projected in the Andean myths. This paper shows that the solidarity/insolidarity is the dominant value/devalue and it is interconnected hierarchically with other inferior values. This text analyses the paper of the regression metaphor from the cultural order to the natural one, as an operator of the social process that mythically sanctions to the transgressors of the Andean values operation of the system. It is important to highlight the symbolism of the condor, puma, hawk, vulture, fox, marmot, parrot, louse and flea, of the small drum and fertility and infertility.

En este trabajo son analizados cuatro relatos míticos quechuas sobre el origen de los piojos y las pulgas, los cuales fueron recopilados en un trabajo de campo de algunas comunidades de la provincia de Tayacaja, en los Andes Centrales de Perú. El propósito es reconstruir teóricamente la configuración axiológica y simbólica proyectada por los mitos y mostrar el papel de la metáfora de regresión del orden cultural al natural como operadora del proceso social.

Los relatos fueron registrados en lengua *runasimi* o quechua y luego traducidos al español en modalidad “libre”. Sin embargo, se considera también la perspectiva sincrónica, razón por la cual se analizan los relatos coetáneos de la sierra norte (Ancash) y de la costa central (Lima), registrados por J. M. Arguedas y F. Izquierdo [1947] y por Pedro Villar [Rostworowski, 1978]. Esto responde a que la espacialidad del mito carece de frontera. Una vez surgidos en cualquier área, los mitos “viajan” en el espacio, rebasando las fronteras culturales. En el sentido anterior, los mitos

* ENAH/ Programa de Protección a Poblaciones Afectadas por la Violencia (PPPVA) de la Defensoría del Pueblo, Perú

registrados, más que locales y regionales, son pan-andinos. Constantemente, un mito local que presenta dificultad en su interpretación, termina por ser comprendido y explicado gracias al auxilio de mitos análogos de áreas vecinas o lejanas. Allí radica la importancia metodológica de estas otras fuentes.

Así como los mitos “viajan” en el espacio, también lo hacen en el tiempo. Esto condujo a considerar en este análisis los relatos registrados especialmente por el cronista Francisco de Ávila [1975], lo que responde a la postura teórico-metodológica lotmaniana de que el símbolo nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura sino que siempre la atraviesa verticalmente, viniendo desde el pasado y proyectándose hacia el futuro.

El mito, en su viaje a través del tiempo, transporta consigo a sus símbolos. El símbolo es de doble naturaleza: es invariante, representa uno de los elementos más estables del *continuum* cultural, es un mensajero de otras épocas culturales, como un recordatorio de los fundamentos antiguos de la cultura; al mismo tiempo, es variante, se relaciona activamente con su contexto cultural, se transforma bajo su influencia y, a su vez, la transforma [Lotman, 1993]. Así, las crónicas dan acceso a los mitos antiguos análogos en los actuales, lo que permite comprender sus cambios o el —*continuum*— y colaborar con la interpretación y explicación del sentido de los mitos actuales.

La exposición de este artículo parte desde el desarrollo de la estructura y función del mito, configura la axiología y el simbolismo en la mitología estudiada y, finalmente, incluye un anexo con los textos de los relatos analizados.

LA ESTRUCTURA Y FUNCIÓN DEL MITO

La estructura del mito [ver anexo al final de este artículo], mediante el código entomológico, presenta una interrelación opositoria entre el funcionamiento y la ruptura de la solidaridad intergeneracional (de abuelos a nietos). El funcionamiento de la solidaridad como cualidad axiológica está condicionada por el despliegue de otros valores como la bondad, la ingenuidad, la inocencia, la no-anthropofagia y la mentira positiva y se encuentra correlacionado con la niñez y con la cultura. En contraste, la ruptura de la solidaridad está condicionada por el despliegue de los “desvalores”, como la maldad, el engaño, el homicidio, la antropofagia y la mentira negativa y se halla relacionada con la senectud, la anticultura y la no-cultura.¹

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

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

El mito revela a los hombres el funcionamiento de la solidaridad intergeneracional como valor axiomático que influye decisivamente en la producción y reproducción de los miembros de las familias andinas, cuya transgresión acarrea castigos míticos que implican la regresión metafórica de la cultura al estado de la naturaleza; por tanto, implica la pérdida de la condición humana de los transgresores. El mito proyecta una relación tiempo-espacio circular: naturaleza-cultura-naturaleza.

LA CONFIGURACIÓN DE LOS VALORES EN EL MITO

Los mitos 1, 2 y 3 [ver anexo] presentan una abuela y sus dos nietos, hombre y mujer. En el mito 1 (M1) y el mito 2 (M2) los niños son huérfanos y viven con la arpía. En el mito 3 (M3) la madre de los niños se ausenta y los deja al cuidado de la abuela. En cambio, en un relato perteneciente a la sierra norte del Perú (Ancash), recopilado por Arguedas e Izquierdo [1947], los niños huérfanos “quedaron [...] abandonados sin techo ni pan [...]” y la oponente (la arpía) vive en el mismo pueblo pero no es la abuela de los niños. El común denominador de este motivo es la contraposición de la niñez *versus* la senectud. En este sentido, axiológicamente, se puede interpretar que la infancia representa la fertilidad y se correlaciona con la vida, mientras que la vejez representa la esterilidad y la muerte. En consecuencia, en el contexto mitológico analizado, la niñez tiene significado positivo, como lo ilustra Ivanov [1979], mientras que el de la vejez es negativo; no obstante, en otros contextos, especialmente en sociedades gerontocráticas, los sentidos semánticos referidos pueden ser diferentes e incluso contrarios. La vieja, mediante el engaño (opuesto a la ingenuidad de los niños), envía al varón a realizar un mandado (M1) o, específicamente, por agua (M2) y aprovechando su ausencia mata a la hermanita, la cocina y se la come. El M3 presenta el mismo motivo pero invertido, la abuela aleja a la hermana, que es la mayorcita, y mata, cocina y se come al hermanito menor. Este motivo (aunque inconcluso) está presente en el relato *ancashino* acopiado por Arguedas e Izquierdo [1947]: los niños acosados por el hambre ven pasar un gorrión que lleva en el pico la flor de la papa e, interpretando este signo, piensan que siguiendo al pájaro llegarían al lugar de cultivo de los tubérculos. Pero Achiqueé (nombre de la vieja malvada), también decide ir en busca de las papas, para lo cual mata a los niños. Con engaños los atrae a su casa y mientras la niña parte leña para cocinar, intenta dar muerte al varón. La niña, al escuchar el llanto de su hermanito, regresa y ve lo que la vieja se proponía, así que la distrae, carga a su hermanito y huye de la casa.

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

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

En el mito coetáneo, el hermano mayor (varón o mujer en M1 y M2) descubre el homicidio hecho por la abuela y la cocción del hermanito menor; entonces, el mayor saca la cabeza de la olla y huye de la vieja que intenta alcanzarlo también para asesinarlo y manducarlo. En cambio, en M3, la madre descubre lo que hizo la abuela y expulsa a la vieja de su casa. Asimismo, los mellizos del mito prehispánico perseguidos por Wa-Kon huyen de éste porque pretende devorarlos. También en el relato contemporáneo de Ancash, los hermanitos perseguidos por la arpía Achiqueé emprenden la huida.

El niño de M1 y M2, en su huida, se encuentra con un cóndor (*Vultur griphus*) quien interroga: “¿Dónde vas hijo?” y el niño responde: “Mi malvada abuela dio muerte a mi hermana menor. De ella vengo escapándome. Ella viene persiguiéndome y está por darme alcance”. Y el condor: “Ya no sigas. Métete debajo de mis alas. Si te da alcance puede darte muerte”(M1). Así, el niño se oculta debajo de las alas del cóndor. Después de unos instantes, la vieja llega y pregunta al cóndor: “¿No vio pasar por aquí a un niño?”. “Hace mucho rato pasó un niño, ya no creo que le des alcance”, responde el cóndor. En este motivo, la mentira del ave es positiva. Mientras el niño estaba oculto bajo las alas, la vieja continúa con la persecución, pero al ver que no puede alcanzarlo, empieza a gritar darle alcance, empezó a gritar: “Espérame, espérame... no importa, seré pulgas o piojos” (M2).

El motivo de la huida y la presencia del ayudante (el cóndor) o ayudantes (otros animales) también está presente en otros relatos, aunque con distinta forma. Durante la persecución de los mellizos, hijos de Pachacamac, por el oponente Wa-Kon:

varias son las peripecias por las cuales pasaron los niños, antes de salvarse del terrible genio y a su ayuda acudieron diversos animales. Uno de ellos fue un ave

llamada *Huay-chau*, anunciadora de la salida del sol y *Arahuay*, patito de las lagunas de la cordillera [*somorgujo*], pero el que más contribuyó a resguardar a los mellizos fue el añaz, rapoza o zorrillo [*Canepatus inca*], que protegió y alimentó con su sangre a los *willkas*. El burlado Wa-Kon se lanzó en persecución de los niños y por su camino interrogaba a los animales que lograron engañarle, hasta que el añaz le puso una trampa en un elevado cerro y Wa-Kon rodó al abismo, produciendo un tremendo terremoto. El dios Pachacamac, apiadado de sus hijos, les envió desde el cielo una cuerda por la cual treparon, convirtiéndose el varón en el Sol y la niña en la Luna. La diosa Tierra quedó para siempre transformada en el imponente nevado de La Viuda, la cual simboliza a la Tierra abandonada cada noche el Sol [*ibid.*:184-186].

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

Cuniraya Viracocha empezó a perseguirla y se encontró con un cóndor, quien le alentó, por lo que el dios le dijo que tendría larga vida y abundante comida. Después, se encontró con el zorrino (*Canepatus inca*), quien le desalentó, por lo que fue maldecido para que no caminara de día y fuera odiado y apeestado. El puma (*Felis concolor*) le alentó y por eso dijo que sería amado y que comería las llamas (camélidos andinos: *Llama glama*) de los hombres culpables y que sería honrado en las fiestas. El zorro (*Dusieyón cultacus*) le desalentó y lo maldijo para que fuera odiado y matado por los hombres. El halcón (*Falco peregrinus*) le alentó y por eso sería feliz y comería picaflores y otras aves y, si le mataran los hombres, le ofrendarían con una llama. El lorito (*Amazona festiva*) le desalentó y por eso fue maldecido para que anduviera siempre gritando, padeciendo y fuera odiado por los hombres [Ávila, 1975; Taylor, 1987]. A cualquier animal que le daba buenas noticias y le alentaba, Curinaya Viracocha le confería dones y seguía caminando, si alguien le desalentaba con malas noticias, lo maldecía y continuaba su camino. Según el relato ancashino registrado por Arguedas e Izquierdo [1947], en la huida de los niños surgen tres adyuvantes: el

gallinazo o buitre sudamericano (*Goragyps otratus*), que esconde a los hermanitos debajo de sus alas, por lo que le fue otorgado el don de la buena vista y la abundante comida; el puma, que los defiende de la bruja, así que adquiere el don de la valentía y el añaz, que se negó a ayudarles, así que fue maldecido para que tuviera un olor repugnante y que fuera presa fácil de los cazadores. Los niños llegan a una pampa y con la ayuda de San Jerónimo suben al cielo mediante una cuerda. Los niños perseguidos por Wa-Kon parecen ser los mismos del relato de Achiqueé. En ambos relatos los niños suben al cielo, pero el dios Pachacamac ha sido reemplazado por la figura de San Jerónimo. En cambio, la función de los ayudantes se presenta invertida. En el relato de Wa-Kon, los niños son auxiliados por el añaz (con cualidad nocturna); a partir de este hecho, se deduce que el zorro y el loro, junto con el añaz, también son adyuvantes lunares, relacionados con el culto a Pachacamac, mientras que el cóndor, el puma y el halcón son sus opuestos solares asociados con Viracocha, como aparece en la mitología de Huarochirí.

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

Cuando la abuela pregunta al cóndor si vio pasar a un niño, éste, quien lo tiene oculto entre sus inmensas alas, miente al decirle que pasó por allí pero que ya sería difícil alcanzarlo. En este propósito específico de proteger al indefenso niño, la mentira del cóndor, como transformación alterada la realidad, se torna en positiva e inclusive —como sostiene Lotman [1999]— embellece la fantasía del relato. En consecuencia, la mentira no es siempre homogénea ni negativa.

La vieja continúa la persecución gritando al niño que la espere y que no importa que ella sea pulgas o piojos. La abuela llega a la cueva de un zorro y al dormir se transforma en piojos y pulgas; cuando el zorro regresa a dormir, los parásitos lo cubren “hasta dar muerte al pobre zorrillo” (M1). La característica caníbal de las pulgas y piojos también está descrita en M4 y se personifica en dos jóvenes mujeres, una con sombrero color vicuña y la otra con sombrero blanco y quienes se alimentan de los hombres que las enamoran. Icónicamente, el color vicuña (marrón) evoca a la pulga y el color blanco, al piojo. Contrariamente a la transformación simbólica de la arpía en parásitos, el M4 presenta la humanización de éstos.

En consecuencia, la insolidaridad es una cualidad anticultural que caracteriza al oponente porque pone en peligro la existencia de los miembros más débiles de una familia (los huerfanitos) y porque la transgresión del funcionamiento de la solidaridad

intergeneracional que rige las relaciones entre los hombres conduce a la transformación de la abuela en piojos y pulgas, es decir, al retorno metafórico de la humanidad a la animalidad, de la cultura a la naturaleza, de la cultura a la no-cultura.

La vieja expulsada de M3 se marcha con un tamborcillo, el cual empieza a tocar al llegar en medio de dos montañas. Entonces, los cerros responden: "*Tinko, tinko, tinko*" ("encuentro, encuentro, encuentro"). Los cerros de ambos lados se juntan y aplastan a la vieja transgresora. Más tarde, el zorzal y el zorro escarban el lugar donde la vieja está sepultada y sólo encuentran inmensas cantidades de pulgas. La vieja se transforma en pulgas: de humana en animal, de cultura en naturaleza.

En los relatos míticos prehispánicos, el tamborcillo aparece como símbolo de vida. Los cronistas Cristóbal de Molina [1989] y B. Cobo [Valcárcel, 1984] escriben que, por causa del diluvio, pereció toda la gente y todas las cosas criadas, excepto un hombre y una mujer que estaban en una caja de tambor. En el caso del M3, el tamborcillo aparece como símbolo invertido porque representa la muerte de la vieja malvada, quien, cuando lo toca, provoca la conjunción de los cerros, que la aplastan y provocan su muerte. La presencia de los cerros, ejecutores del castigo a la maldad de la vieja, se relaciona también con los mitos en los cuales los cerros y las lagunas castigan a los transgresores de la solidaridad intrageneracional, provocando así la transformación de los hombres egoístas y falsos en venados, mediante el retorno metafórico del orden cultural al natural.

En la manducación que la vieja realiza mediante el consumo de la carne cocida, tierna y blanda del nieto o de la nieta hay una aparente paradoja, porque lo crudo pertenece a la categoría natural, mientras que lo cocido se incluye en la categoría cultural [Lévi-Strauss, 1986]. Sin embargo, la antropofagia de la vieja significa que a ésta le es indiferente tanto lo comestible como lo no comestible (como la carne humana aunque esté cocida) y esto la ubica en el ámbito de la maldad y convierte al niño o a la niña en alimento en vez de consumidor [Lévi-Strauss, 1987]. De ahí que el castigo mítico haga perder la condición humana de la vieja, transformándola en pulgas o piojos, que también, metafóricamente, son caníbales porque se alimentan de los hombres (específicamente, de la sangre humana). Por tanto, estamos ante una regresión metafórica del orden cultural al orden natural, metáfora que regula el funcionamiento de los valores axiomáticos y las reglas sociales entre los hombres.

En múltiples y diversas culturas, comer es metáfora del acto sexual. En los relatos estudiados, existe la manducación explícita del niño o la niña por la vieja. Por otra parte, la vieja y el hermano vivo disputan al hermano devorado, ya que el primero logra recuperar la cabeza del otro y huye con ella. En otros relatos, la cabeza decapitada es restituida íntegramente mediante algo maravilloso, recuperando así la posibilidad de conjunción de los hermanos. En la interpretación de Blanco y Bueno "siempre es el niño, y no la niña, el elegido para ser devorado (sexualmente incorporado) por la vieja" [1989:209]. Sin embargo, como propone Hérítier [1994], el

incesto del primer tipo está caracterizado por la relación sexual directa entre consanguíneos de modo heterosexual u homosexual, entonces, sí existe sentido también en la manducación de la nieta por la vieja.

El análisis ejecutado en estos relatos míticos permite proyectar la configuración de los valores [ver cuadro 1], cuyos portadores son las cualidades y las actitudes de la abuela, de los niños y del animal ayudante (el cóndor).

CUADRO 1: VALORES/DESVALORES EN EL MITO DEL ORIGEN DE LAS PULGAS Y LOS PIOJOS

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

EL SIMBOLISMO EN LOS RELATOS MÍTICOS

Simbólicamente, la niñez y la senectud representan la fertilidad y la vida, la esterilidad y la muerte respectivamente; asimismo, el tamborcillo representa la vida y la muerte. A continuación se desarrollará el simbolismo de los animales adyuvantes u oponentes —en el episodio de la fuga de los niños y de la persecución de la vieja— y sus afines —en la persecución entre diferentes deidades: Curinaya Viracocha a Cavillaca y su hija y Wa-Kon a los mellizos, hijos de Pachacamac y Pachamama—.

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

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

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

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

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

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

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

El zorro también está asociado con el culto a Pachacamac, enemigo de Wa-Kon. Al igual que el cóndor, el zorro es conocedor de muchos saberes y misterios [Ávila, 1975], como cuando intercambian información entre el zorro de arriba y el zorro de abajo. Por

su astucia e inteligencia, es al mismo tiempo admirado y odiado por los campesinos. Puede cazar tanto en el día como en la noche. Según el cronista Calancha, en el templo de Pachacamac se halló una zorra de oro venerada como un importante ídolo y para quien estos animales eran sacrificados. También el cronista Cristóbal de Albornoz cuenta que había en el mismo pueblo un adoratorio dedicado a una zorra muerta. El zorro, unido con la idea de la noche y de la Luna, era lo contrario del culto heliaco [Rostworowski, 1977]. El zorro tiene a veces la función de simbolizar lo masculino, la punta de su cola y sus dientes son amuletos usados por los varones para atraer a las mujeres. No obstante, cuando la referencia es de "zorra", tiene la función de simbolizar lo femenino; por ejemplo, al sexo de la mujer se le dice "zorra", también así se le denomina a una mujer fácil o vendedora de placeres [Melgar, 2000]. Sin embargo, el zorro también simboliza la autoridad despótica; en el contexto de muchas canciones andinas, representa al hacendado que en la época de su hegemonía era dueño de las vidas de los siervos.

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

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

En suma, el análisis de los relatos míticos sobre el origen de las pulgas y los piojos muestra el papel de la metáfora de regresión del orden cultural al natural como operadora social, ya que por causa de la insolidaridad (de abuela a nietos), las transgresoras se transforman en parásitos. La solidaridad/insolidaridad como valor/desvalor dominante se encuentra interconectada sistémicamente con otros valores/desvalores jerárquicamente inferiores, estos son la bondad/maldad, la inocencia/engaño, la ingenuidad/homicidio, la no-antropofagia/antropofagia, la mentira positiva/mentira negativa y la fertilidad/esterilidad.

ANEXO

Mito 1: El mito de referencia (relato de Cristina Enciso Reginaldo registrado en la comunidad La Loma, en el distrito de Salcahuasi).

Hubo una vieja que tenía dos nietos, varoncito y mujercita. Al varoncito lo mandó por agua. Mientras él intentaba, con dificultad, recibir el agua, la vieja mató a la

mujercita. El varoncito, al no poder traer agua, regresó trayendo leña y fue castigado por su abuela, luego ésta se sentó en la entrada de la cocina, no permitiendo el ingreso del niño.

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

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

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

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

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

Mito 2: Relato de Apolonia Córdova (registrado en la comunidad San Antonio, en el distrito de Salcahuasi).

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

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

Al regresar el varoncito, preguntó por su hermanita: “¿Dónde está mi hermana?”. “No la vi, esa ociosa estará jugando en algún lugar”, respondió la abuela. Después de buscar por las afueras de la casa, el niño ingresó en la cocina y vio que su hermana estaba hirviendo en una olla: “*Turiy* [hermano], *tiw, tiw, tiw. Turiy: tiw, tiw, tiw*”, diciendo, llamó desde la olla. “Abuela, estás haciendo caldo con mi hermana”; gritando, dio un salto y sacó de la olla la cabeza de su hermana y se fue por un cerro cuesta arriba.

Cuando llegó a la cima del cerro, halló un cóndor posado en una roca y éste al ver al niño, preguntó: “¿Dónde vas hijo?”. [Y el niño respondió]: “Mi malvada abuela dio muerte a mi hermana menor. De ella vengo escapándome. Ella viene persiguiéndome y está por darme alcance”. “Ya no sigas. Métete debajo de mis alas. Si te da alcance puede darte muerte” [dijo el cóndor]. Así, el niño se ocultó debajo de las alas del cóndor.

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

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

Mito 3: Relato de Martha Mercedes Lazo (registrado en la comunidad Cedropampa, en el distrito de Salcabamba).

Una señora tenía dos hijos, pero con ellos vivía la abuela. Cuando la madre de los niños se ausentó de la casa, la vieja se quedó al cuidado de los niños; entonces, a la hermana que era la mayorcita, la envió por agua, mientras tanto, con el menorcito, que estaba gordito, hizo un caldo y se comió el cuerpo y cubrió la cabeza en la olla. Cuando llegó la madre de los niños, la vieja dijo: “En la olla hay caldo, coman”. La hija de la vieja interrogó: “¿De dónde sacaste carne para hacer un caldo?”. “Para mí no falta carne. Cuando quiero la obtengo”, respondió la abuela. Cuando la hija vio la olla, encontró la cabeza de su hijo: “Hermanita, *síw, síw*; hermanita., *síw, síw*”, decía. Entonces, la mujer se puso a llorar desconsoladamente. Luego expulsó de su casa a la vieja.

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

Mito 4: Relato de Marcelino Vivanco (registrado en la comunidad La Loma, en el distrito de Salcahuasi).

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

BIBLIOGRAFÍA**Aguilo S. I., Federico**

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

Arguedas, José María y Francisco Izquierdo Ríos

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

Ávila, Francisco de

1975 *Dioses y hombres de Huarochirí*, México, Siglo XXI editores.

Blanco, Desiderio y Raúl Bueno

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

Héritier, Françoise

1994 "Presentación", en F. Héritier, et al., *Del incesto*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 7-17.

Ivanov, V. V.

1979 "La semiótica de las oposiciones mitológicas de varios pueblos", en Lotman, Iuri y la Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, pp. 149-172.

Lévi-Strauss, Claude

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

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

Lotman, Iuri M.

1993 "El símbolo en el sistema de la cultura", en *Escritos*, Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje, núm. 9, México, BUAP, enero-diciembre, pp. 47-60.

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

Lotman, J. M. y Boris A. Uspenskij

1979 "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura", en Lotman, J. M. y Escuela Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, pp. 67-92.

Melgar, Ricardo

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

Molina, Cristóbal de

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

Rostworowski, María

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

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

Taylor, Gerald

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