

# Mitologías “populares”, elaboraciones eruditas

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192933>

Oscar Calavia Sáez

École Pratique des Hautes Études, L'Université Paris Sciences & Lettres | Paris, França  
oscar.calavia-saez@ephe.psl.eu  
<https://orcid.org/0000-0002-1714-6925>

## RESUMEN

Las mitologías “cultivadas” o “eruditas” de los pueblos amerindios han permanecido en general en el margen del análisis mitológico de tradición estructuralista. Comparando dos conjuntos de relatos históricos de origen –el uno mexicana, tomado de cronistas indígenas del siglo XVI y el otro elaborado en la actualidad por autores del Alto Rio Negro, en la Amazonia– este artículo quiere mostrar la conexión, y sobre todo la dependencia, de este tipo de relatos con aquellos otros mitos que, en una ocasión, Lévi-Strauss llamó “populares”, y en los que basaba su propuesta analítica. Se señala el valor que las observaciones de Lévi-Strauss sobre la “muerte” o la “degradación” de los mitos tiene para entender las elaboraciones narrativas de los especialistas indígenas.

## PALABRAS CLAVE

Mitología, Rio Negro, México, Lévi-Strauss, viaje de la serpiente-canoa, Chicomoztoc

## POPULAR MYTHOLOGIES, LEARNED UPGRADES

**ABSTRACT** The ‘cultivated’ or ‘learned’ mythologies of the Amerindian peoples have generally remained on the fringes of the mythological analysis proposed by the structuralist tradition. Comparing two sets of historical accounts of origin –one Mexican, taken from indigenous chroniclers of the 16th century and the other currently elaborated by authors from the Alto Rio Negro, in the Amazon – this paper wants to show the connection, and above all the dependence of this type of cultured stories on those other tales that once Lévi-Strauss called ‘popular’, and on which he based his analytical plan. Moreover, Lévi-Strauss’s observations about the ‘death’ or ‘degradation’ of myths have a great value to understand the making of learned narratives.

## KEYWORDS

Mythology, Rio Negro, Mexico, Lévi-Strauss, travel of the snake-boat, Chicomoztoc

## INTRODUCCIÓN

En las primeras páginas de la tercera parte de *Du Miel aux cendres* (Lévi-Strauss 2004; 253)<sup>1</sup>, Lévi-Strauss se refiere brevemente a un mito sobre el origen del culto de Jurupari, recogido y reelaborado por Ermanno Stradelli. Antes de ocuparse de algunos de sus detalles, advierte que no lo analizará, por pertenecer a un género de mito distinto al de las narraciones populares que han sido su objeto hasta el momento. Se trata, dice, de mitologías de las que aún pudieron recogerse ejemplos a principios del siglo ~~XX~~, en la Amazonia o entre los Guaraní (cita a Cadogan y a Nimuendaju), textos esotéricos vinculados a una tradición erudita de extrema complejidad, composición ingeniosa y tono místico, sin duda vestigios de un nivel de civilización que se perdió después. Analizar esos mitos requeriría, entre otras cosas, el concurso de la arqueología y la filología.

El contraste entre mitologías “cultas” y “populares” tiene una historia larga y elusiva en la etnología americanista. Se hace notar una y otra vez, pero no se le da nombre, y es por eso que Lévi-Strauss usa ese término, “popular”, poco habitual en la etnología indígena, que nunca ha dado mucha atención a contrastes entre “cultura de élite” y “cultura popular”. Por supuesto ante la fragmentariedad, la inestabilidad o la incoherencia de los relatos ha sido muy común entre los mitólogos postular hipótesis versiones perdidas más completas, más coherentes y en definitiva “savantes”. Pero Lévi-Strauss nunca se orientó hacia esas pretendidas versiones originales. En *Mitológicas* se habla muchas veces de versiones más fuertes o más débiles de los mitos, o de la precedencia lógica (y por tanto cronológica) de unas sobre otras, pero esas discriminaciones son de un orden muy diferente. Además, el interés de Lévi-Strauss por la transformación de los mitos excluía dar un valor singular a las versiones estabilizadas: no hay una verdadera jerarquía entre las diversas variaciones de los mitos, todas son igualmente válidas.

Pero las mitologías de élite existieron en el mundo amerindio, y no sólo en el ámbito de las “altas culturas” mesoamericanas o andinas. Ya el relato del misionero Ramón Pané -muy probablemente el primer ensayo de la etnografía americanista- dice, refiriéndose a los cacicados Taíno, “éstos creen que estas fábulas con mayor certidumbre que los otros. Pues, lo mismo que los moros, tienen su ley compendiada en canciones antiguas, por las cuales se rigen, como los moros por la escritura.” (Pané 33-34 apud López Austin, 2006: 361). El contraste culto/popular en América fue aplanado por la máquina colonizadora, pero seguramente no era esa la primera ocasión en que ocurría. López Austin supone que “con la caída de los estados del Posclásico, el mito oficial, ya sin sus funciones, debió de dejar paso franco al popular”. (López Austin, 2006: 393). Siglos antes de que el franciscano Diego de Landa ordenase la quema de los códices mayas Itz'coatl, el primer tlatoani independiente de México-Tenochtitlan, había hecho lo mismo con los códices antiguos de las distintas parcialidades de su estado, dando inicio, puede suponerse, a la elaboración de una mitología canónica que sin embargo

<sup>1</sup> | Escrito en español a partir de una conferencia (Homenaje a Lévi-Strauss en el Collège de France, 9 de diciembre de 2019) pronunciada en francés para ser publicado en Brasil, este texto hace referencia casi siempre a las ediciones brasileñas de las obras de Lévi-Strauss.

estaba lejos de presentar un aspecto unificado al tiempo de la conquista española. La estabilidad de la mitología erudita es, como se ve, singularmente inestable.

Pero la opción de Lévi-Strauss por los “mitos populares” no parece dictada por circunstancias históricas, por esa falta de datos a la que se refiere: puede ser más bien un motivo teórico lo que le lleva a ella. En otras ocasiones anteriores y posteriores, él mismo había descalificado el uso tanto de la arqueología como de la filología para el análisis estructural de los mitos. Lo que se hace necesario en ese análisis no es el pasado, sino el contexto (contra V. Propp, vd. Lévi-Strauss 2013a: 150); el detalle filológico no lleva sino a un exceso de información (contra Dell Hymes, Lévi-Strauss 1987). La mitología erudita es, definitivamente, un género aparte, muy aparte, sometido a reglas muy diferentes. De hecho, Lévi-Strauss nunca se dedicó al análisis de ese tipo de corpus, que, sin embargo, como comentó en su día Marcel Detienne (Detienne, 1992: 89 et circa), constituyen lo que siempre, hasta Lévi-Strauss, se había entendido como “mitología”.

Puede que la idea de Lévi-Strauss de una antigua mitología culta de la que quedaban “vestigios” estuviese teñida de un pesimismo etnográfico excesivo. Ejemplos ilustres de ella fueron elaborados ya en plena época colonial y más adelante, como los libros del Popol Vuh o del Chilam Balam.<sup>2</sup> En Brasil, y desde hace ya más de dos décadas, se asiste a un extraordinario florecimiento de una mitología erudita, en la misma región del Rio Negro de la que procedía el mito editado por Stradelli. Decenas de libros, de entidad muy variable, han sido publicados en las últimas décadas por autores indígenas que ponen por escrito el saber de sus antepasados.<sup>3</sup> Incluso por encima de los relatos sobre las flautas sagradas, hay otra narración que tiene en esos escritos una prioridad absoluta: la del viaje de la Serpiente-Canoa, que narra el origen y distribución de la humanidad y de la diversidad étnica.

Hay otra tradición erudita, muy distante de la del Rio Negro - con la cual nunca se le ha señalado ninguna conexión lingüística o histórica -, donde se da el mismo relieve a una migración y a la diversidad étnica que deriva de ella. Me refiero a la tradición mexica. En los siglos XVI y XVII, el saber de los antiguos *tlamatinime*, registrado en su memoria y en códices pictográficos - en su mayor parte destruidos o perdidos durante la colonización -, fue puesto por escrito, en alfabeto latino, en español o en nahuatl, en un nutrido corpus de códices y crónicas. La migración desde la lejana Aztlán, y la estancia en Chicomoztoc o Colhuacantepec de donde surgen los diferentes pueblos federados con Tenochtitlan, es anotada en casi todas ellas.

## VIAJES PRIMORDIALES

Aproximémonos un poco más a lo que dicen esas historias. En el Rio Negro, un creador se convierte en una serpiente-canoa de transformación que transporta en su interior a la humanidad potencial. Comienza, así, un largo viaje que parte de un Lago

2 | Sobre la continuidad hasta los días de hoy de esa escritura sagrada maya, cf. Vapnarsky y Chi-Canul (2021).

3 | Como introducción a esa literatura, cf. Andrello (2010).

de Leche original, que llegará a las costas del Brasil, seguirá Amazonas arriba y llegará al final a la región del Alto Rio Negro. A lo largo de ese viaje subacuático, la serpiente canoa va parando en un gran número de “casas de transformación” origen de los poblados y ciudades, donde el creador y los héroes que dirigen la serpiente-canoa van generando segmentos de humanidad mediante acciones rituales. Al llegar a las cascadas de Ipanoré, en el Alto Rio Negro, los distintos grupos indígenas de la región -y también los blancos y los misioneros- salen de los agujeros en la roca que allí se encuentran.

En el caso de la peregrinación mexicana, los antepasados de los aztecas parten de la laguna de Aztlán, bajo la dirección de Huitzilopochtli -un rey, un hechicero, un dios o incluso un fetiche parlante según las versiones- para llegar a una tierra prometida en otra laguna, la de México. Durante ese largo éxodo, numerosos lugares y episodios se suceden. En su mayor parte, enfrentan a Huitzilopochtli con los que pretenden asentarse antes de que la peregrinación haya alcanzado su objetivo final. El más constante de ellos, con todo, es la estancia en la montaña de Colhuacantepec o las Siete Cuevas de Chicomoztoc, un lugar de donde los migrantes siguen camino divididos en siete grupos cuya identidad varía mucho de una fuente a otra.

## LA CREACIÓN TUBULAR

El relato de la serpiente-canoa se encuentra, como hemos dicho, en la mayor parte de las obras rionegrinas, y me refiero a las de pueblos de lengua Tukano, aunque las mitologías de pueblos vecinos tengan mucho en común con ellas. El resumen que acabo de hacer se basa en Panlon y Kenhiri (1980) y en adelante usaré también las versiones de Maia y Maia 2004, Bayaru y Ye Ñi (2004) y Barreto *et alii* (2018). Se trata de una selección mínima entre un extenso corpus narrativo; de otras obras tomaré algunos datos accesorios.

El viaje de la serpiente-canoa suele figurar en la primera parte de esos textos, junto con otros episodios de la creación: puede ser la culminación de esta, o bien una nueva creación que sigue a fracasos anteriores. De todos modos, constituye la parte más voluminosa del corpus mítico. En Bayaru y Ye Ñi se extiende por cerca de trescientas páginas, e integra también -como ocurre también en mayor o menor medida en otras versiones- otros episodios de la mitología, incluso el más famoso, el del origen de las flautas sagradas.

Hablar de mitos de creación puede sugerir un modelo “creacionista” bíblico que tiene poco que ver con las narraciones amerindias -por mucho que estas integren ecos suyos, recibidos a través de los misioneros. El verbo predominante en los relatos del Rio Negro no es “crear” sino “transformar”. No se encuentra ese empeño del Génesis en imaginar una Nada inicial: aunque el mundo no exista aún, los creadores rionegrinos disponen ya de muchos elementos, sobre todo instrumentos rituales idénticos a los de hoy mismo. El mundo que los creadores intentan generar es, en lo esencial, la actual humanidad.

La tarea no es fácil, y debe ser reiniciada una y otra vez por causa de la desidia de los demiurgos, o por algún accidente en el proceso, o porque los seres creados se revelan deficientes, o, en fin, porque la humanidad stricto sensu solo es posible mediante lentos ajustes en una humanidad potencial. Gentil (2005: 41) sintetiza esa tarea ardua: los Tukano ya fueron creados cuatro veces, cambiaron de nombre cinco, una vez de lengua, veinte de residencia; y la tierra fue castigada tres veces y después recreada; una por el fuego, otra por el agua, otra por el cambio de lenguas.

Los seres humanos son creados de diversos modos, sucesivos o simultáneos. Los creadores recurren a una combinación de elementos litúrgicos y fisiológicos donde los primeros están dados, y los segundos deben ser improvisados por ellos. La primera vagina, por ejemplo, tiene que ser abierta usando como bisturí un pendiente y como patrón la horquilla de sostener los cigarros ceremoniales, que los creadores siempre han tenido a mano (Panlon y Kenhiri, 1980: 116; Bayaru y Ye Ñi, 2004: 30). Nunca se acude, así, a los modos de engendrar (aún) hoy habituales: una diferencia interesante con otro famoso relato de la creación, el griego, donde Hesiodo nos cuenta que Urano y Gea, cielo y tierra, dan lugar a los seres gracias a una larga proeza sexual. Las narraciones del Río Negro dan prueba de un enorme ingenio en su evitación del coito. En algunos casos, los seres surgen del vómito de los creadores (Maia y Maia, 2004: 41) que es “como un parto” (Panlon y Kenhiri, 1980: 58). En otro, las aguas del lago original son transformadas en leche, y el propio lago en un seno materno: los demiurgos, entonces, producen burbujas llenando de leche unos cuencos, y esas burbujas vienen a ser los seres humanos (Bayaru y Ye Ñi, 2004: 71-72). O bien los humanos son transformaciones de las “riquezas”, o sea de las joyas o adornos que alguno de los seres primordiales posee, o vomita sobre un pari. En el interior de estas joyas están los humanos como están los niños en el vientre de su madre (Panlon y Kenhiri, 1980: 62), o “como el pollito en el huevo” (Idem: 73). Aproximándose un poco más a lo que será la actividad genésica humana, un creador, después de haber producido la primera vagina, extrae su propio fémur (un “tubo de transformación”) y lo inserta en el cuerpo de la mujer para hacer llegar a su vientre el humo de tabaco y el ipadu, las dos sustancias chamánicas primordiales. Así fecundada, la mujer da a luz una infinidad de seres en una secuencia frenética de partos (Bayaru y Ye Ñi, 2004: 30).

Vale la pena notar que Panlon y Kenhiri (1980: 195 - Fig. 3) representan a la “abuela del mundo” creando al Creador en el humo de ese cigarro atravesado en la horquilla proto-vaginal. La mitología del Río Negro puede ejercer una atracción abismal sobre los descendientes de Freud por muchos motivos, entre ellos esa sobre-manifestación de lo que en otros mundos parecería sobre-interpretación: sí, puede ser que en lejos del Río Negro el cigarro sea, a veces, sólo un cigarro.

La mitología del Río Negro parece girar obsesivamente en torno de una dialéctica de tubos y orificios, que incluye los órganos genitales masculinos y femeninos, el propio cuerpo humano en su totalidad, así como las artes de pesca, y sobre todo los

instrumentos musicales y las palmeras a partir de las cuales se fabrican. El cuerpo de Guelamun, o de Miria Porã, o de los otros avatares de Yurupari, creador y legislador de las flautas sagradas, es en sí un instrumento musical, un tubo - a la vez intestinal, fálico y uterino, capaz de transportar o encerrar a las criaturas. El tema ha sido abordado muchas veces, pero quizás no lo haya sido nunca tan directamente como en la conferencia Eugene Fleischman ofrecida en noviembre de 2019 por el profesor Hugh-Jones. En esa ocasión, Hugh Jones recorre la línea que va de las ideas de Galeno al acierto de cuentas de Lévi-Strauss con el legado psicoanalítico en La alfarera celosa. ¿La Serpiente-Canoa no sería un elemento más en esa galería tubular?

El relato de la creación huye una y otra vez de una conclusión inmediata: siempre queda algo por hacer, y la serpiente-canoa es el instrumento final de su elaboración. Los humanos que la serpiente porta son aún wai-mahsã, gente-pezuca, que sólo adquirirá una definición propiamente humana con el surgimiento a través de los agujeros de Ipanoré después de numerosas y largas transformaciones.<sup>4</sup> En Maia y Maia (2004: 44) la Serpiente viaja con los ocho antepasados en su interior, incluido el del blanco; viaja sin detenerse hasta Ipanoré, donde todos surgen, pero aún inmaduros, como niños muy pequeños. Pekasi, el antepasado de los blancos, es el único que se atreve a bañarse en un agua bullente que el creador hace surgir, y por eso crece rápidamente. Pekasi vuelve en dirección a oriente (Idem: 47-48) de nuevo en el interior de la Serpiente, que va dejando a los blancos en varios puntos del camino, hasta llegar a Rusia, Después retorna y esta vez sí se detiene en cada punto del trayecto.

No siempre está claro si las sucesivas paradas de la Serpiente-Canoa originan poblaciones; a veces se explica (Panlon y Kenhiri, 1980: 65) que significan solo estadios de transformación. Después de ellos, los incipientes humanos retoman su periplo; aunque no faltan ocasiones (Bayaru y Ye Ñi, 2004: 78, 238) en que manifiestan ruidosamente su cansancio del largo viaje y quieren establecerse contra la voluntad de los demiurgos. En esa versión recién citada, la más larga como se ha dicho, el viaje de la serpiente canoa se reitera hasta cuatro veces, repitiéndose en cada una de ellas las mismas paradas, las mismas ceremonias y preces, con una progresión de resultados. En la primera tanda, se repite en cada etapa que “muchacha apareció” en la casa; en la segunda, que los transformados “iban quedando cada vez más humanos”; en la tercera, que “se iba deshaciendo cada vez más su ropa de invisibilidad”; en la cuarta -después de haber atravesado el océano para dejar a los blancos al otro lado- vuelven a subir río arriba y en cada casa crean nuevos elementos rituales. El ciclo de idas y venidas de la Serpiente-canoa (que en el tercer viaje ya se llama “canao de deshacer la ropa de invisibilidad”) no tiene un final nítido, más bien se disgrega en una serie de otras narraciones.

Las serpientes mitológicas abundan en toda América y en particular en la Amazonia y su forma, obviamente, las habilita para la función-tubo. Pero lo que caracteriza a la del Río Negro es la alternancia entre la forma-serpiente y la forma-canoa<sup>5</sup>. En una breve versión Pira-Tapuya de 1949, se trata de una simple canoa, y toda la acción se

4 | La serpiente-canoa es, de hecho una “serpiente con el cuerpo lleno de peces” lo que inevitablemente hace pensar en el famoso artículo de Lévi-Strauss (1958a). En las cerámicas chimú que en él se analizan hay de hecho canoas, y monstruos con el cuerpo lleno de peces que aparentemente devoran hombres, en lugar de producirlos.

5 | Un mito de origen muy diferente, Wanano (Alves da Silva 67) donde los pre-humanos no son peces sino murciélagos, ofrece un par análogo: un tronco hueco y un “cocho” -o sea un recipiente en forma de canoa- de bebida fermentada. Lejos del río Negro, pero en un medio arawak, los Wauja del Xingú hablan también de una canoa serpiente (Barcelos Neto, 2002: 156-158)

concentra en su tripulante, el creador, que por lo demás realiza un trayecto y una hazaña equivalente al de las que aquí tratamos (Alves da Silva, 1994: 70)<sup>6</sup>; en otras se habla de una serpiente-animal (Ídem: 69 – Fig. 1) identificada con la Cobra Grande, una figura principal en las tradiciones de los ribereños amazónicos -donde, por cierto, no deja de aparecer a veces en forma de barco. En otras se trata de una serpiente “semejante a una canoa” (Alves da Silva, 1994: 67). En Maia y Maia (2004: 43) ella se traga a los wai-mahsã, la gente-peze que se transformará en su interior en humanidad propiamente dicha, y a la que ha alimentado con sus “mamas innumerables”; se trata de una Serpiente de Surgimiento en el primer viaje, pero se volverá Canoa de los antepasados en el segundo (Ídem: 44-47). En lugar de desplazarse por sí, como una anaconda, los demiurgos la pilotan como una canoa, o la conduce el antepasado de los Hupda (Ídem: 43).

La fórmula de ese híbrido, y el carácter del relato en su conjunto, puede depender, tanto como de la tradición, del tipo de interlocución en que tiene lugar el registro. Las versiones que da Alves da Silva son en general contadas a misioneros de los que se podía esperar, en el mejor de los casos, una moderada curiosidad por mitos “populares”: si estaban allí era para combatir el paganismo y la ignorancia, no para recoger los vestigios de una civilización compleja<sup>7</sup>; suelen optar por la canoa o por la serpiente, sin arriesgarse en la combinación de ambas. En un contexto de diálogo entre el saber indígena y el académico como el de Barreto *et alii* (2018), la serpiente deja definitivamente de ser serpiente: “así, después de la construcción de una embarcación especial, Yepaoãku, con la fuerza de bahse, vistió a la embarcación con la ropa y las cualidades de una gran serpiente-cobra, dándole la condición de navegar en el lecho del río” (Barreto *et alii*, 2018: 46-47). Un diseño futurista inspirado en las potencialidades de la forma-serpiente toma el lugar del animal primigenio, y los actos de los creadores primordiales se reformulan en términos de una ingeniería chamánica.

De todos modos, lo que esa ultra-técnica garantiza es precisamente el carácter tubular que la canoa -una canoa no es un tubo- pone en duda: la migración siempre se produce por un conducto oculto. Sea en serpiente o en canoa, se viaja siempre por debajo del agua, e incluso los que la abandonan para seguir a pie hacen esto por el interior de la tierra (Panlon y Kenhiri, 1980: 75); el propio río puede ser un “río sumergido” (Maia y Maia, 2004: 43). Los distintos grupos humanos no desembarcan, como las parejas de animales del Arca de Noé: surgen en “casas de transformación” subacuáticas, a veces llamadas “agujeros de transformación”<sup>8</sup>. donde un proceso ritual secreto las convierte en los grupos étnicos actuales. En Bayaru y Ye Ñi (1980: 227) deben adoptar forma de líquido para poder pasar por el tubo (que es al mismo tiempo *yegu* o bastón ceremonial, pene y “hueso de multiplicación”) que les da acceso a la superficie ya como humanos. Un dibujo de Feliciano Lana (Barreto *et alii*, 2018: 48 y portada) representa una serpiente-canoa con escotillas que podría parecer también una serpiente-flauta.

6 | Hay más versiones donde la creación de los pueblos se realiza sin serpiente ni canoa, por ejemplo Alves da Silva (1994: 244, 249). En la primera, con todo, se hace notar que los trayectos de la creadora son hechos bajo tierra.

7 | Al final de la compilación, sin embargo, se incluye una versión más breve de Panlon y Kenhiri (1980), debida a esos mismos autores y recogida por el Pe. Bekhsta, un misionero cuyo interés etnográfico se destacó claramente sobre e de sus compañeros de orden.

8 | En una versión que no localizo en este momento, surgen a través de agujeros en el casco de la serpiente.

En resumen, ese híbrido de serpiente-canoa parece ser la mejor forma de narrar un orden social en el que se funden una distribución geográfica cargada de valores -la jerarquía está relacionada con el orden de salida, y este con la radicación en diversos puntos del río - y un proceso de maduración realizado siempre en un ambiente oculto, cerrado y linear, cuyo modelo obvio es la propia digestión.<sup>9</sup>

9 | Con la significativa aunque lejana excepción del relato Piratapuya hecho a Giaccone en 1949 (Alves da Silva, 1994: 70)

## LAGUNAS Y CAVERNAS

La narración mexicana no parece, en el apretado resumen antes ofrecido, tener gran relación con toda esta densidad simbólica. Pero una visión muy diferente se abre si la contemplamos en otra escala. Sigo aquí, en términos generales, la revisión que Navarrete hace de las fuentes: hasta veintitrés de ellas (Navarrete, 2011: 99-100) hacen referencia a la partida - o el paso - por las cuevas de Chicomoztoc. Hay que subrayar que entre ellas hay algunas muy ajenas al mundo mexicana, incluso el Popol Vuh, que recoge una tradición maya cakchiquel.

El relato de la migración ha sido durante mucho tiempo tratado como una historia factual más o menos entreverada de hechos fabulosos. En ese sentido, los historiadores modernos han dado continuidad al historicismo y el evhemerismo del proyecto misionero que dió lugar a la mayor parte de esas fuentes. Chicomoztoc o Colhuacantepec (unas veces diferenciados, otras amalgamados, o amalgamados también con el propio Aztlán) son así lugares concretos, topónimos que cabe localizar. Las propias cuevas pueden ser entendidas como meros índices de la primitividad de los antepasados, incapaces aún de construir viviendas -un tópico muy común en las fuentes.

Más recientemente, las lecturas del relato de la peregrinación se han abierto a la interpretación simbólica, una posibilidad que tampoco pasaba desapercibida en el siglo XVI. En un relato de Durán (2002: 268-278) el emperador Moctezuma I decide enviar una embajada a esa tierra ancestral, abandonada siglos antes, para llevar ricos regalos a Coatlicue, madre del dios/héroe fundador Huitzilopochtli, que “quizás esté viva aún”. Pero no puede ser una expedición común: la forman “encantadores y hechiceros” que llegan a Aztlán gracias a las ceremonias que realizan en una montaña próxima, en las que se transforman en fieras y pájaros. Allí encuentran a Coatlicue aún de luto por la partida de su hijo al que sigue esperando; les hablan de los siete hombres que salieron de allí dirigiendo a su pueblo, pero los embajadores no conocen y sus nombres; los habitantes de Aztlán se asombran de que ya hayan muerto. Aztlán no está sometido al tiempo ni a sus desgastes: en Aztlan es posible rejuvenecer o envejecer a voluntad, subiendo y bajando el cerro. Todo el relato de la embajada es testimonio de una reflexión - investigación, incluso - mexicana sobre la propia tradición; una vuelta chamánica a Chicomoztoc que habría que considerar al lado de los relatos de esa tradición.



¿Qué dice lo que ha quedado de esa tradición? Veamos algunas de las fuentes mexicanas más conocidas.

La Crónica Mexicana de Tezozómoc narra la peregrinación en sus primeros cinco capítulos (Durán, 2002: 53-63) aunque en el manuscrito conservado falta todo el capítulo IV, así como el final y el inicio de los capítulos contiguos. Los aztecas han llegado a Chicomoztoc/Aztlán desde un lugar anterior que no se especifica aún. Allí ya tenían un gran templo, del que se dan las medidas, dedicado a Huitzilopochtli: Aztlán es muy semejante a Tenochtitlan, pero el dios principal, Huitzilopochtli, al que todos los otros están subordinados (el autor llama “demonios” a uno y otros) les persuade a salir de allí por la estrechez en que vivían. En la página 55 hace la lista de los siete “barrios” que componían el pueblo en marcha. La Historia de Durán da inicio a la peregrinación en su capítulo I extendiéndose hasta el cuarto (Durán, 2002: 53-81) y se refiere repetidamente a las cuevas como origen absoluto<sup>10</sup> de los pueblos. Chimalpahin trata de la peregrinación y de Chicomoztoc en las relaciones tercera y cuarta (Chimalpahin 1998: 178-215; 306-323.) y a diferencia de los anteriores distingue entre el Aztlán inicial y Chicomoztoc, la cueva de siete hendiduras: la sitúa en una isla a donde iban en canoas a celebrar sus rituales (Ídem: 178-9). En otros pasajes también cita Chicomoztoc como un punto de la ruta, no como un inicio.

Sea como sea, los peregrinos salen de Chicomoztoc divididos en siete grupos, que son designados como calpules, (“barrios”), pueblos (altepetl), naciones, géneros de gentes, parcialidades... esa variación se mueve en un terreno indeciso, entre, digamos, una concepción unitaria y otra confederal. No se dan muchos detalles sobre lo que ocurre en las siete cuevas. Como se ha visto, se trata de un lugar de intensa actividad ritual -como las “casas de transformación” del relato tukano- pero en eso no hay diferencia con los otros lugares citados por el relato: siempre se erigen altares, se hacen sacrificios y penitencias, etc. Chimalpahin (cuarta relación – Chimalpahin, 1998: 315) dice que tras una larga permanencia (en Aztlán) durante la que todos hablaban una misma lengua (“todavía no les mudaba el lenguaje”) los antiguos se volvieron otomíes, cuextecas, diferentes sin que se pueda saber la causa<sup>11</sup>. He optado por hablar de “peregrinos”, un término que no se usa en los textos, porque el sujeto de los relatos varía, o cambia de nombre durante el viaje, a veces por un designio explícito del dios (por ejemplo, en Chimalpahin, 1998: 187). Las siete naciones, cuyas diferencias se enumeran a veces (cada una corresponde a una cueva, o tiene un dios propio, o habla una lengua) no parten de Chicomoztoc a la vez sino con grandes intervalos que a veces se cuantifican, y a este orden de salida corresponde una jerarquía: la primacía corresponde a los mexicas, los últimos en salir, que llegados a su destino final se enseñorean de los otros. Pero la lista séptuple varía considerablemente. Ni siquiera es siempre séptuple. Mendieta, en el capítulo 33 del libro segundo de su Historia Eclesiástica Indiana, habla de:

10 | Aunque cite versiones alternativas, que hablan de los mexicas como como surgidos de fuentes o hechos por los dioses (Durán, 2002: 54)

11 | Un relato de un anciano mexicano (Durán, 2002: 58) al que volveremos a referirnos más tarde muestra el interés de los indígenas por el relato de la Torre de Babel.

un viejo anciano Iztacmixcohuatl, que residía en aquellas siete cuevas llamadas Chicomoztoc, de cuya mujer llamada Ilancuey, dicen que hubo seis hijos. Al primero llamaron Xelhua, al segundo Tenuch, al tercero Ulmecatl, al cuarto Xicalancatl, al quinto Mixtecatl, al sexto Otomitl  
(Mendieta, [s/d]: [s/p]).

Cada uno de esos hijos da lugar a una etnia, y la lista no tiene casi conexión con la que ofrecen otros autores. Pero la discordancia se da también dentro de una misma obra. Hay que tener en cuenta que los textos que tratamos fueron compuestos por agregación de relatos escritos u orales (a menudo códigos pictográficos) que el autor hilvana, sin necesariamente sintetizarlos. Por ello, el relato se reitera y se reinicia constantemente, sometido a las líneas de la escritura, pero muy lejos aún de constituir una narrativa lineal: especialmente en Chimalpahin, nos encontramos una y otra vez de vuelta al principio.

Lo que espera a los peregrinos en su periplo es una sucesión de “trabajos” (en el sentido del castellano de la época: labores, pero sobre todo aflicciones) cuyo conjunto puede apreciarse mejor en el relato más enjuto de Tezozómoc: hacen camino y van recalando en diversos puntos, donde se establecen durante cuarenta años. Cultivan la tierra y, sobre todo, ponen en pie todo un conjunto ritual, incluyendo la construcción de templo y lugar de sacrificio. Al cabo de ese tiempo, Huitzilopochtli, cuyo estatuto varía según las fuentes desde un héroe/rey a un dios o un demonio al que los mexicas no ven<sup>12</sup>, da la orden de seguir camino. Sus promesas de dominio y riqueza son insistentes, y funcionan como motor de la peregrinación, que es a su modo resultado de una conversión o un pacto. Chimalpahin insiste (tercera relación, p.179) que fue entonces cuando comenzaron “el gran desatino” de adorar a Huitzilopochtli.<sup>13</sup> El Códice Boturini (*apud* Navarrete, 2011: 123) lo retrata, con su máscara de colibrí hablando desde el interior de la montaña originaria: su nombre significa colibrí de la izquierda, o del sur.

Pero el colibrí zurdo no tiene un humor fácil: su ira se desencadena cada vez que los peregrinos desobedecen o malinterpretan su voluntad, queriendo dar por concluida la peregrinación. Como ya se ha dicho, comienzan su camino en un lago y acabarán en otro, y siempre parecen dispuestos a caer en la tentación lacustre. Así, como cuentan Durán y Tezoemoc, Huitzilopochtli decide gastar una pesada broma a los que se bañan en el lago de Patzcuaro: hace que les roben las ropas que han dejado a la orilla. Desnudos y avergonzados, no pueden seguir a sus compañeros. Se quedan allí y serán el origen de los tarascos de Michoacán, sobre cuya moral sexual los mexicas tenían una pésima opinión, precisamente por no usar el maxtlatl o braguero. En otro lugar, que Durán identifica como Tula, es el propio Huitzilopochtli el que ordena desviar un río, transformando en lago toda la comarca; allí se establecen los peregrinos en lo que parece ser absoluta obediencia a las indicaciones del dios. Pero o han entendido mal o el colérico dios cambia de opinión: ejecuta una terrible matanza entre ellos, abriendo

12 | Se especifica a veces que es un fetiche guardado en un arca llevada por cuatro “ayos”: se comunica con sus seguidores por diversos medios que incluyen sueños y alguna que otra aparición terrorífica.

13 | Hay que tener en cuenta que tanto él como Durán especulan sobre el origen judaico de los mexicanos; antes de ese gran desatino los mexicanos eran, por tanto, seguidores del verdadero dios, al menos en su versión vetero-testamentaria. Hay una elaboración muy detallada de esa idea.

sus pechos y devorando sus corazones. Las víctimas de esa furia son los allegados a Coyolxauh, la tía de Huitzilopochtli, lo que equivale a introducir en el relato de la peregrinación uno de los episodios de la creación mítica, el del nacimiento del propio Huitzilopochtli.<sup>14</sup>

No todo son enemistades. Chimalpahin, en su tercera relación, narra la llegada de los peregrinos a Teocolhuacán, donde se encuentran con un conjunto equivalente de ocho pueblos chichimecas que se unen voluntariamente a la comitiva (183). Poco más adelante, en una parada a la sombra de un gran árbol, este se rompe, y los mexicas comunican a los chichimecas que no podrán seguir juntos; la ruptura se consuma para gran decepción de estos, pero sin violencia (185-187). En la Historia Tolteca-Chichimeca, en la que se transcribió un relato procedente de Cuauhtinchan (*apud* Navarrete, 2011: 148) esa relación de alianza aparece de un modo muy diferente: los dirigentes toltecas, a instancias de su dios (Tezcatlipoca, en este caso) van a buscar la alianza militar de las siete tribus de los chichimecas a un lugar llamado Chicomóztoc-Coliuhquitépec, un cerro hueco con siete cuevas (Ibidem – Fig. 2) donde los chichimecas viven en forma de abejas salvajes del tipo xicotli y pepeyoli. Los jefes toltecas los hacen salir de allí en forma humana después de un largo y complejo ritual de penitencia y propiciación. La alianza en este caso perdura, con el predominio reconocido de los toltecas debido a su papel en la transformación.

Antes de la matanza que hemos referido, Huitzilopochtli ya ha creado otra escisión en el pueblo que conduce, abandonando en el camino, mientras ella duerme, a su propia hermana Malinalxoch, que es una terrible hechicera. Ella, con su gente, se instalará en el futuro lugar de Malinalco.

Sabemos el final: desde el primer momento de su relato, Tezozómoc ha anunciado que el asentamiento definitivo será señalado por el nopal y el águila que, posada sobre él, devora la serpiente. Es, aún hoy, el emblema de la república mexicana. Pero por lo demás, no hay marcas narrativas que indiquen el final de la narración: el relato continúa, sin solución de continuidad, con la descripción del poder creciente de los soberanos aztecas, que van suplantando a Huitzilopochtli en el uso de la palabra de mando. Durán da un giro más espectacular a esa etapa final: Malinalxoch, la hermana abandonada, da a luz un hijo, Copil, a quien instiga contra Huitzilopochtli. Copil sale en su persecución y levanta una coalición contra él: pero es derrotado e inmolado a sus órdenes. Su corazón es arrojado a la laguna y de él nace el tunal, símbolo de la capital Tenochtitlan. El nombre de los tenochcas, triunfadores de la peregrinación, significa “dueños del tunal/nopal”. Duverger (1983; 306-314) mantiene que el interés del nopal en esa simbología -que acabó dando lugar al emblema de la actual bandera mexicana- se centra en su fruto, de forma y color análogos al de un corazón humano. Es ese fruto, y no una serpiente, lo que devora el águila en la iconografía más temprana. Ese autor insiste a lo largo de su análisis en la equivalencia de los puntos de partida y arribo de la peregrinación: Aztlán y Tenochtitlan son análogas, el trayecto se revela circular, un

14 | Como cuenta, entre otros, Sahagún, Huitzilopochtli nace armado de la virgen Coatlicue, y para defenderla aniquila a Coyolxauhqui, la Luna, y a sus cuatrocientos hermanos.

viaje en torno de la propia laguna mexicana. El relato de la peregrinación, más que un testimonio de una migración, es la descripción del ascenso de un grupo despreciado y marginal a la hegemonía política, un alegato ideológico que instituye a los mexicas como gestores del sacrificio universal.

Lo que vemos también en los relatos, añadido, es la transformación de Huitzilopochtli de un guerrero/brujo caníbal que abre por sí mismo los pechos de sus enemigos para devorar los corazones en un rey-dios mandatario-destinatario de las inmolaciones operadas por otros.<sup>15</sup>

Ya hemos hablado del carácter compuesto e intrincado de los relatos, que se hace más visible, obviamente, en los textos más largos. Al armar el conjunto, los autores, sean indígenas o españoles, tropiezan en el eco bíblico de la peregrinación. El dominico Durán llega a decir que sería mejor sustituir el relato por una transcripción del Éxodo y el Levítico, ya que en su opinión lo que cuentan es la misma historia: los mexicas son descendientes de las tribus perdidas de Israel. Los autores indígenas comparten esa idea, y Chimalpahin la detalla más que ninguno. Es difícil saber hasta qué punto el relato mosaico influye en esa descripción de un dios celoso transportado en un arca y de un pueblo a la vez fiel y díscolo: en cualquier caso, es patente que el relato se compone de episodios tomados de una cosmología muy poco bíblica. Se percibe también un marcado interés en la cronología, especialmente en el caso de Chimalpahin, que va anotando escrupulosamente la datación de los hechos tanto por el cómputo azteca como por el cristiano: escritor indígena con una vasta cultura hispánica, pone en relación la historia mexicana no sólo con la historia sagrada bíblica, sino con la historiografía de la antigüedad clásica y con la historia española.

En todo este conjunto, Chicomoztoc con sus siete cuevas no parece mucho más que un topónimo reiterado. Pero una imagen bastante diferente se revela cuando vamos del hilo del relato hacia sus márgenes. Para empezar, la iconografía. Con frecuencia, las pinturas que acompañan los relatos de la migración representan Chicomoztoc no desde fuera, como un monte horadado por cuevas, sino mediante un corte que permite ver su interior: una cavidad dividida en células donde se albergan los diversos pueblos, como la de la figura 2. En el libro de Durán (lámina 3), los pueblos salen de Chicomoztoc por la boca de un monstruo, en una representación muy semejante a la que ofrecen Panlon y Kenhiri (1980: 212 – Fig. 20).

Si se dejan los relatos históricos y se examinan los mitos de creación, se encuentra constantemente la imagen de un ser telúrico primordial lleno de bocas. En la *Hystoire du Mechique*, probablemente escrita por Thevet a partir de informaciones obtenidas de los franciscanos españoles (Jonghe, 1905) se nos habla de dos dioses que entran en él por la boca y el ombligo para crear a los seres. En otro momento los dos dioses, transformados en serpientes, parten en dos el monstruo para dividirlo en cielo y tierra, pero esta última resulta un ser terrorífico, con bocas en todas sus articulaciones, por las que pide a todo momento ser alimentada con sangre humana. Es obviamente la misma

15 | Sobre ese punto, ver también Calavia (2009).

figura que según Mendieta los indios pintaban “como rana fiera con bocas en todas las coyunturas llenas de sangre, diciendo que todo lo comia y tragaba”. En el segundo libro de su *Historia Eclesiástica*, Mendieta sigue, según él mismo declara, el perdido *Tratado* de Andrés de Olmos, el más antiguo escrito sobre las antigüedades mexicanas: cuenta en su primer capítulo que en el cielo había:

un dios llamado Citlalatonac, y una diosa llamada Citlallicue; y que la diosa parió un navajon ó pedernal (que en su lengua llaman tecpatl), de lo cual, admirados y espantados los otros sus hijos, acordaron de echar del cielo al dicho navajon, y así lo pusieron por obra. Y que cayó en cierta parte de la tierra, donde decian Chicomoztoc, que quiere decir «siete cuevas. Dicen salieron de él mil y seiscientos dioses (en que parece querer atinar á la caída de los malos ángeles).

(Mendieta, [s/d]: [s/p])

Chicomoztoc, así, establece el vínculo entre los relatos de la peregrinación y los mitos de creación de la humanidad. Los hijos de Citlallicue, que han irritado a su madre arrojando a la tierra a su hermano-pedernal, son los que seguidamente crean la humanidad con huesos de muertos puestos en un recipiente y regados con la sangre de su autosacrificio; un acto creador que otras narraciones atribuyen a Quetzalcoatl.

Una vez más, como en el caso tukano, nos encontramos con una profusión de relatos que ponen en juego episodios casi idénticos con protagonistas diferentes: las creaciones de la humanidad se acumulan o se ordenan en un gradiente que las perfecciona, o en un ciclo de destrucción periódica. Ya hemos visto que la peregrinación tiende a absorber otros episodios cosmogónicos como el exterminio de los Mimixcoa o la ruptura del árbol de Tamoanchan.

Chicomoztoc aparece siempre como el lugar de origen de una diversidad de pueblos, no de creación de una primera pareja -un episodio muy frecuente en los mitos mexicanos de creación. La impresión de que Chicomoztoc es una especie de vientre telúrico de compartimientos múltiples -tan vivamente sugerida por la lámina de la *Historia Tolteca-Chichimeca*- es confirmada por el más conocido “extirpador de idolatrías” de México, Ruiz de Alarcón. En seis pasajes diferentes del capítulo de su tratado de 1629 que denuncia las prácticas y los ensalmos de los curanderos (Ruiz de Alarcón, 1953: párrafos de 421 a 499) Chicomoztoc es el nombre que se da al interior del cuerpo del paciente, en cuyas siete cavidades se albergan las enfermedades o los dolores que se quieren expulsar. En un caso, con siete incisiones con una lanceta; en otro, con un bebedizo; en los demás, por medio de una ayuda, o sea un enema.

La analogía entre el cuerpo y una montaña es constante en el universo simbólico mexicano. Basta con citar la fiesta de Tepelihuitl, donde figuras de montañas hechas con masa de amaranto son objeto de ofrendas y otros rituales y son, al final, sacrificadas y comidas como lo son los cuerpos de las víctimas en otras fiestas. Sahagún,

que detalla esa información (cap. XIII, p. 93), dice que esas montañas comestibles ostentan una cabeza de dos caras, humana y de serpiente, y esa homología entre cuerpo y montaña continúa en vigor en épocas mucho más recientes (Galinier, 2006: 248). Cavernas artificiales formaban parte de los complejos arquitectónico-religiosos mesoamericanos, incluyendo alguno de los más célebres, como la pirámide del sol en Teotihuacán, que cuenta en su base con una cavidad en forma de útero; el tema ha sido objeto de una compilación de estudios arqueológicos sobre el uso ritual de las cavernas en Mesoamérica (Brady y Prufer, 2005). Uno de ellos (Aguilar *et alii*, 2005) señala un yacimiento con siete cavernas excavadas en un terreno volcánico. Así, es muy posible que el escaso detalle dedicado a su descripción en las crónicas se explique por su carácter paradigmático: las manifestaciones del Chicomoztoc primordial estaban un poco por todas partes, en el cuerpo de cada individuo, en las montañas donde se celebraban rituales “de encantadores y hechiceros” no totalmente coincidentes con el ritual público de la ciudad, y hasta cierto punto en este mismo: la pirámide no dejaba de ser una montaña artificial. Chicomoztos/Aztlán es un lugar -recordemos la Historia Tolteca-Chichimeca- de transformación de abejas salvajes en seres humanos, al que se puede volver -recordemos el relato de Durán- mediante una transformación “regresiva”. Chicomoztoc es un vientre. López Austin (2006: 183) recuerda que Coatepetl, montaña de la serpiente, designaba también al Templo Mayor de México.

En el conjunto del relato de la peregrinación, Chicomoztoc parece ser un lugar de humanización plena más que de creación propiamente dicha, como lo son las casas de transformación de la tradición del Rio Negro. Lo que sale de allí no son humanos genéricos, sino pueblos con nombres e insignias. Ese vientre telúrico propone una relativa hermandad entre los pueblos de allí surgidos, en contraste con otros episodios de la peregrinación -como el del árbol partido, o las diversas matanzas de Huitzilopochtli- que subrayan el conflicto y la segregación.

## HUMANIDAD GENÉRICA, HUMANIDAD ÉTNICA

Las mitologías eruditas de México y el Rio Negro deben buena parte de sus semejanzas a que enfrentan el mismo problema: dar espacio en el mismo texto a una multiplicidad de relatos. Podría suponerse que esa larga irresolución de la trama, que vuelve atrás una y otra vez cuando parece haber llegado a su fin, se debe a esa necesidad. Pero el problema no es meramente narrativo: refleja también una tensión entre la afirmación del origen común y la de las diferencias, a menudo conflictivas. La extrema dificultad de la composición y de la lectura equivale a la difícil tarea de proponer algún tipo de unidad o de orden entre agregados que constantemente mudan de identidad, de nombre, de composición, cuyos elementos ora se alían ora se enfrentan, ora reconocen una jerarquía ora la subvierten. Y en esa tarea se pone en juego un elemento -la Serpiente-Canoa por un lado, la cueva múltiple de Chicomoztoc por el otro- que, sea

como sea que lo definamos, da lugar a una humanidad “étnica” y “política” diferente de la humanidad genérica previamente creada.

Los mitos tukano o mexica del nacimiento de esa humanidad genérica describen procesos de manufactura. Los dioses o los creadores *hacen* la humanidad, no la gestan: las sustancias corporales (la leche de la creadora, los huesos de los muertos y la sangre de los dioses mexicanos) tienen un papel de ingredientes que los creadores manipulan, digamos, como chamanes o artesanos para hacer los cuerpos humanos. Por contraste, cuando se trata de explicar el origen de la humanidad etnicizada, cultural (esos pueblos que surgen con sus paramentos, sus etnónimos, sus emblemas) traen a colación procesos que remiten a lo fisiológico, a las entrañas de una serpiente gigante o de una montaña. Que cumplen ese papel de una manera contraintuitiva, porque úteros o intestinos no son en principio productores de diversidad: la reproducción sexual amalgama linajes diferentes, la digestión reduce la diversidad de los alimentos a una masa informe. Por decirlo en términos muy levi-straussianos, la humanidad como corporalidad natural es elaborada por medios culturales, mientras la humanidad como conjunto de diferencias culturales procede de una gestación natural.

Esa noción no les pertenece en exclusiva. La idea de la tierra como un seno materno de donde surgen los pueblos por algún tipo de grieta es demasiado general para que resulte significativa en este contexto. Los Kadiweu (Ribeiro, 1980: 105) relatan la salida de los diversos pueblos de agujeros en la tierra: la semejanza entre pueblos (entre paraguayos y brasileños, por ejemplo) se debe a la proximidad de sus agujeros iniciales. En su descripción de la cosmología Guajiro (Wayuu), Perrin contrasta dos versiones opuestas del inicio de los clanes, en un caso modelados en arcilla, marcados e instalados en su territorio por el demiurgo y en otro surgidos cada uno de su agujero en el suelo (Perrin, 1983: 220-221); por lo demás, la cosmología Wayúu parece combinar el relato mexicano y el del Río Negro: frente a Juyá, dueño benévolo del cielo y de la lluvia, está Pulówi, una entidad femenina devoradora y fecunda, que aparece a la vez como serpiente y como cerro hueco donde proliferan los seres vivos. El propio Lévi-Strauss (2014: 272) se refiere a mitos norteamericanos en que el Coyote aparece como demiurgo de la diversidad étnica, guardada en el interior de un monstruo.

Los Yawanawa del río Acre tienen también un mito del origen de la diversidad étnica (Carid, 1999). Para dar una lección a unos jóvenes que le atormentan, un viejo mata a un hombre de otro grupo, un enemigo peligroso; le corta la cabeza, le saca las tripas y de esas tripas extrae una piedra de bezoar. Con esos trofeos vuelve a su aldea, mostrando a los jóvenes en qué consiste ser un guerrero de verdad. Después, guarda el bezoar en una bolsa de paja, que cuelga de una viga de su casa. Por la noche, escucha, viniendo de la bolsa, un ruido “como de reloj que da cuerda”: acude a comprobar qué pasa, pero en la bolsa no ve más que el bezoar. El ruido sigue, y en su segunda inspección encuentra una pluma de japó (*isku*), que se convierte en un tocado. El proceso se repite hasta nueve veces, y en cada una de ellas

hay un nuevo tocado en la bolsa, cada uno característico de un pueblo y hecho de la pluma o el pelo del animal que le da nombre. Al fin, la bolsa se rompe, y de los tocados van saliendo las respectivas naciones: Iskonawa, Ushunawa, Shanenawa, Sainawahu, Kamanawa, Yawanawa, etc. (Carid, 1999: 166-169).<sup>16</sup> Los Yaminawa - muy próximos de los Yawanawa en lengua, cultura y localización - cuentan un mito donde episodios muy semejantes se presentan en orden inverso. Todo comienza con un hombre que mata una mujer nawa, extranjera, y saca de su vientre unos niños minúsculos que guarda dentro de un *romate* -el estuche trenzado donde se solían guardar los adornos y los implementos chamánicos. A las pocas horas salen de él ya crecidos, y su primera actividad consiste en intentar matar a la madre de su captor con flechas inocuas; más tarde la matan de verdad cuando descubren las flechas de verdad, y son enviados por su “padre” a cazar un tapir – que es la situación que da inicio al mito yawanawa. En este caso, no hay ninguna alusión a tocados ni a tribus (Calavia, 2006: 424-426)

Los Yawanawa que contaron a Miguel Carid el mito de origen de las tribus se encontraban en un proceso de “rescate cultural” después de haber expulsado a los misioneros evangélicos, daban un gran relieve a los relatos de su tradición. Restringían su narración a portavoces autorizados, los dos chamanes y secundariamente el jefe. Su mitología, en suma, había dado un paso decisivo hacia su transformación en mitología “erudita”. Esa mitología servía de base a la historia de su formación étnica, esgrimida en todos los procesos políticos en que estaban por entonces envueltos.

Hay algo en la enumeración de la diversidad étnica que la hace especialmente relevante como tema de una mitología erudita. Los Yawanawa comparten con otros pueblos Pano próximos, Yaminawa o Kaxinawá, mitos que tratan simultáneamente del origen de ciertos animales y de la humanidad “propiamente dicha” (Calavia, 2001). Esos mitos ponen en juego el contraste entre humanos y pecaríes, o entre humanos, pecaríes, sajinos (el pecarí no gregario) y venados. O sea, presentan personajes que contrastan simbólicamente y funcionalmente: los unos son gregarios y los otros solitarios, o viven en pequeños grupos; unos siguen a un jefe y los otros, cuenta el relato, son desobedientes; unos son presa de los otros, etc. Ya el mito “del origen de las tribus” da lugar a una serie totémica donde la identificación entre grupos humanos y especies animales se basa poco más que en signos diacríticos. El mito “del origen de las tribus” no pone en relación japós, jaguares, pecaríes, etc. Sólo los enumera, en provecho de otro tipo de discurso, este ya político.

Los Yaminawa, ajenos a toda veleidad de sapientización de la mitología, cuentan mitos que no se interesan por esa etno-diversidad. Sin embargo, el conocimiento de largas listas de etnónimos era también entre ellos, quitando el saber esotérico del chamán, la prueba principal del saber. Mientras cualquier joven se aventuraba a contar mejor o peor un mito, eran los viejos los que enumeraban las listas interminables de los pueblos de sus antepasados.

16 | Un mito Tikuna (Goulard, 2009: 393) relata también el surgimiento de diversos pueblos del estómago de un jaguar que se ha dejado pendiente de una rama y en el que los pájaros han abierto varios agujeros.



Las listas de etnónimos proliferan en los relatos del río Negro y de México. Hacer listas se cuenta entre los servicios básicos que una intelectualidad orgánica rinde al poder político, sea este un poder estatal o más modestamente fundado en el parentesco.

Lo que antecede no es, de modo alguno, un análisis de toda esa mitología, que el autor no está en condiciones de emprender. Pero basta para indicar que sería posible, al precio de un amplísimo recorrido por el camino de la gran serpiente, las grutas y el origen de las etnias, al estilo de tantos otros recorridos que Lévi-Strauss fue capaz de trazar en su obra principal. Y sin embargo está claro que ese análisis no daría cuenta del carácter propio de las elaboradas narraciones del antiguo México y del actual Río Negro: sus motivos son comunes al conjunto de las mitologías citadas, pero la elaboración del relato se aparta netamente de ellas.

Podemos establecer de ese modo tres puntos. El primero, la obvia continuidad entre los materiales de esos mitos indiscutiblemente eruditos y los de las mitologías “populares” que florecen a su alrededor. El segundo, por el contrario, la discontinuidad de su composición: con esos elementos se elabora algo muy diferente, ese tipo de información que los etnólogos no encaran como mitología sino como etnohistoria o etno-sociología. Un discurso que abandona los dominios del “pensamiento salvaje” para aventurarse en los del domesticado. Sin embargo, tercer punto, ese discurso “domesticado” se organiza en torno a figuras (la Serpiente-Canoa, Chicomoztoc) que siguen recurriendo al tipo de contrastes simbólicos que entendemos como característicos del pensamiento “salvaje”, esas antinomias entre lo indiviso y lo diviso, entre la manipulación y la digestión, etc.

## EL SABER CULTIVADO Y LA MUERTE DE LOS MITOS

Los métodos de composición que distinguen los dos tipos de relato son claramente visibles en las narraciones que hemos presentado. Uno de ellos es la práctica de la rapsodia -etimológicamente, la “costura”. O sea, se juntan como episodios de un único relato narraciones que en otros casos nos encontramos aisladas. Otro es la reiteración. La instalación de los mexicas en un paraje y el conflicto con Huitzilopochtli que les fuerza a continuar su peregrinación se repite una y otra vez; frente a las acciones distintas y escuetas de la versión yaminawa, la yawanawa se extiende repitiendo nueve veces la visita del viejo a su bolsa prodigiosa; ya en las narraciones de la Serpiente-Canoa se enumeran hasta 67 casas de transformación, y en cada una de ellas los protagonistas del mito repiten las mismas acciones y las mismas preces, obteniendo una diferencia de tipo serial. Cada vez hay más seres, cada vez parecen más humanos, cada vez son más visibles.

Todo esto recuerda forzosamente algo que dice Lévi-Strauss en la segunda parte (“Del mito a la novela”), del tercer volumen de *Mitológicas*:

la estructura se degrada a serialidad. Tal degradación comienza cuando estructuras de oposición ceden el paso a estructuras de reduplicación: episodios sucesivos, pero todos vaciados en el mismo molde. Y concluye en el momento en que la reduplicación misma hace de estructura. [...] El mito no dura sino a condición de repetirse. Pero al mismo tiempo se estira y por dos razones. Primero, nada impide que episodios que ninguna lógica interna encadena acojan en sus filas otros episodios del mismo tipo, en número teóricamente ilimitado.... Después, y por doquier, la necesidad de llenar periodos cada vez más cortos obliga a alargar, si puede decirse, el mito por dentro. (Lévi-Strauss, 1970: 103).

Ese proceso, que L-S llama “degradación”, y que tres años más tarde designaría como “muerte de los mitos”, es sin embargo muy productivo. Está en el origen de la novela, pero también de la reutilización del mito “... con fines de legitimación histórica. Esa historia, a su vez, puede ser de dos tipos: retrospectiva, para fundamentar un orden tradicional en un pasado remoto, o prospectiva, para hacer de ese pasado el germen de un porvenir que comienza a tomar forma” (Lévi-Strauss, 2013b: 300)

Es esa la forma que el lector puede reconocer no sólo en los precursores o iniciadores de la novela sino también en ese género narrativo que es la historia, donde la reiteración debe rellenar esas largas líneas temporales de las crónicas o los anales.

Se trata de un tipo de relato inasequible a una memoria espontánea. Cuando Durán solicita a un viejo mexica que le relate el origen del mundo, este le recomienda “que tome tinta y papel”, porque lo que va a contar no podrá recordarlo sin esas ayudas. Sólo puede ser aprendido con mucho tiempo y esfuerzo -y con el debido pago a los detentores de ese capital simbólico.

Por supuesto, esa dimensión puede maximizarse mediante el registro escrito. una vía por la que las consideraciones de Levi-Strauss sobre la muerte de los mitos se encuentran con las de Jack Goody (2008) sobre la domesticación del pensamiento salvaje por la escritura. En ese tipo de relatos no sólo los episodios se multiplican: también pasan de los contrastes netos de la “fórmula canónica” a la enumeración de mutaciones mínimas, seriales.

Más que rellenar una larga línea temporal, lo que permiten esos métodos es crearla: la serialización del relato faculta una ampliación del tiempo y del espacio. En lugar de la síntesis del mito yawanawa, donde todo ocurre en pocos días o pocas horas, las narraciones plenamente eruditas se desplazan en una *longue durée* y en una extensión planetaria, marcada por los nombres propios: etnónimos, topónimos, océanos, continentes, cientos de objetos mágicos, de mínimos detalles del ritual que tienen su origen en cada una de las visitas de la serpiente-canoa a una casa de transformación o en cada una de las peripecias mexicas.

Ciertamente, la prosopopeya del sabio entra también en juego. Los relatos adquieren un tono elevado. En el caso mexicano está la oratoria imperial que constantemente enumera los trofeos y las riquezas que el pueblo peregrino obtendrá y expresa

la voluntad clarividente del dios; en el Rio Negro, en lugar de las acciones caprichosas y abruptas que vertebran la mitología “popular” todo se hace en función de un profundo saber y de una previsión de hechos futuros. Junto a esa prosopopeya, el privilegio de la interpretación: antes o después, la serpiente-canoa o la montaña de las siete cuevas se transforman en metáforas, en pictogramas cuyo verdadero significado deberá ser aclarado por la exégesis, y que pueden ser traducidas en los términos de otras tradiciones eruditas, las de una historia política o sagrada que se elaboró en su día con los mismos instrumentos.

La renuncia de Lévi-Strauss a *analizar* las mitologías eruditas es una renuncia engañosa: a cambio de ella nos da pistas importantes de cómo esas mitologías eruditas se *sintetizan*.

## QUÉ HACER CON LOS MITOS

En un libro donde explora la mitología mesoamericana a través de la figura del tlacuache (o zarigüeya) López Austin (2006) hace un repaso de las numerosas teorías que la antropología ha ensayado a respecto del mito, y propone un compromiso cuidadoso entre ellas. Por un lado, hay que atender a la diferencia entre el mito-narración y el mito-creencia, entendiendo este último no en el sentido literal de “artículo de fe” sino como punto de anclaje entre la narración y el universo vivido que la ha producido: el mito-creencia es el relato más su contexto. Por el otro, el de discernir entre los elementos esenciales y accesorios en los mitos: los primeros son esos motivos míticos más constantes, que se destacan por su ubicuidad y nos permiten postular un armazón mitológico general.

Se trata, claro está, de una solución diplomática que tropieza constantemente con la tensión entre esos dos objetivos: como bien sabe cualquiera que se haya ocupado en esas tareas, cuanto más se atiende al contexto particular más difícil será definir ese armazón común. En mayor o menor medida, todos los recopiladores indígenas o no indígenas han cultivado de ese modo las mitologías “populares”, aunque no sea más que por un trabajo de edición que selecciona los relatos y los ordena en una secuencia. Incluso si no se añade a todo ello una interpretación explícita, la selección y la secuencia ya la valen. Es así como se han elaborado los grandes corpus míticos del viejo mundo, de los poemas hindúes u homéricos a la Biblia: por un lado, composición, por el otro - si se quiere - interpretación.

Ante esa actitud constructiva, la obra de Lévi-Strauss se muestra ambigua. A lo largo de *Mitológicas* nos vamos encontrando una serie de situaciones y personajes nucleares: el desanizador de pájaros, la chica loca por la miel, el viaje en canoa del sol y la luna y un largo etc. Todos ellos, debidamente transformados, se encuentran en parajes muy distantes de norte a sur de las Américas, y todos ellos son vías privilegiadas de acceso al “mito-creencia”, facultando disertaciones sobre las relaciones jerárquicas, sobre

la condición femenina o la ética de la buena distancia. Pero por otro lado nada hay más opuesto a esos asomos de síntesis que las conclusiones que Lévi-Strauss va esparciendo a lo largo de su trabajo y recapitula categóricamente en el Finale de *L'Homme nu*: no hay registros privilegiados, las exégesis (y con ellas el “mito-creencia”) son tan variables como el relato y entran en la misma combinatoria que este. En definitiva, los mitos no encierran un mensaje, no significan o al menos no significan una estructura fija y profunda, un esqueleto. En término más usados actualmente, constituyen una red, no una estructura arborescente, forman un universo sin centro. La mitología culta, que busca la definición de una forma permanente, de un significado verdadero, queda necesariamente fuera de eso.

Cuando los etnólogos se han interesado más por el uso indígena del mito que por su ordenamiento en una “mitología” han encontrado relaciones entre lo culto y lo popular que se alejan mucho de síntesis de compromiso como la de López Austin. Un excelente ejemplo es el del Watunna: Marc de Civrieux y después David Guss organizaron pacientemente esa recopilación a partir de los fragmentos narrativos brindados por los Yekwana. Por todo y cualquier Yekwana, incluyendo hombres de todas las edades, mujeres y niños, capaces todos ellos de relatarlos con considerable libertad. Pero al presentar el resultado, Guss explica que ese no es el *verdadero* Watunna. El verdadero Watunna es un canto esotérico que sólo conocen los hombres que han superado un largo y duro proceso de iniciación y que son capaces de repetirlo *verbatim* en un idioma inaccesible a los demás, compuesto de:

palabras arcaicas, otras tomadas de tribus vecinas, más o menos deformada fonéticamente, complicados finales rituales que disimulan palabras de uso cotidiano, estribillos sin significado definido, vocablos inarticulados, onomatopeyas, silbidos, ruidos de la selva y el agua [...] A medida que el iniciando empieza a entender ese lenguaje, inmediatamente capta su esencia fonética, su música, sin prestar atención al significado de las palabras en particular. Los que aun no lo entienden, no perciben más que una locura inconsistente. (Guss, 1980: 15).

Ese tratamiento esotérico del relato -en el que se reconocen también no pocas características del discurso académico- es lo que sale a relucir en análisis como el de Townsley (1993) o de forma más extensa y sistemática Deleage (2016): el mito aparece en el canto chamánico de un modo que recuerda aquel con que los poetas culteranos evocaban las fábulas griegas, sólo que en este caso el reconocimiento del aprendiz no depende de una acumulación letrada de referencias sino de una súbita iluminación pragmática. Una relación semejante se establece entre las elaboraciones chamánicas marubo - en constante innovación- y el saber mítico tradicional (Cesarino, 2011). Hablando de los Araweté, Viveiros de Castro designa los cantos chamánicos como mitos puestos en acción (1986: 64) en una sociedad donde la fabulación chamánica tiene una posición central (idem: 252, en nota).

En este caso, el contraste con la propuesta lévi-straussiana no puede ser más flagrante, y no podría ser de otro modo: nadie podría soñar en emprender un viaje a través de los mitos de ambas Américas sin servirse de traducciones, mientras que el cultivo del mito por los chamanes apunta por el contrario a una elaboración “poética”, a una anti-traducción, a un tratamiento de los mitos que los hace casi siempre irreconocibles para quien, incluso hablante de esa misma lengua, sólo conoce su versión prosaica -y que para un investigador solo son accesibles mediante un conocimiento lingüístico profundo y la asistencia de especialistas nativos.

En ese sentido, la obra mitológica de Lévi-Strauss se sitúa en las antípodas de lo que hoy se entiende como una antropología deseable, colaborativa y co-autoral. En ella, el mito se aparta del lenguaje común en un sentido opuesto al de la creación poética y por lo tanto a la autoría nativa. Si no se compone de ideogramas como los que constituyen el armazón de López Austin, menos aún se compone de esos matices (substituciones, alusiones, circunloquios) que caracterizan el uso chamánico de los mitos. Sus unidades básicas son los mitemas, no muy diferentes de las “funciones” del relato aisladas por Propp, cuyas principales virtudes son la traductibilidad y, en el caso de Lévi-Strauss, la infinita capacidad de recombinación. Son mitemas lo que la fórmula canónica del mito organiza, son los mitemas los protagonistas de esas inversiones o dobles inversiones que jalonan los cuatro volúmenes de Mitológicas. En las conclusiones de la tetralogía es esa combinatoria lo que sobrevive en un análisis que ha descartado las estructuras y los significados estables. En las primeras páginas del Finale (2014: 604) Lévi-Strauss concede que cada mito, o cada versión de un mito, solo puede ser creado por un autor, un primer narrador: pero la transmisión oral, pasando de una individualidad a otra, borra inevitablemente esa autoría, esa marca personal. A medio o largo plazo solo sobrevive en el mito lo que es significativo y relevante, su “mitismo”, aquello que lo hace susceptible de recepción y memorización -una idea que conduce en línea directa a las ciencias cognitivas. Nótese que con ello no se niega la *agencia* individual e histórica, pues el mitismo está perfectamente abierto a constantes transformaciones; pero se niega la *autoría*, o más exactamente se descarta su permanencia. Así -y esta es una inferencia de la que Lévi-Strauss no se ocupa- el mito “cultivado” tendrá siempre una existencia efímera, que durará lo que duren los dispositivos de autoridad erigidos en torno a él, incluyendo en su caso la propia escritura.

En la actitud de Lévi-Strauss, fuerza es reconocerlo, hay algo que recuerda al *double bind* de Bateson: los mitos se disuelven en el análisis, no quedando de ellos más que el mitismo; pero a la vez Lévi-Strauss prescinde de las aplicaciones de ese mitismo - o sea, del desarrollo cognitivo de su teoría - y en sus obras posteriores, especialmente en *Histoire de Lynx* con su dualidad asimétrica amerindia, busca en los mitos más bien las pistas de una filosofía indígena...

Hay, sin embargo, otro aspecto de la cuestión que es en definitiva el foco de este artículo. Porque sea cual sea el camino que lleva de los mitos “populares” a la mitología

cultivada, sea por la vía de la composición/edición sea por la de su elaboración poética/esotérica/chamánica, el caso es que la mitología culta es una elaboración secundaria de la “popular”, dependiente de ella. Chamanes, teólogos, griots o filósofos son comentaristas de mitos, más que sus inventores: prefieren tomarlos de ese acervo “popular” trabajado por el “mitismo”. Su autonomía en relación a esos relatos es grande pero limitada: en última instancia el valor de los mitos reside en que son oídos como viniendo de ninguna parte, de ningún emisor concreto; en que de un modo impensado encuentran eco en todos los rumbos del mundo percibido.

Eso no tiene por qué referirse solamente a los mitos amerindios, ni siquiera solo a las tradiciones orales. El mito platónico de la caverna, ¿tendría la misma fuerza si no remitiera a las fábulas griegas sobre el país de los muertos? Y la apología del Leviatán que hace Hobbes, ¿se sostendría sin una vieja mitología europea del lobo? ¿Cómo quedarían Platón o Hobbes si debiesen contar con un más allá como el mexica o con un predador prototípico como el jaguar solitario de la mitología amazónica? ¿En qué medida la metafísica occidental no se forjó en interminables disputas sobre la hipótesis del nacimiento virginal de Cristo? La filosofía del viejo mundo se ha esmerado en presentar como ilustración, como mera parábola de apoyo, narraciones que quizás deberían ser vistas como semillas de sus reflexiones, o como garantes simbólicos de su relevancia.

Los chamanes o los guardianes de la memoria amerindios enraízan también sus elaboraciones “cultas” en el tejido mutante y aparentemente anárquico de la mitología popular. ¿Por qué Lévi-Strauss no usó, en lugar de ese “popular” tan extraño en su vocabulario habitual, el término “salvaje”? El contraste entre “pensamiento salvaje” y “pensamiento domesticado”, que parece a primera vista como un divisor entre modos de cultura muy distantes, podría situarse también en el interior de cada cultura: el chamán es un domesticador de ese pensamiento salvaje como lo es el filósofo, por mucho que puedan diferir sus instrumentos. Pero puede que tanto el uno como el otro se vean obligados, a la postre, a mantener un cierto grado de fidelidad a ese “pensamiento salvaje”, a sus simetrías y a sus inversiones, si quieren mantenerse relevantes, imponerse a la atención y a la memoria.

Apartar la mitología erudita de la mitología popular dando prioridad a los medios de la filología y la arqueología la aparta del dominio creativo del “pensamiento salvaje”. Es eso lo que han hecho las “religiones universales” con el fondo mítico en el que se apoyan, anulándolo en provecho de una re-escritura guiada por la teología; no es casual que cuando las ciencias humanas emprendieron en el siglo XIX el análisis de esas religiones, uno de sus primeros recursos fue el de restaurar ese tejido continuo de los mitos, mostrando por ejemplo que el nacimiento virgen o el diluvio universal no eran episodios de una historia sagrada en particular: pertenecían a un acervo “mitista” que se encuentra por todas partes y no viene de ninguna.

Lévi-Strauss renunció en *Mitológicas* al análisis de las mitologías cultivadas, pero a lo largo de esa obra ofreció pistas muy valiosas sobre la relación entre estas y

un fondo narrativo más inestable pero también más resiliente. Creó así una laguna potencialmente muy fértil, como lo son todas las lagunas demarcadas por una de las obras clave de la antropología.

---

**Oscar Calavia Sáez** es antropólogo, directeur d'études de la EPHE, París. Colabora también con el PPGAS de la Universidade Federal de Santa Catarina, de la que ha sido docente entre 1996 et 2017. Ha dedicado sus investigaciones -después de trabajos iniciales en España- a temas de etnología indígena y religión en Brasil, en particular en la Amazonia.

**CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA:** No aplicable

**FINANCIACIÓN:** CNPq, EPHE, ANR-AMAZ

---

## BIBLIOGRAFIA

AGUILAR, Manuel Medina et alii 2005 “Constructing Mythic space: the Significance of a Chicomoztoc complex at Acatzingo Viejo”. In: BRADY, James; PRUFER, Keith. (Eds.). *In the maw of the earth monster: Mesoamerican ritual cave use*. Austin: University of Texas Press, pp. 69-87

ALVES DA SILVA Alcionílio B. 1994. *Crenças e lendas do Vaupés*. Quito: Inspecoria Salesiana Missionária/Abya Yala.

ANDRELLO, Geraldo. 2010. “Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no Alto Rio Negro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25, n. 73: 5-26. DOI 10.1590/S0102-69092010000200001

BARCELOS NETO, Aristóteles. 2002. *A arte dos sonhos: uma iconografia ameríndia*. Lisboa: Assírio & Alvim/ Museu Nacional de Etnologia.

BARRETO, João Paulo Lima; AZEVEDO, Dagoberto Lima; MAIA, Gabriel Sodré; SANTOS, Gilton Mendes dos; DIAS JR., Carlos Machado; BELO, Ernesto; BARRETO, João Rivelino Rezende; FRANÇA, Lorena. 2018. *Omerô: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: NEAI, Universidade Federal do Amazonas.

BAYARU, Tõrãmu; YE ÑI, Guahari. 2004. *Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira, ONIMRP/FOIRN.

BRADY James; PRUFER Keith M. (eds.). 2005. *In the maw of the earth monster: Mesoamerican ritual cave use*. Austin: University of Texas Press.

CALAVIA, Oscar. 2001 “El rastro de los pecaríes. Variaciones míticas, variaciones cosmológicas e identidades étnicas en la etnología pano”. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 87: 161-176. DOI 10.4000/jsa.1846

CALAVIA, Oscar. 2006. *O nome e o tempo do Yaminawa*. São Paulo: Editora da UNESP

CALAVIA, Oscar. 2009. “O canibalismo asteca: releitura e desdobramentos”. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, vol.15, n.1: 31-57. DOI 10.1590/S0104-93132009000100002

CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. *Yawanawa, da guerra à festa*. Florianópolis, Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina

CESARINO, Pedro Niemeyer. 2011. *Oniska: poética do xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Perspectiva /Fapesp.

CHIMALPÁHIN, Domingo. 1998. *Las ocho relaciones y el memorial de Colhuacan*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

DÉLÉAGE, Pierre. 2009. *Le chant de l'anaconda. L'apprentissage du chamanisme chez les Sharanahua*. Paris: Société d'Ethnologie.

DETIENNE, Marcel. 1992. *L'invention de la mythologie*. Paris: Gallimard

DURÁN, Diego. 2002. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

GALINIER, Jacques. 2006. “Atracción y repulsión entre cuerpos humanos y animales en el México oriental”. In: MUÑOZ GONZÁLEZ, Beatriz; LÓPEZ GARCÍA, Julián (eds.). *Cuerpo y medicina. Textos y contextos culturales*. Cáceres: Cicon Ediciones, pp.243-255

GENTIL, Gabriel. 2005. *Povo Tukano: cultura, história e valores*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas 291 p

GOODY, Jack. 2008. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal

GOULARD, Jean-Pierre. 2009. *Entre mortales e inmortales. El Ser según los ticuna de la Amazonía*. Lima: CAAAP/IFEA.

GUSS, David; DE CIVRIEUX, Marc; CRAIG, Rose. 1980. *Watunna: An Orinoco Creation Cycle* North Atlantic Books (1980)

JONGHE, Edouard de. 1905 “Histoyre du Mechique, manuscrit français inédit du XVIe siècle”. *Journal de la Société des Américanistes*. Nouvelle Série. Tome 2: 1-41.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958a. “Le serpent au corps rempli de poissons”. In: *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon: 295-299

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1958b. “L'Analyse structurale en lingüistique et en anthropologie”. In: *Anthropologie Structurale* Paris: Plon: 37-62

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1987. “De la Fidélité au texte”. In: *L'Homme*, tome 27, n. 101: 117-140.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2004. *Do mel às cinzas. Mitológicas II* São Paulo: Cosac Naify.

LÉVI-STRAUSS Claude 2013 “A estrutura e a forma. Reflexões acerca de uma obra de Vladimir Propp”. In: *Antropologia Estrutural II*. São Paulo: Cosac Naify: 133-166.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2013b. “Como morrem os mitos”. In: *Antropologia Estrutural II*. São Paulo: Cosac Naify: 287-300.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 2014. *O homem nu. Mitológicas III*. São Paulo: Cosac Naify.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. 2006. *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*. México DF: Universidad Nacional Autónoma.

MAIA, Moisés; MAIA, Tiago. 2004 *Isã Yêkisimia Masike O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Gabriel da Cachoeira COIDI/FOIRN.

MENDIETA Jerónimo de. [s/d]. *Historia Eclesiástica Indiana, Libro Segundo*. [s/l]: Biblioteca Virtual Cervantes. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/historia->



eclesiastica-indiana--o/html/25fcbc58-feda-4cef-9d88-ocbba9c279d\_35.html#l\_21\_ acceso en: 29-feb-2020.

NAVARRETE, Linares Federico. 2011. *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México: los altépetl y sus historias*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

PANLÓN, Umúsin; KENHÍRI, Tolāman. 1980. *Antes o mundo não existia*. São Paulo: Livraria Cultura.

PERRIN Michel. 1983. *Le chemin des indiens morts* Paris: Payot

RIBEIRO Darcy. 1980. *Kadiwéu. Ensayos etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*. Petrópolis: Vozes

RUIZ DE ALARCÓN, Hernando. 1953. *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las*

*razas aborígenes de México* - Tomo II. Edición de Francisco del Paso y Troncoso. México, Fuente Cultural de la Librería Navarro, pp.17-180

SAHAGÚN, Bernardino de. 1995. *Historia general de las cosas de Nueva España*. Madrid: Alianza Editorial.

TEZOZOMOC, Hernando de Alvarado. 2001. *Crónica mexicana*. Madrid: Dastin.

TOWNSLEY, Graham. 1993 "Song Paths: The Ways and Means of Yaminahua Shamanic Knowledge." *L'Homme* vol. 33, n. 126/128: 449-68.

VAPNARSKY, Valentina; Hilario, CHI CANUL. 2021. "Écritures nocturnes: régénération et circulation des écrits chez les Mayas Cruzo'ob". *Gradhiva* n. 32: 82-102. DOI 10.4000/gradhiva.5469

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. *Arawete: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.

---

Recibido el 23 de marzo de 2020. Aceptado el 29 de octubre de 2021.

