



---

La vieja egoísta y el fuego

Author(s): Federico Bossert and Diego Villar

Source: *Anthropos*, Bd. 97, H. 2. (2002), pp. 367-378

Published by: [Anthropos Institute](#)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/40466038>

Accessed: 09/08/2011 18:38

---

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



*Anthropos Institute* is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Anthropos*.

<http://www.jstor.org>



## La vieja egoísta y el fuego

Federico Bossert y Diego Villar

**Abstract:** – This work attempts to explain a Chacobo myth (Pano). The narrative evidences a symbolic passage from a “nature” state to a “culture” state, and the meaning of the myth is traced in practices and representations belonging to three different “codes”: a) relating to food (ideas about consumption or how cannibalism is treated), b) relating to the worldview (cosmological and theophanic organisation, and mythical narrative), and c) relating to social organisation (kinship, alliance, onomastics, and reciprocity). Finally, an anthropological understanding of the Chacobo conception of “humanity” is derived from the myth. [*Bolivia, Amazonia, Chacobo, Pano, myth*]

**Federico Bossert**, Licenciado en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becario del CONICET y miembro del Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA). Ha realizado trabajos de campo entre los grupos chiriguano, chané y ayoreo de Argentina y Bolivia.

**Diego Villar**, Licenciado en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires, Argentina. Becario del CONICET y miembro del Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA). Ha realizado trabajos de campo entre los grupos chiriguano, chané y chacobo en Argentina y Bolivia.

### 1 Introducción

En 1971, el etnólogo alemán Heinz Kelm encontró un mito entre los Chacobo del noroeste de Bolivia que narraba el robo del fuego y las plantas cultivadas, perpetrado por los hombres primordiales a una vieja egoísta y caníbal llamada Ashiná. En lo profundo de la selva amazónica, Kelm descubrió – o creyó descubrir – una variación sobre el tema prometeico (Kelm 1972). A veces, las referencias a la mitología clásica pueden tener, en el estudio de los mitos, la sugestión de un sortilegio, que pretende desnudar la “esencia” de

los hechos cuando en realidad los transfigura. Nuestra intención, por el contrario, es mucho más modesta: intentar comprender el mito, restituir su sentido al ubicar sus términos en las categorías nativas de pensamiento que se encuentran en él y que los mismos Chacobo utilizan para captar su mensaje. En otras palabras, nos concentraremos en el estudio de un solo relato, comparando algunos de sus aspectos con prácticas y creencias del mismo grupo; es decir, con algunos de los contextos culturales que le confieren sentido, como lo son otras narraciones, rituales, clasificaciones cosmológicas, las ideas sobre el consumo e incluso la onomástica. Trataremos de mostrar, tan sólo, que a las variaciones – sea entre versiones de un mito o entre mitos distintos – subyace un universo coherente cuyo sentido puede ser rastreado en muchas otras creencias y prácticas chacobo, y que los mitos tienen la virtud de exponer con mayor lucidez y claridad.

Digamos, para empezar, algo sobre el grupo étnico. Los Chacobo son miembros de la rama sudoriental de los Pano, una familia lingüística muy extendida en la amazonía de Brasil, Perú y Bolivia (Erikson 1993, 1994, 1996). Su número actual no excede las quinientas personas, distribuidas entre ocho pequeñas comunidades que podemos encontrar en el departamento de Beni, en el norte de Bolivia. Tradicionalmente, los Chacobo han basado su subsistencia en el cultivo de mandioca y maíz, complementando esta actividad con la caza montaraz y la pesca mediante el barbasco. Tras los ocasos sucesivos del caucho y el palmito, hoy trabajan en su gran mayoría recolectando castañas.

En segundo lugar, debemos aclarar la procedencia de los materiales en los cuales se basará nuestro análisis. Disponemos actualmente de dieciocho versiones del relato, algunas de las cuales fueron recogidas por miembros del Centro Argentino de Etnología Americana en diversas campañas etnográficas entre 1973 y la década del '80, y otras por nosotros mismos, en campañas realizadas en 1999, 2000 y 2001.

## 2 El mito de Ashiná

Conozcamos, entonces, el mito de Ashiná.

Antes, los Chacobo no tenían fuego, ni mandioca, ni maíz. Cuando cazaban, debían comer la carne cruda o bien seca por exposición al sol y, no obstante disponían de tierras fértiles, no podían sembrar nada en ellas pues carecían de semillas. En la misma región vivía una anciana, la cual parecía ser una Chacobo y hablaba el idioma, pero que en realidad era distinta, "de una raza diferente". Esta mujer, llamada Ashiná, poseía el fuego y podía sembrar, pero se negaba a compartir su riqueza con los hombres. Cuando éstos se acercaban a pedir mandioca o maíz, ella les daba maíz asado y ramas de mandioca chamuscadas, las cuales no sirven para sembrar. Por otro lado, cuando intentaban acercarse sigilosamente al sembradío para robar, eran descubiertos y delatados por el pájaro *tareche*, el cual vivía allí y alertaba a la vieja, quien podía inmovilizar a los hombres a la distancia. Éstos perdían el control de sus piernas, y se veían forzados a sentarse en el piso y esperar, aterrados. Entonces Ashiná salía de su casa con una canasta, en la cual metía al frustrado ladrón, y luego lo hervía en una olla y lo devoraba.

Un día, mientras Ashiná estaba sembrando, un personaje que era un grillo, pero también era humano, tomó una de las semillas arrojadas y escapó cavando un profundo pozo en la tierra. La vieja, entonces, hirvió agua y la derramó en el agujero; pero el grillo había conseguido escapar hasta la zona de los Chacobo, donde plantó la semilla. Rápidamente creció una sola planta, de enormes proporciones, de la cual surgieron todas las variedades del maíz: el duro, el colorado, el blando, el negro. Los hombres, entonces, trabajaron en grupo para construir un cerco y para evitar que el viento tumbara la planta. Y, en lugar de comer las semillas inmediatamente, las sembraron y luego repartieron el producto, para que todos pudieran sembrar sus terrenos. Sin embargo, aún carecían del fuego, indispensable para hervir el maíz y hacer la chicha.

Un día, mientras Ashiná descansaba en su hamaca, el mismo *tareche* que protegía el sembradío, y que en aquella época poseía un pico tan largo como el Tucán, tomó una brasa del fuego y la llevó volando hasta donde estaban los Chacobo, protegiéndola en un árbol seco. Durante el vuelo, el calor de la brasa consumió su pico, que redujo su tamaño hasta alcanzar las dimensiones que hoy posee. Advirtiendo el hurto, Ashiná provocó una tormenta, con vientos y lluvia, para apagar el fuego robado; pero fue en vano. Los Chacobo poseían ahora el fuego, pero lo miraban con temor y no sabían qué hacer con él. Fue un anciano quien caminó hasta el árbol, tomó el fuego tapándolo con un trapo seco, lo escondió en su casa, y luego lo repartió entre los hombres, que a su vez lo repartieron entre todos los grupos.

Cuando Ashiná tenía un hijo, lo hervía en una olla y luego lo devoraba. Sin embargo, por alguna razón perdonó la vida de uno de ellos, llamado Wirika, quien creció y vivió en la casa de su madre. Wirika era un Chacobo, y se casó con una mujer. Alguna vez salvó a los hombres, que eran capturados cuando intentaban robar mandioca o maíz, de la muerte en manos de la vieja. Sin embargo, cuando sus nietos alcanzaban una edad cercana a los dos años, Ashiná aprovechaba el primer descuido de su hijo y su nuera para comérselos hervidos. Cierta vez, cuando Wirika había salido a cazar, su mujer fue a buscar leña e, imprudentemente, dejó a su hijo – a quien habían conseguido proteger a lo largo de muchos años – al cuidado de la vieja. Ésta no desaprovechó la oportunidad y se lo comió. Cuando Wirika regresó, Ashiná afirmó que el niño se había marchado, pero la mujer lo puso al tanto de lo que había ocurrido y él decidió asesinar a su madre. En primer lugar, intentó golpearla con un hacha y con un machete, pero Ashiná se escupía a sí misma y su cuerpo se volvía tan duro como la piedra – o acaso se volvía piedra. Tampoco las flechas o los golpes con el arco conseguían herirla. Cansado de la situación, Wirika buscó chonta (*wanina*) y su mujer preparó chicha con ella. Wirika comenzó a tocar el bombo y ambos bailaron; entonces las gallinas, las parabas, los tareches, las pavas y todas las demás aves del cielo bajaron a beber, y luego regresaron al cielo llevando con ellos a la pareja, que nunca más regresó a la tierra. Al enterarse de la partida de su hijo, Ashiná lloró.

Los Chacobo decidieron que era necesario matar a la vieja, puesto que aún carecían de mandioca, y comenzaron a espiarla. Finalmente, concibieron un plan. Mientras Ashiná se encontraba barriendo el suelo y llorando la partida de su hijo, algunos

hombres cavaron un profundo pozo en el medio de la casa. La trampa dio resultado: la vieja cayó en el pozo y murió, transformándose en una clase de tatú llamada *pejichi*, y este animal debió vivir en pozos para siempre. Un número de hombres que allí estaba comenzó entonces a reír y a gritar. Éstos fueron transformados en aves y animales. Los primeros pintaron con *urucú* rojo y negro las partes de su anatomía que hoy poseen ese color: el burgo se pintó la cara; el mutún, la nariz y las canillas; la pava, las canillas y la cabeza. Por otro lado, los que fueron trocados en animales asimilaron a su cuerpo los objetos de Ashiná: el oso bandera, tomó la escoba como cola, la tortuga utilizó el tiesto como caparazón, y el mismo tatú usó su canasta con ese fin. Los hombres que no se habían reído arrancaron la mandioca del sembradío de la vieja y corrieron con sus familias para decirles que no gritaran, pues de otro modo serían transformados.

### 3 Análisis del mito

Aquí vamos a leer en el mito un tratamiento del problema del pasaje de la naturaleza a la cultura. La idea no tiene nada de novedosa: la etnología nos muestra que esta cuestión es formulada en los sistemas de pensamiento de un enorme número de sociedades, y que el medio más común de esa formulación es el mito. En efecto, el enigma que parece obsesionar a muchos grupos indígenas americanos es el de las rupturas y continuidades entre la humanidad y la no-humanidad, dilema representado por la animalidad de los personajes míticos, pero también por su sacralidad y su potencia.

En esta línea de análisis, entonces, vamos a intentar leer en el mito la formulación de una pregunta y el ensayo de su respuesta: ¿en qué sentido el hombre es similar y distinto de los dioses y los animales? En particular, trataremos de mostrar que el mito puede ser separado en niveles o “códigos”: el alimenticio, el cosmovisional y el sociológico. Y que, en cada uno de estos lenguajes, se plantea ese mismo problema fundamental.

#### 3.1 El código alimenticio

##### Lo crudo y lo cocido

Comenzaremos, pues, por analizar qué términos toma la oposición entre “naturaleza” y “cultura” en el código culinario, en las representaciones relati-

vas al consumo y la preparación de alimentos. Para hacerlo, vamos a echar mano a una idea ya clásica y considerar que las categorías empíricas referidas a la cocina, que aparecen en el mito – como son las de “crudo”, “cocido” o “hervido” –, pueden ser tratadas como herramientas conceptuales para conformar ideas abstractas y complejas.

Si bien quienes relatan la historia de Ashiná suelen alterar el orden de los episodios, lo que en todas las versiones se mantiene inalterable es el tránsito entre una situación inicial hacia otra final, las cuales son inversas entre sí, y cuyos términos conviene estudiar por separado. En el momento inicial, aparece una clara oposición entre dos categorías de personajes: Ashiná y los Chacobo. ¿Cuáles son sus respectivos hábitos alimenticios? La primera posee el maíz, la mandioca y el fuego; gracias a este último, puede consumir sus alimentos, sean animales o vegetales, hervidos, cocidos. Los segundos, por el contrario, no poseen el fuego; se ven reducidos a consumir carne cruda o bien alimentos quemados, como la carne secada al sol y los vegetales que Ashiná acepta darles. En el momento final, la situación se invierte. Los Chacobo son ahora los dueños del fuego, comen la carne hervida y preparan la chicha, lo cual implica una abundancia de maíz o mandioca. Ashiná, reducida en el final del relato a un estado animal al ser transformada en *pejichi*, se alimentará con hierbas crudas, con alimentos sin procesar. ¿Qué significa esta inversión?

Sin intentar trazar comparaciones que sería largo y enojoso justificar, observemos algunos mitos amazónicos sobre el origen del fuego, recopilados por Lévi-Strauss, con el sólo objeto de resaltar, mediante el contraste, algunos aspectos de nuestro relato. En los mitos de las tribus pertenecientes al grupo amazónico ge, volvemos a encontrar los mismos rasgos fundamentales que vemos en el relato de Ashiná, aunque con algunas diferencias significativas. También aquí se plantea una progresión entre dos momentos. En el primero, encontramos que los hombres no conocen el fuego (ni el arco y las flechas) y comen carne cruda. El jaguar, en cambio, sí posee esos bienes. Está casado con una humana, y adopta a un joven como hijo adoptivo, a quien transmite el uso del arco y le enseña a comer carne cocida. El hijastro, que continuamente es hostigado por su madrastra, un día la mata y, asustado, regresa a su aldea, llevando consigo sus armas y un pedazo de carne asada. Cuando la reparte, los indios deciden apoderarse del fuego: llegan a la casa del jaguar, cocinan la carne que encuentran y roban el fuego. El animal, entonces, furioso con su hijo adoptivo, quedará

llo de odio hacia todos los seres, cazará con los colmillos y comerá carne cruda. Así se plantea, entre el principio y el final del relato, una inversión y una separación entre el hombre y el jaguar (Lévi-Strauss 1978: 71–82; Yalman 1967). En el contexto más específico de las etnias pano, Erikson señala que entre los Shipibo podemos encontrar el relato de Yoashica Nawa, con motivos muy similares al de Ashiná, y que en un mito de los Mayoruna – otro grupo de la familia lingüística pano – el fuego es robado por un mutún a su esposo jaguar (1994: 80).

Ahora bien, la comparación con estos relatos nos permite descubrir algunos interesantes rasgos de nuestro propio mito. En efecto, consideramos que los contenidos semánticos del relato referentes a la cocina se aclaran si los restituimos al sistema del cual forman parte, y que fue denominado por Lévi-Strauss “el triángulo culinario”. En efecto, en el mito de Ashiná, como en los innumerables mitos de origen del fuego recopilados en “Lo crudo y lo cocido”, encontramos ciertos caracteres básicos y comunes. En primer lugar, todos ellos hacen provenir el fuego de un animal, el cual lo cede o al cual le es robado. En nuestro mito, tenemos los dos elementos combinados: por un lado, el robo del fuego a un personaje del que sabemos, al menos, que no es humano y termina siendo un animal (y que una de las versiones presenta directamente como un armadillo, como un *pejichi*); por el otro, esta acción es realizada por el animal encargado de evitar que los hombres roben, lo cual puede ser equiparado a una cesión. En segundo lugar, y principalmente, cada especie es definida mediante su régimen alimenticio: el jaguar come carne cruda y el buitre – que ocupa su lugar en ciertos mitos tupí del origen del fuego – carne corrupta (Lévi-Strauss 1978: 144). En todos los casos, los estados de naturaleza y cultura son asociados con un tipo de consumo específico, y la afirmación de la humanidad como una categoría separada coincide con la apropiación de un tipo determinado de consumo. Si se tiene en cuenta, como lo hace Lévi-Strauss, un enorme conjunto de estos mitos, puede verse surgir un “triángulo culinario” que reposa sobre una doble oposición entre lo crudo y lo cocido por un lado, y entre lo crudo y lo podrido por el otro. Cada grupo define, en parte a través de sus mitos, qué significa cada uno de estos términos y qué oposición es usada para representar la frontera entre naturaleza y cultura.

Pero no demos un paso más hacia los crípticos laberintos del estructuralismo, y regresemos a nuestro mito. ¿Qué nos permite afirmar, como

hemos propuesto, que en este caso la oposición entre lo crudo y lo cocido “representa” el paso de la naturaleza a la cultura? En pocas palabras, que el tránsito que señala el origen del consumo de alimentos cocidos es seguido por la separación, en categorías estables y separadas, de los hombres y los animales. En el mito, de hecho, puede observarse un verdadero momento liminal entre el robo del fuego y el final del relato: luego de la transformación de la vieja en *pejichi*, y de quienes rieron en otros animales, los hombres corren a avisar a sus familias que deben guardar silencio. Casi puede verse, en este episodio, cómo se traza la línea de ruptura entre hombres y animales. Como ocurre en las fechas críticas, en esos momentos que la fenomenología de la religión denominó “tiempos sagrados”, todo puede ganarse o perderse con un solo acto o gesto; así, quienes rieron fueron transformados en pájaros, tal vez porque la risa evocaba su canto. Estas metamorfosis no son una venganza de Ashiná, quien ha sido ella misma transformada; tampoco debemos interpretarlas como una mera reparación del asesinato, ya que sólo una parte del grupo de asesinos pierde la forma humana. Son un resultado del tránsito que se ha consumado, que inaugura un nuevo orden del mundo. Pero también podemos verlas como un castigo a la soberbia de los hombres que, habiendo engañado y matado a un ser potente, distinto, se ufanan de ello. De algún modo, la humanidad de los Chacobo fue sellada con su silencio.

Hasta aquí, hemos dicho que, en el mito de Ashiná, el pasaje de la naturaleza a la cultura está representado por el cambio entre dos modos de consumo alimentario. Sin embargo, ¿qué significa, para los Chacobo, “lo cocido”? Seguiremos aquí la regla según la cual el valor semántico de un término se define, como ocurre con los signos lingüísticos, relacionadamente; es decir, por oposición a los otros términos que integran el mismo conjunto. Dentro del propio mito, entonces, encontramos tres tipos de consumo: en primer lugar, el consumo de carne cruda; en segundo lugar, el de carne secada al sol o vegetales quemados por la vieja; y, en tercer lugar, el de alimentos hervidos. Los dos primeros son abandonados por los hombres, que al final del mito adoptarán el tercero. Así, el valor de lo cocido como culturalmente válido se define por una doble oposición a lo crudo y a lo quemado. Esta definición, que ubica al término entre otros dos, opuestos a su vez entre sí, también resulta útil si nos trasladamos desde el fin hacia los medios; es decir, desde los alimentos hacia el fuego que los procesa. En

efecto, también el significado del fuego robado por los hombres surge de la oposición entre el excesivo calor proveniente del sol – que calcina los alimentos – y la ausencia de calor – que deja los alimentos crudos, sin procesar. Esta definición obtiene su prueba y su respaldo en otros contextos de prácticas y creencias chacobo. En primer lugar, en la vida cotidiana observamos que nada – ni sus bebidas, ni las comidas hervidas, y ni siquiera el té ofrecido por el etnógrafo – es consumido “caliente”; en todos los casos, se espera hasta que los alimentos alcancen una cierta tibieza. Por otro lado, en contextos donde las categorías religiosas son más explícitas, observamos el mismo rechazo de un calor excesivo: así, se nos dice que el shamán, para ser efectivo, debe “tener la mano fría”, y los fracasos shamánicos son explicados afirmando que el individuo en cuestión tenía la mano “caliente”. Del mismo modo, los alimentos calientes están tabuados antes y durante el aprendizaje de los “secretos” femeninos (*këbichi*).<sup>1</sup>

### La antropofagia

Si nos hemos detenido en los hábitos culinarios de los personajes del mito, conviene ahora demorarse en el más llamativo y extraordinario de estos consumos. ¿En qué clave, entonces, leer la antropofagia de Ashiná? O, lo que es lo mismo, ¿qué significa la antropofagia para los Chacobo?

Siguiendo la idea de que un personaje mítico no adquiere sentido en sí mismo, sino mediante la red de relaciones que lo identifica, distingue u opone con otros miembros del mismo “panteón”, permítasenos efectuar un breve rodeo (Vernant 1994). Existe un mito que, con significativa frecuencia, los Chacobo asocian al de Ashiná: es la historia de los *mainá* (lit. “tierra, terrestre”). Éstos eran seres antropomorfos que vivían bajo la tierra, cazaban hombres y, al llevarlos a su guarida

para comerlos hervidos, anunciaban a sus parientes que habían “cazado un cerdo”. Finalmente los Chacobo, siguiendo el consejo de un anciano, los aniquilaron llenando sus cuevas con humo. El mito cuenta que los únicos sobrevivientes, un hermano y una hermana muy jóvenes, fueron adoptados por los Chacobo. Pero el niño insistía en sus planes de devorar a los hombres, a los cuales seguía llamando “cerdos”, y finalmente fue muerto a golpes. La niña, en cambio, fue socializada, se casó con un Chacobo y enseñó a las mujeres los secretos del tejido, la cestería y la alfarería.

La figura inquietante del *mainá* tal vez nos suministre ciertas claves para comprender mejor a Ashiná. Siguiendo a Heinz Kelm, proponemos leer en este mito una suerte de gesta de afirmación de la humanidad. Pues la “raza” del *mainá* encarna, en diversos sentidos, lo inhumano: fundamentalmente, porque se trata de un ser caníbal, que devora a los hombres. Lo que es peor, les niega explícitamente su estatuto humano: los “naturaliza” al denominarlos y tratarlos como a cerdos – es decir, como a presas de caza, como alimento. Lo que los *mainá* simbolizan con crudeza es que la humanidad no es esencial, dada de una vez y para siempre; debe ser ganada, merecida, ejercida.

Al vencer la plaga de los caníbales subterráneos, el hombre afirma su humanidad, lo cual es claramente evidente en el episodio posterior de la narración: si los *mainá* “naturalizaban” a los Chacobo, el final del mito invierte el estado inicial y nos muestra a los hombres domesticando y “socializando” – si es necesario, con alguna violencia – a los *mainá* sobrevivientes, enseñándoles a comer carne de animales hervidos, quebrando sus dientes antropofágicos, forzando el reconocimiento del estatuto humano de los Chacobo y dando muerte al *mainá* que niega las nuevas condiciones de existencia. La muchacha, por el contrario, finalmente se redime, uniéndose en matrimonio con un hombre y – a modo de retribución – donando a las mujeres chacobo la alfarería y el tejido. Por otro lado, la historia del *mainá* puede ser leída como una reflexión sobre las relaciones recíprocas entre los grupos extraños, entre “extranjeros”. En efecto, nos conduce desde un primer nivel, caracterizado por el intercambio “negativo” de contraprestaciones entre el canibalismo naturalizador de los *mainá* y la retribución punitiva y socializadora de los hombres, a una segunda etapa, marcada por el cambio polar que establece la alianza matrimonial y un intercambio de costumbres y conocimientos; es decir, una reciprocidad “positiva” que permite la convivencia.

<sup>1</sup> En principio, el mito no registra episodios relativos al consumo de alimentos podridos. No obstante, si se nos permite un arrebato comparativo, no es vano recordar que en numerosas etnias de la región del Gran Chaco se considera al tatú o armadillo, animal en el cual se convierte Ashiná, como un consumidor de carroña. Si bien no disponemos de información detallada al respecto, debemos notar que el descubrimiento de una atribución de este tipo entre los Chacobo vendría en respaldo de nuestro argumento: permitiría completar, dentro del propio mito, las oposiciones que forman el triángulo culinario lévi-straussiano, y así reforzar el cuadro de las inversiones simbólicas que registra el código alimenticio entre la situación inicial y la postrera.

El tema de la antropofagia, por otra parte, no es excepcional en la mitología de los Chacobo. Un rápido examen de otro mito nos permite llegar a una conclusión similar. La narración que relata la etiología del “peto”, una pequeña avispa, cuenta la historia de un hombre que se casó con una muchacha y la llevó al monte, la engañó, la mató y la devoró, condimentando su curioso almuerzo con mandioca seca. Pero fue descubierto por los hermanos de la joven cuando, tiempo después, intentaba repetir su ardid con su siguiente esposa; éstos lo mataron, lo destrozaron y lo quemaron, y de las chispas provocadas por el fuego surgió el insecto actualmente llamado *binashi*. En otras versiones del mismo mito, el hombre manda a su mujer a buscar leña y, cuando ésta regresa, descubre que su marido se dedica a comer con fruición su propia pierna.

En todos estos casos, el sentido del mito no es solamente una lección moral a través de la cual la sociedad chacobo rechaza la antropofagia e instituye el tabú alimenticio. Según vemos, su función es también enfatizar simbólicamente que, aunque el cuerpo de los hombres, como el de los animales, puede ser consumido, los hombres son distintos de los animales. No realizar esta distinción fundamental equivale a lo que en el código sexual es el incesto; como ocurre con el pequeño *mainá* y con *binashi*, no distinguir según la cultura equivale a colocarse del lado de la naturaleza y a padecer su suerte en la hoguera de las presas de caza. Las variaciones que hemos visto en el mito de *binashi* son significativas al respecto: si en una versión el personaje come a su mujer y en la otra se come a sí mismo, es porque la antropofagia y la autofagia son simbólicamente equivalentes.

### 3.2 El código de la cosmovisión

#### Aspectos cosmológicos

Así como el episodio del robo del fuego marca una regularización de las relaciones entre los hombres y los animales, también podríamos pensar que establece las relaciones entre los niveles o estratos que los Chacobo reconocen en su cosmología; principalmente, entre el cielo y la tierra.

Para comprender el argumento que vamos a exponer, es preciso que digamos algo acerca de la cosmología nativa. Ésta ubica el plano terrestre como el lugar donde viven los humanos, el intermediario entre varios cielos sucesivos y el mundo subterráneo.

Ahora bien, en el mito encontramos un episodio que destaca las relaciones entre el plano terrestre y el celeste: el ascenso de Wirika al cielo. Según recordamos, este personaje, decidido a abandonar a su terrible madre, preparó chicha y comenzó a tocar su bombo o “caja”. Ahora bien, la actividad de tocar el bombo es claramente conceptualizada por los Chacobo como una práctica shamánica: atraídos por la música, los pájaros llegaron desde el cielo y, en retribución por la bebida que se había preparado para ellos, llevaron a Wirika y su familia de regreso con ellos. El episodio también remite de cerca a otro mito chacobo, en el cual un hombre que había muerto, pero que continuaba bailando y tocando el tambor, fue llevado al cielo por los pájaros y, para congoja de su familia, no pudo regresar jamás. En ambos casos, la comunicación entre los planos cosmológicos es realizada por las aves; en ambos casos también este comercio es unidireccional – de abajo hacia arriba – y no conoce el regreso. Así, en algunas de las versiones del mito de Ashiná, los narradores se toman el cuidado de aclarar que, tras la llegada de Wirika, el cielo se cerró y desde entonces perdió todo contacto con los Chacobo, y que se ignora qué ocurrió con él luego de aquella partida. La idea del cielo cerrado, de la interrupción de una comunicación entre los planos terrestre y celeste, puede ser encontrada en otros mitos y representaciones de los Chacobo. En primer lugar, en su representación del universo, ambos planos se conectan sólo en el confín del mundo, tan lejano del centro habitado por los Chacobo que sólo puede alcanzarse luego de una vida de marcha. En segundo lugar, existe un mito que indica claramente que si la comunicación entre estos estratos era posible en el tiempo de los antiguos, luego se volvió imposible; en esta historia, la tortuga arrojó una flecha al cielo – que en aquel tiempo se encontraba cerca de la tierra –, y del agujero así provocado cayó un bejuco, por el cual ascendieron varios hombres y animales, hasta que un roedor, el *jochi colorado*, lo cortó justamente cuando estaba subiendo el tigre. Es así como en el cielo habitan hombres y animales, y los chapoteos de los primeros en un lago que hay allí son los responsables de la lluvia. En tercer lugar, entre los relatos de carácter cosmogónico encontramos uno que reglamenta, no ya las relaciones entre quienes moran ambos planos, sino su ubicación y su distancia. Este mito refiere que, en los tiempos de los viejos, de los ancestros (*sirikato*), el cielo y la tierra se hallaban ubicados uno en lugar del otro. Los Chacobo, entonces, habitaban en el primero. Pero al cielo le asqueaba que la gente

defecara y enterrara a sus muertos sobre él, ya que ambas actividades producían, a su juicio, mal olor. Por eso, el cielo y la tierra cambiaron sus lugares y, así, también su significación: así como los que acceden al cielo envejecen pero no mueren, los habitantes de la tierra han quedado marcados por su inevitable corrupción y finitud. En todos estos mitos, encontramos una misma implicancia: la organización del universo implica la separación entre sus niveles; de tal manera que, en la actualidad, el único ser humano que puede visitar indistintamente todos esos planos (cielos-tierra-submundo) es el shamán, el *yöbeca*.

### Kako y Ashiná

Tomando como premisa que el significado de un personaje mítico no puede ser definido en sí mismo, sino por oposición a otros, comparemos a Ashiná con otro personaje, llamado Kako, el gran tesmóforo de la mitología chacobo. En efecto, Kako es un benefactor de los hombres, a quienes otorga las mujeres, las plantas y los otros grupos humanos. Si los dones de Kako a la humanidad apuntan por lo general a la continuidad y la reproducción de la sociedad, Ashiná encarna una conducta primordialmente asocial: desconoce la reciprocidad y aniquila la descendencia, devorando a sus hijos y a sus nietos. Al igual que el *mainá*, Ashiná es una negadora de la cultura y la sociedad humana.

Veamos cómo repercute, en otro nivel simbólico, el hecho de que Kako se asocie a la continuidad y Ashiná sea, por el contrario, un símbolo de disrupción social. Para ello es necesaria una digresión. Una gran cantidad de sistemas de parentesco de los grupos indígenas amazónicos, y entre ellos los Chacobo, manifiestan dos características sociológicas marcadas en mayor o menor grado: la primera es el intercambio matrimonial directo entre dos clases o grupos de parentesco, lo cual suele cristalizarse en una norma que prescribe el casamiento entre primos cruzados; la segunda, es la unidad de las llamadas “generaciones alternas” (Erikson 1994, 1996; Townsley 1994). Aclaremos el significado de esta “unidad” y su relación con el problema de la onomástica. Ya en 1923 el célebre explorador Erland Nordenskiöld advertía que los Chacobo, como muchos otros grupos pano, poseen un repertorio finito de nombres personales (*hanë*). En los últimos tres años, no hemos podido encontrar por nuestra parte más que diecisiete nombres masculinos y otros diecisiete femeninos. Al nacer un niño, la elección entre estos nombres

no resulta caprichosa ni arbitraria: un padre, por ejemplo, jamás pondrá a su hijo su propio nombre, pues ello está estrictamente tabuado. La cara positiva de esta prohibición es que deberá dar a su hijo el nombre de su propio padre, o sea, del abuelo del recién nacido. Lo mismo sucede con las mujeres. Cada niño chacobo que nace lleva el nombre de alguno de sus abuelos.<sup>2</sup> De hecho, entre los Chacobo la palabra que designa “abuelo” y “nieto” es exactamente la misma: *chaita*. Al igual que en el caso del suegro y el yerno (*raisi*), casi podríamos decir que el término *chaita* designa no a un tipo especial de persona, sino a la peculiar relación que existe entre abuelo y nieto. Muchos estudiosos han comentado, en este sentido, que la idea de continuidad social entre los grupos pano no se sustenta sobre una descendencia desprendida de un ancestro original, sino más bien sobre una serie de reemplazos cíclicos a través del tiempo (Maus 1991b, Townsley 1994). La transmisión y herencia de los nombres da una idea de cómo se conceptualiza el orden social: los hombres – y aquí más que nunca hablamos de “personas” y no de “individuos” – van pasando, con el tiempo, por casilleros o categorías estables. Este stock de nombres es finito e inmutable.

Volvamos ahora a Kako y Ashiná. Lo que se comprueba inmediatamente es que el nombre Kako, al igual que otros nombres de teofanías o figuras míticas – como Wara o Baita – resulta muy frecuente, en tanto que el de Ashiná no sólo no aparece con reiteración, sino que ni siquiera existe como nombre personal. En este sentido, es un nombre que no es tal, un nombre que no puede utilizarse, ya que hacerlo implicaría caer en estado de *xo pä* (mala suerte, desgracia). La consideración conjunta de los relatos míticos nos proporciona una doble visión de la sociedad y sus instituciones: por un lado, tenemos a Kako, teofanía masculina generosa y sociable; por el otro, Ashiná, una anciana caníbal y avara que escatima el fuego, la mandioca y el maíz. Además, sabemos que los nombres se hallan cargados de connotaciones sociales o simbólicas: así, Bari se asocia al sol, Maro al gran tamaño, Yuka a lo pequeño, Wara a una deidad invisible y dadora de bienes, Toi al trabajo, Tashi a los espíritus *yoshíni*

2 Erikson afirma que la onomástica chacobo difiere de la de otros grupos pano, como los Matis o los Cashinaua. Al nacer un primogénito, recibe el nombre del padre de su padre o, si es mujer, de la madre de su madre. Luego, cuando nacen más hijos, la “elección” se complejiza, y los dadores de nombres son el padre de la madre, la madre del padre, luego los hermanos de los padres, etc. (comunicación personal).

y las travesuras, Küsa a la selva y Baita a una lluvia hirviente que destrozaba las casas donde la gente no le había puesto su nombre a una de las hijas. Pues bien, Kako se asocia a la alegría, la generosidad y la potencia. Podemos suponer entonces que la continuidad de su nombre supone, en el nivel simbólico, la persistencia de los valores y cualidades positivas que le son atribuidas, mientras que la continuidad en el tiempo del nombre Ashiná implicaría la vida asocial, caracterizada por el egoísmo, el canibalismo y la negación de la reciprocidad. Si, entre los Chacobo, el nombre es un atributo de la persona, y la persona un producto de la sociedad, muy poco podría esperarse de una sociedad que introdujera en su seno el nombre de Ashiná.

### 3.3 El código sociológico

Las relaciones de parentesco

Hemos visto cómo el mito trata el pasaje de la naturaleza a la cultura, desdoblado esta inflexión en diversas claves o códigos simbólicos: del mundo amorfo al orden cosmológico, de lo crudo a lo cocido, de la anomia a la sociedad, de la antropofagia y el egoísmo a los valores de la reciprocidad. Ahora bien, el mito de Ashiná también problematiza este pasaje en el plano de la organización social y el parentesco. Para ello, observaremos las relaciones que existen entre el mito y las tres principales dimensiones del parentesco chacobo: la clasificación etaria, el vínculo de alianza y el de consanguinidad.

En primer lugar, revisemos las relaciones etarias. En algunas versiones del mito de Ashiná, el primer acto de los hombres, una vez que obtuvieron las semillas robadas y con ellas lograron su primera cosecha, fue donar una buena cantidad de los frutos al anciano en cuyo chaco había plantado el grillo la primera planta y había ideado el almacenamiento.

¿Qué relación guardan los actos del anciano del mito con el papel que desempeñan los viejos en la sociedad chacobo? En la sociedad chacobo, no obstante todos conocen los mitos y las fórmulas y procedimientos shamánicos, la transmisión de los primeros y el ejercicio de los últimos es tarea de los ancianos; ¿por qué es esto así? No hace falta recordar el papel de los viejos en la cosmovisión chacobo: es uno de ellos quien sabe cómo proteger el fuego de las tormentas convocadas por Ashiná, es también un viejo quien suministra la clave para aniquilar la amenaza del temible

*mainá*; finalmente, en el plano ritual, es un anciano shamán quien ahuyenta y regula el contacto ritual con los espíritus en la fiesta de bebida. Ahora bien, ¿cómo comprender los significados que la cosmovisión chacobo les atribuye? Sin permitirnos una digresión demasiado extensa, diremos que estas funciones cumplidas por los ancianos son una consecuencia de la concepción chacobo de la vejez y la persona. En efecto, estas gentes creen que, con el transcurso de la vida, el principio vital (denominado *shinana*) pierde poder gradualmente, dejando lugar al crecimiento de componente anímico, denominado *yoshíni*, que tras la muerte abandona el cuerpo y toma una existencia autónoma. El *yoshíni* es, además del espíritu de los muertos, un principio de poder que anima a diversos seres de la selva, las sombras y los vientos. Pues bien, al participar de este estado, los ancianos poseen cada vez más ese poder, ya que pueden contactarse con los *yoshíni* y compartir de alguna manera su potencia. De allí que el estatuto de shamán se base, más que en el conocimiento del oficio, en la posesión de la edad necesaria para ejercerlo. Las cualidades inusitadas de los viejos los convierten en seres liminales, socialmente ambiguos y ambivalentes; vivos y en cierta medida muertos, poderosos y sabios, pero, a la vez, sospechosos de acciones malignas. Están, pues, demasiado próximos a la muerte y a los seres, atributos y cualidades que a ella se asocian. En conclusión, encontramos aquí una concordancia directa entre el mito y la estructura social: en uno y otra, los ancianos brindan su mediación con las potencias y sus conocimientos, recibiendo a cambio una retribución material.

En segundo lugar, encontramos en la historia de Ashiná el problema de la alianza, de las relaciones entre los grupos vinculados por el matrimonio. Para nosotros, resulta indiferente que en el inicio del relato *Wirika viva con su madre*; podría perfectamente vivir con su padre y no veríamos el “sentido” del mito alterado en absoluto. Sin embargo, para los Chacobo, cuyo sistema social codifica estrictamente la residencia uxorilocal - es decir, que los novios residen con los padres de la novia durante un largo tiempo -, el caso de *Wirika* implica una flagrante anomalía. Tradicionalmente, los Chacobo estaban organizados en al menos ocho “clanes” exógamos y patrilineales (*maxo*), los cuales, opuestos en pares complementarios, intercambiaban recíprocamente alianzas. En efecto, según la “regla” un hombre debía casarse con la hija de la hermana de su padre (*huaně*) o, en otros términos, con su prima cruzada del clan complementario. La descendencia de ambos, al tratarse de una sociedad patrilineal, pertenecía al

clan paterno. Ello no impedía que la residencia de la flamante pareja, tras el matrimonio, fuera uxórilocal; es decir, que vivieran junto a los padres de la novia. Veremos más adelante el simbolismo del intercambio, implícito en el ritual de alianza: un joven debe, para anunciar su intención de contraer matrimonio, cazar una presa y ofrecer un plato de carne hervida a sus suegros. Éstos agradecen el don y esperan en compensación que el flamante marido viva con ellos y los ayude durante un par de años, para luego construir una casa adyacente y constituir la familia extensa. Ahora bien, desde la óptica chacobo, cuya ideología se basa de algún modo en retener las mujeres y hacer circular los hombres, un varón que permanezca con su madre constituye una anomalía patente, un símbolo de un orden social distinto; o, más aún, de un desorden social. El mito, relatando la fuga de Wirika de la casa materna, sirve entonces para conceptualizar un nuevo quiebre, un hito que marca y define una vez más la afirmación de la humanidad chacobo.

En tercer y último lugar, podemos preguntarnos qué nos dice el mito acerca de las relaciones consanguíneas. En muchas de las versiones, Ashiná es una madre que procrea sin necesidad de hombres – además de, por supuesto, devorar a sus hijos. Este orden de cosas es deliberadamente opuesto al de la sociedad chacobo actual, en la cual las mujeres son consideradas meros receptáculos de la simiente aportada por el hombre – lo cual no implica, hay que decirlo, un desconocimiento de los procesos de filiación biológica –; como consecuencia, los únicos vínculos socialmente reconocidos en la descendencia son los patrilineales. Tal es así que cuando una mujer embarazada se separa de su pareja, acude por lo general al infanticidio. Esto nos indica que la situación familiar planteada en el mito es, más que anómala, impensable. Una vez más, el orden inicial propuesto deberá ser destruido para que la sociedad chacobo sea posible.

En resumen, todas las relaciones planteadas por los mitos que hemos revisado hasta aquí pueden ser traducidas al lenguaje del parentesco. Más aún, en la mayoría de los mitos chacobo, las acciones y las características de los personajes derivan de la posición que ocupan en la red de parentesco.

### La reciprocidad

Hemos de repasar ahora otro nivel en el que puede leerse en el mito el pasaje de la naturaleza a la cultura. La principal instancia ritual de la vida

chacobo es la celebración, en épocas de abundancia, de un convite festivo denominado *jënë chani* (*jënë*: agua, líquido; *chani*: invitación, palabra) o bien *xëhati chani* (*xëhati*: acto de tomar medicina, embriaguez, atiborramiento). En castellano, se denomina la ocasión “fiesta de la zampoña”, por la música de un instrumento que caracteriza al rito. Un jefe de una familia hace de “dueño” (*ibo*) de la fiesta de la chicha. Recorre la comunidad invitando a los concurrentes, principalmente a los ancianos, mientras en su hogar las mujeres preparan la chicha de maíz o mandioca. No se trata ya de la bebida dulce, de consumo diario, sino de otra de naturaleza claramente ritual, que se deja fermentar durante cuatro o cinco días hasta que conforma un líquido agrio y fuerte. El día de la fiesta, una veintena de invitados se sienta en bancos, en forma circular, bajo el alero de la casa principal. El clima de la fiesta es alegre y despreocupado. El dueño encarga a alguien la tarea de distribuir la chicha con un balde de bebida y un solo jarro, convidando por turno a cada uno de los varones presentes. No es bien visto rechazar, despreciar o derramar la bebida. Algunos invitados forman un semicírculo y, tomados de los hombros, tocan la zampoña; mientras tanto, otros varones bailan repitiendo la misma coreografía. Después de unos minutos de esta danza cadenciosa y rítmica, la música termina y se reitera la ronda de chicha. Luego, nuevamente, prosigue el baile, y así cíclicamente. En un momento preciso, cambia la naturaleza de la danza: un hombre anciano, quien hasta el momento bebe en silencio, se para en el medio de la rueda; comienza a tocar el bombo y a cantar al compás de la música. Sigue a los bailarines en sus movimientos, aunque dirigiendo su rostro hacia arriba. También reparte algunas veces comida, especialmente trozos de carne. La idea general del evento, según reconocen los mismos Chacobo, consiste en tomar chicha hasta el hartazgo; en efecto, la fiesta sigue hasta la madrugada, cuando todos vuelven a sus casas en un completo estado de ebriedad. Cuando alguno de los invitados haya reunido a su vez la mandioca y la carne necesarias, será a su turno el dueño de la fiesta y retribuirá la invitación.

La mera descripción de este rito nos trae algunas reminiscencias inmediatas del mito: Wirika, para anunciar a los pájaros la celebración de su convite, toca el bombo, como lo hace también el viejo en la fiesta. Y los pájaros, como los invitados del rito, devuelven el don ofrecido llevando a Wirika y su mujer al cielo. Ese anciano que canta en medio de los músicos, es un *yöbeca* o shamán, y se dirige a los *yoshíni*. La palabra *yoshíni*,

además de poseer los significados que ya hemos comentado, se utiliza para referirse a las sombras, a los espíritus de los muertos o de ciertos entes como los árboles, ciertos animales, la chicha o la mandioca. Pues bien, el canto ritual del shamán en la fiesta se dirige a dos *yoshíni* en particular: al de la mandioca o el maíz, materias primas de la chicha, y al de los pájaros del cielo.

Ahora bien, tanto el significado cultural de la chicha y la carne hervida como la relación entre la fiesta y el espíritu de los pájaros, comparten una referencia común al tema de la reciprocidad y el intercambio de dones (Mauss 1991a). Revisemos en qué consisten estos vínculos.

En primer lugar, la referencia al espíritu de los pájaros por parte del shamán en la fiesta nos remite a la etiología de este rito: recordemos otra vez que esos animales actuaron como invitados en la primera fiesta que fue celebrada por Wirika.

En segundo lugar, para analizar el papel de la chicha y la carne hervida que se reparte en el convite, debemos ahora cambiar de perspectiva y rastrear su significación a nivel sociológico. La mandioca y el maíz, a través de la chicha, son el motor de la fiesta. En efecto, etimológicamente, las palabras que designan a la fiesta pueden traducirse como “invitación a la bebida”, y rechazar la ofrenda de chicha durante el rito es visto como una grave descortesía.

De la misma manera, el consumo de carne hervida no tiene la misma significación para los Chacobo actuales que la alimentación básica, basada en la mandioca, el maíz y el arroz. El reparto de carne que el dueño de la fiesta y el shamán efectúan entre los convidados refiere directamente a la temática de la reciprocidad y el intercambio. La carne debe ser repartida. Cuando un cazador regresa a la aldea con su presa, su familia nuclear jamás consume la totalidad de lo obtenido; antes bien, reparte la carne entre los ancianos y, en especial, da parte a sus padres y, especialmente, a los padres de su mujer. Ésta prepara y sirve la comida, erigiéndose en la mediadora entre su marido y sus padres, entre afines y consanguíneos. Este don que el hombre hace a sus suegros reitera, de alguna manera, el simbolismo del rito de alianza. Hasta no hace muchos años, cuando un Chacobo quería desposar a una muchacha, se infiltraba por la noche dentro de la casa de sus padres y se introducía subrepticamente en la hamaca de la joven. Si ella rehusaba el cortejo, hacía ruido y daba alarma, con lo que el galán debía escapar raudamente. Pero si consentía en la unión, callaba, dejaba hacer y, por la mañana, comunicaba lo sucedido a sus padres. Al amanecer, el pretendiente partía

de caza, procurando conseguir una presa para compartir con sus nuevos parientes. La muchacha cocía la carne y separaba una parte especial que el cazador, “dueño” de la presa, ofrecía a sus suegros. Éstos debían aceptar la ofrenda.

En suma, podríamos decir que la chicha ritual, fermentada y embriagante, es a la bebida cotidiana lo que la carne hervida es a la alimentación diaria en base a maíz, mandioca y arroz. Teñidos de un alto significado moral, tanto la bebida embriagante cuanto la carne hervida son productos festivos y excepcionales que implican un consumo marcadamente social antes que uno simplemente nutricional, alimentos que deben distribuirse, compartirse e integrarse en un circuito de intercambio y reciprocidad. En ello reside, fundamentalmente, su naturaleza ritual. Comprendemos, finalmente, por qué en el mito de Ashiná el fuego y los cultivos son obtenidos por la humanidad en un mismo momento: ambos, uno mediante la cocción de la carne y el otro mediante la preparación de chicha, son un fundamento de la sociabilidad en todos sus niveles – entre ego y sus afines en la vida cotidiana, entre las familias extensas y entre las comunidades en los convites –. Entonces, el paso entre dos tipos de consumo no se encuentra, tan sólo, en los medios de elaboración de los alimentos, sino también en la forma en que se consume: en el estado de cultura, se debe dar para poder consumir.

Ahora bien, si la sociedad chacobo se conforma adhiriendo, en niveles diferentes, a una trama de intercambios y prestaciones, el personaje de Ashiná encarna nuevamente una doble antítesis: por un lado, se opone formalmente a la lógica del intercambio; por el otro, en el plano del sentido, encarna un disvalor moral que niega la axiología de la reciprocidad.

Habíamos dicho antes que la vieja caníbal y los hombres se oponían en función del tipo de alimentos que consumían. Pues bien, vemos ahora que son opuestos en otro rasgo que combina las temáticas del alimento y la reciprocidad: si Ashiná devora a los Chacobo, éstos en cambio no pueden comerla. En este sentido, no encontramos reciprocidad entre ellos; de hecho, cuando Wirika intenta matarla usando las armas del cazador, no lo consigue. Ashiná, al contrario de los hombres, no puede convertirse en una “presa”, no puede morir bajo los instrumentos destinados a matar animales o plantas en la vida cotidiana. Los hombres, en cambio, son capturados por la vieja como si se tratara de simples productos de la siembra: son “recogidos” del suelo, donde han sido inmovilizados, llevados en una canasta y hervidos en una olla.

Por otra parte, hemos visto cómo, en manos del *mainá*, son tratados como cerdos, por antonomasia presas de caza. No es exagerado ver, aquí, una reflexión acerca de la ambigüedad del status de los hombres entre los animales: es la carne de los hombres la que permite al mito asimilarlos a la naturaleza, la que los conecta con los animales. Esa carne puede ser consumida y los hombres pueden por ende ser cazados. Es justamente esa carne blanda la que no encontramos en Ashiná, cuyo cuerpo se vuelve duro como la piedra, no siendo asimilable a una presa, a un objeto de consumo. En la actualidad, de hecho, así como el nombre de Ashiná es evitado en la onomástica, algunos informantes señalan que la carne del animal que la representa también es objeto de tabú, y su consumo está vedado a los Chacobo.

Pero, más allá de estas oposiciones formales, en el plano de los contenidos Ashiná simboliza una serie de disvalores morales. Rehúsa de manera avara y egoísta compartir las plantas cultivadas; engaña a los hombres y escatima el fuego; pero, aun cuando da ocasionalmente la mandioca y el maíz, ofrece semillas chamuscadas, tostadas, que deben consumirse de inmediato y no pueden plantarse ni reproducirse. Según sabemos, la naturaleza recíproca del intercambio consiste en la obligación de devolver dones equivalentes. Pues bien, en nuestro caso los dones son “falsos”, un engaño, ya que no pueden generar un contra-don (Lienhardt 1975; Vernant 1994; Mauss 1991a). Ashiná, en definitiva, ofrece algo que no puede devolverse, un don estéril que no sirve para trabar una relación, para generar un vínculo, para perpetuar una sociedad.

#### 4 Palabras finales

La historia de Ashiná revela uno de los procedimientos fundamentales del pensamiento mítico: no resuelve los problemas dando respuestas parciales a cada uno de ellos, sino mostrando que éstos son homólogos entre sí, creando de ese modo la ilusión de una respuesta. El mito propone un lenguaje para pensar la realidad en su conjunto, sin resignarse a dividirla en áreas y a segmentar su comprensión (ver Lévi-Strauss 1990: 193–195; Vernant 1994). En este sentido, la función simbólica del mito de Ashiná es, primero, integrar al individuo en grupos sociales, con sus reglas, sus clasificaciones, sus jerarquías; segundo, incluir a su vez esos grupos sociales en el orden de la naturaleza; y, finalmente, vincular el curso mismo de la naturaleza con un orden calificado, sagrado.

Como hemos dicho, podemos leer en este mito una concepción antropológica: la humanidad, para los Chacobo, debe ser ganada. En efecto, sabemos que en la vida diaria el estado de humanidad, la condición designada con el término *nohiria*, no se alcanza de una vez y para siempre, ni es tampoco un estado pasivo e inmutable. Las relaciones entre esta condición y la otra que anida en el hombre, y que está destinada a alcanzar un estado de inhumanidad a través de la vejez y de la muerte, revelan que la humanidad chacobo se pone en juego a cada momento, y por tanto debe cuidarse y ejercitarse. Quien no logra ese dominio queda ausente, alienado, presa de agentes o potencias que se adueñan de su ser. Es esto lo que les sucede, en diferentes grados, al shamán cuando fuma y al hombre normal cuando sueña, enferma o muere. El mito nos permite, por otra parte, agregar una precisión etiológica a esta concepción de la condición humana: el hombre deviene tal sólo por medio de su astucia, del ejercicio de su inteligencia, mediante la cual consigue los bienes culturales y logra destruir a una teofanía que hacía imposible su existencia en el mundo.

Para terminar, el mito posee una conclusión bien conocida: la aparición de la sociedad y la cultura – representada en este caso por el fuego y las artes agrícolas, pero también por la reciprocidad, las reglas de parentesco y un cierto ordenamiento del universo – coincide con la separación entre los hombres y los otros seres y, de este modo, inaugura una condición humana imperfecta. El mito de Ashiná, como otros tantos mitos de los Chacobo, estatuye la separación entre los dioses y los hombres y entre éstos y los animales, y tiene como correlato necesario una de las formas de la ambivalencia humana: la necesidad de procurar la propia subsistencia a través del trabajo y las alianzas. En efecto, la agricultura cerealera, tanto como la alianza matrimonial, si por un lado fundan la sociabilidad y la reproducción en el tiempo, por el otro implican el esfuerzo y muchas veces el hambre, la paciencia y la espera. Más allá de los defectos de nuestro análisis, la lección del mito es clara: la humanidad es un estado imperfecto, en el que las fases de carestía y abundancia se intercalarán inevitablemente. Se ha constituido mediante la renuncia a otro estado en el cual no se hallaba separada de los animales, pero tampoco de los dioses.

Los autores agradecen a Cristina Dasso, Lorena Córdoba y muy especialmente a Philippe Erikson por sus valiosos comentarios sobre una primera versión de este trabajo.

**Bibliografía****Erikson, Philippe**

- 1993 Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. *L'Homme* 33/126-128: 45-58.
- 1994 Los Mayoruna. En: F. Santos y F. Barclay (eds.), Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. 2: Mayoruna, Uni, Yaminahua; pp. 1-127. Quito: Flacso.
- 1996 La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie. Paris: Editions Peeters. (Langues et Sociétés d'Amérique Traditionelle, 5)

**Kelm, Heinz**

- 1972 Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Oriente Boliviens. *Tribus* 21: 129-246.

**Lévi-Strauss, Claude**

- 1978 Lo crudo y lo cocido. México: Fondo de Cultura Económica.
- 1990 De prés et de loin. París: Editions Odile Jacob.
- 1994 Antropología estructural. Barcelona: Altaya.

**Lienhardt, Godfrey R.**

- 1975 Getting Your Own Back. Themes in Nilotic Myth. In: J. H. M. Beattie and R. G. Lienhardt (eds.), Studies in

Social Anthropology. Essays in Memory of E. E. Evans-Pritchard by His Former Oxford Colleagues; pp. 213-237. Oxford: Clarendon Press.

**Mauss, Marcel**

- 1991a Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. En: M. Mauss, Sociología y Antropología; pp. 153-263. Madrid: Tecnos.
- 1991b Sobre una categoría del espíritu humano. La noción de persona y la noción del yo. En: M. Mauss, Sociología y Antropología; pp. 307-333. Madrid: Tecnos.

**Townsley, Graham**

- 1994 Los Yaminahua. En: F. Santos y F. Barclay (eds.), Guía etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. 2: Mayoruna, Uni, Yaminahua; pp. 239-359. Quito: Flacso.

**Vernant, Jean-Pierre**

- 1994 Mito y sociedad en la Grecia antigua. Madrid: Siglo Veintiuno.

**Yalman, Nur**

- 1967 "The Raw : the Cooked :: Nature : Culture." Observations on *Le Cru et le cuit*. In: E. Leach (ed.), The Structural Study of Myth and Totemism; pp. 71-89. London: Tavistock Publications.