

MITOS

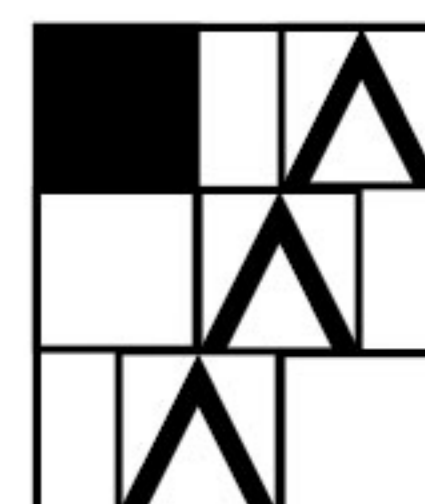
y

LEYENDAS

de

SUDAMÉRICA

Álvaro Fernández Bravo
(comp.)



la marca
editora

© la marca editora

MITOS
y
LEYENDAS
de
SUDAMÉRICA

BIBLIOTECA DE LA MIRADA

dirigida por Guido Indji

NOTA DE ENVÍO

La biblioteca de la mirada surge en 1995 con la intención de agrupar aquellos textos que pasan por el escritorio de **la marca editora**, y que, a pesar de pertenecer a diversos géneros discursivos —paper, ensayo, arte, crítica, pop, antología, teórica, fotográfica, manifiesto, revista, etcétera— pueden ser ordenados en una misma categoría: son capaces de hacernos reflexionar sobre nuestro lugar como lectores.

Esta colección se propone informar con el fin primordial de formar en el lector un mirada activa, no inocente, un ojo capacitado para abordar analíticamente la compleja trama generada por la cultura.

LIBRO-OJO (Λιβρο Οξο)

Si existe un común denominador para los libros que integran esta biblioteca, resultará inútil buscarlo en el formato, o en los criterios de diseño, o de color de tapa...

Éstos no refieren necesariamente (al menos no en forma directa) a los medios, pero son herramientas esenciales para el desarrollo de una reflexión crítica y de la supervivencia en la sociedad del espectáculo, en una sociedad de la información.

Su objetivo es político, en tanto apunta a reponer protagonismo en el rol del receptor y procuran señalar —de las más diversas maneras— los mecanismos de la percepción.

© la marca editora

MITOS

y

LEYENDAS

de

SUDAMÉRICA

Álvaro Fernández Bravo

compilador



la marca
editora

© la marca editora

Título en español
Compilación *Mitos y leyendas de Sudamérica*
Álvaro Fernández Bravo

Colección Biblioteca de la mirada
Director de colección Guido Indij

Coordinación editorial Victoria Villalba
Corrección Clara Oeyen
Maquetación Hugo Pérez
Tapa Brenda Wainer
Foto de tapa Martín Gusinde, 1922

Editorial **la marca editora**
Oficina Pasaje Rivarola 115 (1015) Buenos Aires, Argentina
Fax (54-11) 4 383-5152
Tel (54-11) 4 383-6262
E-mail lme@lamarcaeditora.com
W³ www.lamarcaeditora.com

Imprenta Del S.R.L.
Taller E. Fernández 271, Avellaneda, Buenos Aires, Argentina
Encuadernación Cuatro Hojas

ISBN 978-950-889-242-3
Fecha de impresión Abril de 2015
Lugar de impresión Buenos Aires, Argentina. *Printed in Argentina*
Depósito de ley 11.723

© **la marca editora**

Mitos y leyendas de Sudamérica / Juan Bautista Ambrosetti ... [et.al.] ; compilado por
Álvaro Fernández Bravo. - 1a ed. 1a reimp. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : la marca
editora, 2015.

192 p. ; 22x15 cm.

ISBN 978-950-889-242-3

1. Mitos. 2. Leyendas. I. Ambrosetti, Juan Bautista II. Fernández Bravo, Alvaro, comp.
CDD 398.2

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

© la marca editora

Índice

Mundos en común.....	7
De los pueblos originarios.....	25
Criollas, gauchas y negras.....	103
Tradición literaria	147
Fuentes y autores	183
Bibliografía	189

Mundos en común

La literatura popular sudamericana está formada por diversos tipos de discursos que incluyen la poesía, a veces acompañada por música –como la poesía gauchesca o los cantos indígenas y folklóricos de las culturas regionales– y también por otras formas literarias como la épica, el teatro o los mitos y leyendas que este libro recoge. Por tratarse de una producción que tuvo su forma original como literatura oral, de circulación en ámbitos rurales y en comunidades no urbanas, fue coleccionada en particular a partir del Romanticismo bajo la denominación de “folklore” y coincide, tanto en Europa como en América Latina, con la consolidación de las literaturas nacionales.

Fueron justamente las literaturas nacionales y el aparato crítico que acompañó su emergencia a partir del Romanticismo –de fuerte impronta en América Latina (Romero, 1888; Rojas, 1917-1923)– los encargados de encontrar en la literatura folklórica pruebas de la existencia de antecedentes para la nacionalidad, atribuyéndole a menudo a estos discursos populares dataciones más arcaicas de las que en realidad tenían y fortaleciendo divisiones nacionales en desmedro de una literatura comparada de alcances más amplios, mundiales y transnacionales. La invención del folklore tuvo efectos productivos en la formación de un archivo de coplas, creencias y mitología, pero quienes ejecutaron su colección a menudo carecían de herramientas conceptuales adecuadas para llevar a cabo una lectura capaz de reconocer todos los matices y tensiones de estas obras atravesadas por componentes culturales heterogéneos, privilegiando, por lo tanto, abordajes de fuerte marca nacionalista (Wellek y Warren, 1956: 47).

Los mitos y leyendas son un tipo de producción simbólica común, en el sentido de que representan universos conceptuales compartidos por grupos humanos a través de la lengua. También se trata de una literatura común por que habla de situaciones cotidianas, hechos extraordinarios, heroicos o en los que sean protagonistas personajes elevados o sobresalientes. Puede haber dioses, reyes o fuerzas naturales portentosas pero la perspectiva de observación tiende a ser la de un individuo común, del pueblo, de los animales, de lo bajo. Esto puede entenderse a partir de que el receptor imaginario de estas fábulas

pertenece a los sectores populares, a los que estos relatos procuran proveer de explicaciones y elementos didácticos para hablar de cómo se formó el universo o cómo funciona la economía biopolítica de los mundos donde habitan las audiencias y espectadores de esas narraciones transmitidas por la palabra hablada. A partir de la llegada de los conquistadores europeos y con la introducción de la imprenta y la lengua escrita, el patrimonio cultural indígena fue traducido al español, al portugués y a otras lenguas europeas y volcado en textos impresos que es de donde lo encontramos hoy, en formas más o menos estables, aunque sin duda afectadas por la traducción y la mediación de cronistas coloniales primero y de etnógrafos y escritores en períodos más recientes. Tanto los cronistas coloniales como los científicos y autores modernos traspusieron relatos y creencias orales al código verbal escrito donde todavía se conservan.

Lo común significa entonces aquello que está ligado por un lado al universo simbólico popular pero también a un conjunto de significados extendidos y en movimiento: por provenir de fuentes orales en continua mutación, el mundo de lo común cambia incesantemente, incorporando nuevos sentidos en tanto es poroso a la producción de nuevos significados que alteran el perímetro de la comunidad. El problema de un capital cultural compartido merece una atención especial. La forma en que esa co-pertenencia ocurre y ocurrió puede ser el primer punto para abrir la lectura de este corpus textual. Por tratarse originalmente de literatura oral, de narraciones o poemas cantados y contados en comunidades pequeñas que conservaban en esos relatos y fuentes líricas sus saberes y creencias, sus leyes, costumbres y explicaciones del mundo, se trata de un objeto que no se encontraba en principio volcado en un soporte escrito. Pertenecía al universo de la cultura hablada, transmitida entre generaciones a través de la recitación y la narración que permitía una conservación de ese patrimonio cultural tanto a través de generaciones como entre distintas comunidades distantes entre sí. La existencia de mitos y leyendas semejantes en culturas muy diversas y apartadas, puede explicarse a partir de la hipotética migración de las fábulas populares, de acuerdo a las teorías elaboradas por etnógrafos y suscriptas por filólogos y críticos literarios. La consolidación de las teorías difusionistas en la etnografía finisecular impulsó en América Latina trabajos precursores como los del etnógrafo sueco Erland von Nordenskiöld, el alemán Theodor Koch-Grünberg y el suizo Alfred Métraux, pero también los de Juan Bautista Ambrosetti, Silvio Romero, Roberto Lehmann-Nitsche y Ángel Rosenblat, los primeros nacidos en Europa y los segundos nacidos o establecidos en forma más o menos permanente en Sudamérica.

Todos ellos comparten un interés por los mitos y leyendas sudamericanas frente a los cuales articularon distintos tipos de hipótesis sobre la “comunidad” de ese patrimonio. En general subyace la convicción de que hay vínculos que los conectan con culturas arcaicas y distantes y que eventualmente pueden provenir de un origen común aún más remoto, potencialmente universal y compartido. La comparación hecha por el etnógrafo alemán Roberto Lehmann-Nitsche (“El jabutí y el quirquincho”, 1936) entre mitos semejantes pero de comunidades muy apartadas entre sí, como San Luis, en Argentina y Tapajôs, en el Amazonas, presupone que hubo una transmisión y un contacto, más probablemente indirecto, entre esas comunidades, acaso en un tiempo remoto o a través de procesos de transmisión interculturales extendidos en el tiempo.

De cualquier modo, la comprobación de esas leyendas compartidas desalienta cualquier recorte nacional restrictivo y pone de relieve la inoperancia de las fronteras nacionales para abordar las leyendas y cuentos populares sudamericanos. Se trata por el contrario de mundos en común, que reflejan formas de vida (humanas y no humanas) y hablan por lo tanto de un territorio simbólico extendido, poroso, dinámico y poblado de enigmas. Estos enigmas conviven con la condición didáctica y explicativa de las leyendas, e interpelan a través de esas mismas preguntas a quienes se interesaron por ellos, los publicaron, editaron y articularon también las primeras lecturas de este corpus de textos. Los mitos son entonces a la vez narraciones con un saber y un contenido explicativo sobre el mundo y una opacidad que no cesa de despertar interrogantes sobre el sentido último de esas explicaciones. Es así que las leyendas estimularon a sus estudiosos a articular diversas hipótesis sobre su significado y relación con otros mitos semejantes, pero resulta necesario preservar la condición abierta e indecible de su sentido que es donde radica su mayor riqueza.

La mitología sudamericana

Este volumen reúne una antología de mitos y leyendas sudamericanas compiladas a partir de los textos establecidos por la tradición crítica (Ambrosetti; Couto de Magalhães; González; Koch-Grünberg; Lafone Quevedo; Lehmann-Nitsche; Oliveira César; Rojas). Se trata de relatos de origen popular agrupados como “indígenas” y “criollos y negros”, que por

su naturaleza cultural híbrida no caben bajo una agrupación nacional. El mito, como dice Jameson (2002: 45) viene del griego *múthos* y significa narración o historia. En su acepción americana los mitos y leyendas provienen de tradiciones orales arcaicas, anónimas, transmitidas entre generaciones y enriquecidas en procesos de mestizaje y contacto intercultural de las que participaron los diferentes componentes étnicos y culturales (indígenas, africanos y españoles) en la formación de nuevas comunidades. Si bien el corpus de relatos populares indígenas comenzó a ser recopilado durante el período colonial (Guamán Poma de Ayala; el Inca Garcilaso de la Vega; Dobrizhoffer; Paucke; Falkner; Guevara), fue recién con el afianzamiento de la etnografía como disciplina académica que algunos investigadores precursores comenzaron una organización sistemática de la literatura popular indígena y mestiza, hacia fines del siglo XIX. Una fase posterior incorporó las tradiciones orales a la literatura a través de reescrituras que sin embargo mantienen vivo el núcleo originario de las leyendas (Hudson; Quiroga; Roa Bastos; Guimarães Rosa).

En la modernidad occidental el mito quedó asociado a creencias arcaicas o equívocas que la razón moderna lograría desarticular, organizar y desvelar. No obstante, el término “mito” tiene en rigor un sentido conceptual ambiguo y atraviesa la historia de la cultura desde Grecia, la Biblia y diversas tradiciones, occidentales y no occidentales, que condensan en fábulas y leyendas núcleos de conocimiento enmarcados en estructuras narrativas y poéticas. El mito, sin embargo, puede designar un objeto de muy distintas características: desde un mito amazónico a una creencia política contemporánea (los mitos de Eva Perón o del Che Guevara); desde una fábula clásica (el mito de Edipo) hasta una opinión histórica que podría ser cambiada por una lectura capaz de cuestionar los presupuestos en que se apoyan versiones de ese acontecimiento histórico. La mitología, como señala Ginzburg, puede considerarse como responsable de haber designado bajo la categoría de “mito” a un conjunto muy amplio y diverso de relatos e ideas que en rigor no conviven en armonía bajo un mismo concepto. Platón, en *La República* es quien primero habla con desconfianza de los mitos. Señala allí que si bien hay mitos que contienen verdad, algunos están asociados con la falsedad y entrañan peligros semejantes al que encarnan los poetas, una amenaza en ciernes para el bienestar de la república, de la cual es mejor mantener alejados a los poetas (Ginzburg, 26).

Con el afianzamiento de la etnografía emerge un interés por la mitología amerindia americana que será uno de los ejes de esta antología. Claude

Lévi-Strauss observa que la oposición entre ciencia y pensamiento salvaje no se ajusta por completo a las aspiraciones de conocimiento en las sociedades ágrafas (término con el que propone reemplazar la expresión “sociedades primitivas”). Desafiando la suposición de que las sociedades así llamadas “primitivas” carecen de un capital simbólico debido a la prioridad de abastecer sus necesidades primarias (lo que les impediría consagrar tiempo y energía a “actividades improductivas” como la literatura, la mitología y las narraciones), el antropólogo francés desarrolló en su obra una compleja clasificación que demuestra no sólo la existencia de un sofisticado archivo de creencias, mitos y leyendas entre los indígenas, sino también sus características, al fin y al cabo, semejantes a las creencias de la cultura occidental, como en la Biblia o en los mitos griegos. Aunque sin derrocar por completo el binarismo en el que la ciencia conserva todavía una autoridad que las leyendas no alcanzan, los mitos albergan saberes y proyecciones de una densidad considerable (Levi-Strauss 1978 y 1968).

Por otro lado, ciertas corrientes de la antropología contemporánea y de la teoría literaria (Barthes; Brotherston; Sá; Viveiros de Castro) han propuesto revisar la concepción de las mitologías como saberes primitivos o simples y restituir al mito su condición de archivo de cultura popular, repositorio de tradiciones, nodo del pensamiento amerindio y fuente de creación simbólica de valor cultural, e incluso han postulado la posibilidad de incluir la mitología indígena bajo la categoría de literatura (Sá) o de filosofía (Viveiros de Castro). Algunos autores han señalado la existencia de vínculos entre las literaturas nacionales modernas y el folklore y la mitología de los pueblos originarios, tal como lo demostraron los hermanos Grimm en Alemania y, a partir de ellos, las diversas compilaciones de literatura rural y popular europea y no europea (Câmara Cascudo; Propp).

Sin que esto signifique renunciar a una lectura crítica de esa producción simbólica, resulta pertinente reconocer relaciones entre la cultura popular y el mundo letrado, incluso aunque esa relación haya sido establecida bajo la hegemonía del racionalismo europeo y atravesada por una fuerte desconfianza –y un velado desprecio– hacia el pensamiento salvaje (Rama). No obstante, incluso en el siglo XVIII, durante el apogeo de la ilustración, se oyeron voces que lejos de observar el patrimonio cultural de los pueblos no europeos o del mundo rural europeo con menosprecio, lo percibían con respeto, admiración y curiosidad (Goethe; Herder).

En esta misma línea, Antonio Gramsci en sus estudios precursores de la cultura popular italiana postuló que la filosofía no es una ciencia abstrusa

y restringida a un círculo exclusivo de sujetos propietarios de una lengua sino que todos los hombres (y mujeres, agregamos nosotros) son filósofos. Con esto Gramsci quería decir, a partir de su atención al folklore, la religión popular y las supersticiones, que el saber popular contiene una densidad filosófica propia, equivalente y no inferior al de la filosofía canónica occidental (Gramsci, 2000: 325). Por las razones aludidas, un nuevo archivo de mitos y leyendas, leído en su dimensión político filosófica y en su espesor histórico y simbólico, puede contribuir a renovar el repertorio de textos, mantenerlos vivos como parte del patrimonio común de nuestra comunidad y recuperar las preguntas que estos textos continúan provocando.

Lo común y la comunidad

Es importante destacar la condición común del patrimonio cultural popular como una categoría conformada por la construcción colectiva de la mitología.

En primer lugar resulta preciso señalar la condición anónima de los mitos y leyendas. Aunque los especialistas los han recogido en catálogos y publicaciones a las que han adherido sus nombres, se trata de una producción oral, colectiva, popular y presente entre sectores alejados de la cultura letrada, es decir, ubicados en el exterior de la ciudad letrada y sin un autor individual. Tienen incluso una relación conflictiva con la ciudad letrada porque afirman su diferencia con la cultura hegemónica, por lo general vindican una posición subalterna y exhiben rastros de los conflictos y grietas en la formación de la comunidad. La apropiación de los mitos por parte de escritores, folkloristas y estudiosos de la cultura popular puede ser pensada como un afán por componer con esos materiales un archivo de la memoria colectiva. Aunque se trata de mitos indígenas, a menudo en lenguas no europeas, con presencia de ellas incluso en sus versiones castellanizadas (quechua, guaraní, u otras lenguas indígenas) o con rastros de la cultura negra o criolla de los sectores más bajos de la sociedad, la comunidad se forma precisamente con esos restos que son integrados en un conjunto. Ese conjunto del patrimonio común provee a la comunidad una imagen de sí misma, pero debe entenderse en el marco de un despojo y una acumulación sesgada por la violencia. No se trata de una apropiación inocua o sin consecuencias.

Como dice Roberto Esposito, lo común no debe identificarse con lo propio sino más bien con lo ajeno, con los mecanismos de transferencia, traducción y desplazamiento que la publicación implica, con la consecuente transcripción de relatos orales en lengua escrita. Lo común no es lo propio sino lo impropio, lo ajeno o, más drásticamente, lo otro (Espósito, 2003: 31). Por eso resulta preciso mantener viva la observación de los procesos de apropiación, archivo y traducción. Lo común alberga dentro de sí rastros del proceso en el que fue construido: saqueo, choques entre culturas diferentes (la europea y la amerindia; la esclavitud; las migraciones y diásporas que ocurrieron durante la experiencia colonial). Durante el período poscolonial estos mecanismos se perfeccionaron con la creciente importancia de formar un patrimonio histórico nacional y colectivo y por la intervención de la agencia criolla, que fue otro modo de construir lo común bajo una supuesta armonización de contrarios pero que, según lo han observado algunos estudiosos (Cornejo Polar; Mazzotti; Scavino) entraña también una forma de expropiación y amnesia de la violencia, a menudo ya entonces no colonial sino estatal, característica de toda historia comunitaria.

El *Catálogo de la Colección de Folklore*, reunido por Ricardo Rojas cuando ocupaba un puesto jerárquico en el Consejo Nacional de Educación a principios de los años 1920, es un ejemplo de esta operación. A través de canales oficiales, Rojas solicitó a los directores de escuelas primarias públicas de todo el país que le remitieran al Ministerio de Educación muestras de la cultura oral y popular de las localidades donde estaban situadas esas escuelas. El conjunto incluía registros de leyendas, mitos, adivinanzas, supersticiones, coplas, poesías y creencias, y Rojas las reunió, con la colaboración de sus informantes locales, en un archivo que permanece todavía inédito. Publicó sí una lista muy extensa, en siete tomos, donde constan los nombres de los maestros remitentes (material para un sugerente censo de directivos y docentes de escuelas públicas de hace casi cien años) y una síntesis de los materiales recogidos, luego volcados en fichas manuscritas, hoy conservadas en el Instituto de Literatura Argentina de la Universidad de Buenos Aires.

Una tarea semejante emprendieron otros investigadores en Sudamérica, como Luis da Câmara Cascudo –citado en el último mito de la segunda parte de la antología–. Otros ejemplos similares, según veremos en la última parte de este estudio, aparecen en las fuentes empleadas en esta antología (Fernández Bravo, 2008).

En segundo lugar resulta relevante recuperar la noción de comunidad en su sentido de cultura compartida –sin descuidar la violencia de la apropiación

ejercida en condiciones de desigualdad entre archivista e informante—. Esa cultura posee una función específica como reserva y actuación de la memoria colectiva. Por tratarse de un conjunto de bienes simbólicos ajenos a las jurisdicciones nacionales y provenientes de prácticas y recreaciones populares con una fuerte marca indígena, su “comunidad” desborda fronteras y aduanas estatales. Por eso son fábulas comunes: pertenecen a todos aunque operan para cubrir un vacío; actúan como dispositivos de inclusión y ponen en acción mecanismos de recreación del patrimonio cultural compartido.

La recreación y multiplicación de un mismo mito en diversas versiones, como lo vemos en algunos de los ejemplos incluidos en esta selección (“El tigre y el quirquincho/jabutí”; “El pombero”; “El lobizón”; “El negrito del pastoreo”; “El Kakuy” y su reescritura en “Marta Riquelme”) debe entenderse en el marco de la economía de preservación oral de las leyendas. Al existir a partir de la recitación oral continua a través del tiempo en comunidades ágrafas, también en sus versiones escritas los mitos mantienen un régimen de repetición y diferencia; se multiplican y adquieren leves variaciones que forman parte de sus mecanismos de preservación. Como observa Cámara Cascudo, leyendas y cuentos portugueses adquieren en Brasil rasgos indígenas, criollos o negros. Si bien algunos elementos permanecen, muchos varían y alteran las versiones existentes. De ese modo la literatura oral pone en crisis la noción de un “original” y exhibe formas de reproductibilidad anteriores a los métodos técnicos o industriales pero que, del mismo modo que estos, afecta la intangibilidad de una obra “primera” u “original” y recalca las intervenciones comunes de voces anónimas que atacan la soberanía del autor o propietario. Es por eso que podemos pensar a los mitos como “fábulas en común:” son comunes a un conjunto de personas, funcionan como archivos de apropiación y expropiación y navegan una lengua común y mestiza, poblada de términos indígenas, criollos, negros y también del español (o del portugués) arcaico y rural, donde las leyendas operaron en una economía semejante a la que reconocemos en su funcionamiento sudamericano.

Por último, es preciso señalar un sentido de común ligado a la opacidad de muchos de estos mitos, donde radica quizás su mayor riqueza simbólica. Uno de los atractivos para quienes comenzaron a estudiar el patrimonio cultural indígena y criollo, como Juan Bautista Ambrosetti, Samuel Lafone Quevedo y Robert Lehmann-Nitsche en la Argentina (pero también para Claude Lévi-Strauss, Mário de Andrade en Brasil y José María Arguedas en Perú), era el enigma que estos relatos presentaban y que convocaba a una voluntad interpretativa. Esa voluntad nunca termina de saciar su sed de respuestas. Es

preciso preservar la opacidad y reconocer su capacidad de resistencia a la asimilación, la explicación, la reducción en última instancia a una paráfrasis que logre desentrañar su significado último. Eso no ocurre. La potencia del mito se aloja en su facultad para seguir convocando nuevas lecturas productivas y multiplicadoras del significado, pero incapaces de fijar su sentido último.

Por otra parte, si quisiéramos contribuir a una lectura y mejor conocimiento de la mitología sudamericana, habría que establecer algunos principios de organización para realizar una distribución sistemática de este capital cultural. Una posibilidad es incluir la lengua de origen como un eje ordenador, en línea con la filología, una de las ciencias que atendió con mayor rigor a la mitología indígena sudamericana: leyendas guaraníes, quechuas, chiriguanas, mapuches, tobas o matakos, yágnas, selk'nam, chilotas o de otros grupos indígenas sudamericanos, así como mitología gaucha, negra o mestiza conservada en lengua castellana. Otra opción es distribuir el corpus de literatura popular en leyendas gauchas, leyendas mestizas, leyendas de origen africano (negras), leyendas y mitos de origen indígena sudamericano. Esta distribución por comunidades etnolingüísticas implica algunas superposiciones y, como toda división, se trata de una clasificación artificial. Finalmente, otro modo de organización sería por un eje temático: leyendas relacionadas con el diablo, la familia, la sociedad, los animales, la creación del mundo, la ética natural, la historia colectiva o la economía del mundo rural.

Dado que esta antología prioriza la condición de archivo de la cultura popular argentina y sudamericana, vamos a privilegiar un eje articulado por dos variables mixtas: origen etnolingüístico y función social de cada relato. Esto significa, siguiendo a Lévi-Strauss, leyendas de interpretación cósmica (explicaciones sobre el origen del mundo); leyendas de registro biopolítico (lucha por los recursos; formación y organización de la comunidad incluyendo políticas de género, familia, orden político y economía o relación entre la comunidad y su entorno natural); y leyendas de valor simbólico (reescrituras literarias de la tradición). Hemos seguido un orden que acompaña esa distribución. Comienza con mitos sobre la formación del cosmos y termina con mitos recuperados por escritores modernos (Hudson, Quiroga y Ayala Gauna).

Este libro procura recuperar un conjunto representativo de la tradición mitológica oral que circuló y aún circula en el territorio argentino pero que por sus características no es un corpus "nacional" sino regional, trans- y prenatal. Por su origen indígena, afroamericano, criollo y anterior a la emergencia de unidades políticas nacionales, así como por su vínculo con culturas indígenas de existencia preliminar al establecimiento de las nacio-

nes, estos textos no sólo preceden a la cultura nacional sino que dejan ver cómo las narraciones nacionales emergen a partir de una liminalidad que les resulta constitutiva. La nación siempre roza y se toca con comunidades “vecinas,” definidas por la raza, sistema de creencias o posición social, que contribuyen a entender su funcionamiento y economía narrativa (Bhabha).

Casi todos los autores más reconocidos en el campo de los estudios mitológicos sudamericanos, como Robert Lehmann-Nitsche, Samuel Lafone Quevedo, Juan Bautista Ambrosetti, Alfred Métraux, Theodor Koch-Grünberg, Henry Wassen, Erland von Nordenskiöld, Martin Gusinde, José María Arguedas y Claude Lévi-Strauss rehusaron emplear gentilicios nacionales para hablar de los mitos y creencias estudiadas en sus obras. Prefirieron entonces denominar *Mitología sudamericana*, a los extensos catálogos de leyendas que apelan a menudo a una matriz comparativa o bien apelar a categorías regionales, en muchos casos transnacionales (región andina, Valles Calchaquíes, región del Chaco, Tierra del Fuego, etc.). Fieles a la escuela difusionista que tuvo auge simultáneamente a la expansión del conocimiento etnográfico, del mismo modo que otros etnógrafos que recogieron por primera vez el registro de las leyendas y las volcaron en volúmenes de espesor académico, las leyendas y mitos fueron empleados como evidencia para postular orígenes comunes y quizás un comienzo compartido para todas las culturas del subcontinente. La hipótesis de un mito que fue elucubrado y luego diseminado en la región, opera bajo el presupuesto de descubrir un origen primigenio que probaría la pertenencia de diferentes grupos humanos a una misma “familia” etnolingüística.

Este libro procura recuperar un conjunto representativo de leyendas y mitos sudamericanos en una zona próxima al perímetro actual de la República Argentina, pero que en rigor excede y antecede a la formación de esa unidad política. Al reconstruir el proceso de formación de los archivos de cultura popular el volumen intenta reconocer la trayectoria de ese capital simbólico y alejarse de todo esencialismo telúrico, aquello que García Canclini denominó “tradicionalismo sustancialista” (1989, cap. 5).

Por el contrario, mi interés se encuentra en rescatar el potencial político y de resistencia a formaciones hegemónicas presente en la cultura oral y popular sudamericana. Al restituir la capacidad de antagonismo, la crítica del poder dominante y la oposición al mundo europeo y sus herederos criollos, el folklore puede adquirir una nueva dimensión contrahegemónica y subalterna, donde es posible reconocer muchas de las posiciones de enunciación frecuentes en la cultura popular de origen indígena, afroamericano

y mestizo, a través de la reivindicación de formaciones simbólicas locales, menores, en pugna por preservar y construir la memoria colectiva como espacio de resistencia y confrontación con la hegemonía cultural dominante.

Criterios de esta edición

Como señalamos al comienzo de este estudio, seleccionamos un conjunto representativo de aproximadamente 35 mitos y leyendas sudamericanas que comprende lo que hoy es la Argentina y zonas aledañas, concentrándonos en cinco regiones de acuerdo al siguiente ordenamiento geográfico: región andina (noroeste de la Argentina, norte de Chile y Bolivia, hasta el Perú); región del Chaco (centro y noreste de la Argentina, Paraguay, este de Bolivia y Brasil, incluyendo el área tupí guaraní, hasta el Amazonas); región mediterránea argentina con epicentro en Santiago del Estero; región pampeano-patagónica (Argentina, Uruguay, Chile) y región fueguina (Argentina y Chile).

Hay mitos de cada una de estas regiones incluidos en esta antología, aunque la división general se distribuyó en tres grupos clasificados por criterios etnolingüísticos: leyendas de origen indígena; leyendas criollas, gauchas y negras (afroamericanas); leyendas inscriptas en la tradición literaria. En estas últimas sobreviven motivos y vocabulario indígenas o criollos reescritos por autores modernos.

Las leyendas de origen indígena comienzan por mitos sobre el origen del mundo. Si seguimos algunas de las hipótesis establecidas por Eduardo Viveiros de Castro, el pensamiento indígena se caracteriza por el multiperspectivismo que, en términos muy simplificados, no distingue entre cultura y naturaleza, lo universal y lo particular, y lo objetivo y lo subjetivo, sino que permite la coexistencia de perspectivas, por ejemplo una mirada animal y una humana (2002, 348). El binarismo característico del pensamiento occidental resulta incompatible con el pensamiento indígena y podemos comprobar esa diferencia si nos detenemos en algunos de los mitos incluidos en esta selección.

El mito que abre la primera parte, “El génesis de los Apapokiva-Guaraní”, editado por el reconocido escritor paraguayo Augusto Roa Bastos comparte, como muchos otros textos incluidos, expresiones en guaraní castellanizadas (ya que el guaraní, como el quechua y todas las lenguas indígenas americanas,

no tenía expresión escrita) con fragmentos en español. Se trata de un relato sobre el origen del mundo que evoca la oscuridad, como otras leyendas. “En el principio era el logos” dice la Biblia, pero la función de la palabra es ordenar el caos que coexiste con ese momento anterior a toda comprensión posible con la presencia divina. *Nanderuvusú* es la versión apapokuva-guaraní de Dios, es el responsable del mundo, sus ciclos y habitantes y quien puede también determinar su fin. La palabra tiene, como en la Biblia, un poder capaz de iluminar la oscuridad porque asigna sentido a las cosas y por lo tanto reemplaza el caos con el orden.

Este mito fue recogido por el etnólogo alemán Curt Unckel, que luego de convivir con los indios adoptó un nombre guaraní y es también conocido como Curt Nimuendajú, en su libro *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapokuva-Guaraní (Leyendas de la creación y la destrucción del mundo como principios básicos de la religión de los Apapokuva-Guaraní)*, publicado en 1914 (Sá, 2004). De allí tomó y reescribió el mito el autor paraguayo Augusto Roa Bastos.

El segundo mito, “El mito de Wiraqocha” también alude a la oscuridad del principio, y puebla el mundo con referencias al Tawantinsuyu, el Imperio Inca. Se observan referencias al universo andino, al Cuzco y a un entorno donde se reconocen elementos como las huacas –objetos rituales sagrados en la cosmovisión andina– que permiten examinar un contexto cultural específico y a la vez diferente del mundo guaraní del primer mito.

“Cómo apareció la noche” es una leyenda tupí transcrita por el militar, folklorista y escritor brasileño José Vieira Couto de Magalhães en su libro *O Selvagem* (1876). Aquí los animales, las plantas y las jerarquías sociales tienen un papel importante. Humanos y especies conviven indistintos para conformar un orden autosuficiente que se explica dentro de su propia economía y donde se observan elementos morales como el castigo (vasallos desobedientes convertidos en monos) y la asignación de funciones específicas a las especies animales como resultado del nuevo orden impuesto a partir de la distinción entre el día y la noche (pájaros que cantan al amanecer o por la tarde).¹

La relación entre animales y humanos recorre casi todas las leyendas de origen indígena y también se reconoce en “Historia de la sentimental Ibis”, un mito yámana de Tierra del Fuego recogido por Martin Gusinde, el sacerdote austríaco que pudo* vivir y fotografiar a los distintos grupos étnicos fueguinos

* Sobre el autor José Couto de Magalhães, véase: Álvaro Fernández Bravo, 2009.

antes de su extinción por el contacto con los blancos. Para los fueguinos todos los mares y montañas, colinas y ríos, animales terrestres y marinos fueron antes personalidades humanas. En este relato se habla también de un origen del mundo en el que aparecen referencias al diluvio, presentes también en la mitología bíblica. Como en la Biblia, hay quienes sobreviven y quienes perecen para pagar por sus comportamientos.

“Ayvú Rapytá” comparte con los anteriores la condición de mito sobre el origen. Como en los textos preliminares, aparecen en este “las tinieblas primigenias” de donde emergen los pájaros, el lenguaje, el paisaje y todo lo que puebla el entorno natural. Como señala Rubén Bareiro Saguier en la introducción a la edición de *Literatura Guaraní del Paraguay*, la función de la lengua como soporte de la unidad cultural en una comunidad de una enorme extensión geográfica (desde las actuales Guyanas y Venezuela, pasando por la mayor parte del territorio de Brasil hasta el noreste de la Argentina y este de Bolivia), explica la supervivencia y el peso del componente lingüístico en tanto factor proveedor de una identidad cultural hasta la actualidad.

El “Yasy-Yateré”, “El pombero” y “El yagueté abá”, son todas leyendas recogidas por Juan Bautista Ambrosetti en su libro *Supersticiones y leyendas* (1917), que también dan cuenta de creencias capaces de explicar fenómenos biológicos como enfermedades, malformaciones u ocurrencias de la vida cotidiana en la región de Misiones, a partir de la relación humano-animal.

Las relaciones entre humanos y animales pueblan la mitología sudamericana con numerosas leyendas. Eduardo Viveiros de Castro analiza desde el ángulo del multiperspectivismo naturalista el devenir animal presente en el pensamiento amazónico como un rasgo post ontológico y anti esencialista que permite observar lo humano desde fuera de sí. “El chamanismo amerindio se puede definir como la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre estas y los humanos” (Viveiros de Castro, 2010: 40). Así, estas imágenes condensan los cambios de posición para examinar lo humano desde una perspectiva no humana, aboliendo la distinción entre cultura y naturaleza, y objetividad y subjetividad, características del pensamiento occidental de matriz cartesiana. La cosmovisión indígena incorpora en su descripción del mundo miradas animales y se aproxima a posiciones post subjetivas, útiles para pensar desde un ángulo post humanista.

“El mito de la coca” funciona en un sentido semejante, atribuyendo un origen mítico a una planta de valor ritual y concreto en la vida cotidiana de los pueblos andinos hasta la actualidad.

Los mitos sobre el jabutí y el quirquincho guardan asombrosos paralelismos, y Robert Lehmann-Nitsche se interesó por ellos. Como sabemos, fue Alfred Métraux quien postuló precisamente a la región de Tapajôs –donde Couto de Magalhães recogió en 1876 “El jabutí y el tigre”– como un origen posible de la lengua tupí guaraní, que luego se habría dispersado desde el noreste de Sudamérica por la costa Atlántica del Brasil y a través de los ríos interiores de la cuenca del Amazonas hasta lo que es hoy Paraguay, noreste de la Argentina y este de Bolivia (Métraux, 1928). Debido a la colonización portuguesa y a otros factores, la lengua se corrompió y fue en la zona sur, en el centro del continente sudamericano, donde se conservó el guaraní con mayor integridad. Los mitos comparados permiten sustentar la hipótesis de contactos y relaciones entre grupos en regiones alejadas, y a su vez, iluminan la función de los mitos como reguladores éticos en los que ciertos animales que representan ciertas virtudes obtienen beneficios frente a otros que no los tienen.

Como observó Sigmund Freud en *Totem y Tabú* (1918), los mitos guardan un parentesco con las normas que regulan a todas las sociedades humanas. El tabú del incesto proviene según Freud de los albores de la humanidad, cuando ciertas tribus (Freud toma el ejemplo de los aborígenes australianos) establecieron prohibiciones, como por ejemplo el tabú de las relaciones sexuales entre padres e hijos o entre familiares directos. Varios de los mitos incluidos en esta parte corresponden a esa matriz, incluyendo “Yaravies”, “La leyenda del crespín” y “La leyenda del Kakuy” donde hermanos o parejas cuestionadas por la autoridad paterna desafían la prohibición y reciben un castigo por sus actos transgresores del tabú del incesto.

Finalmente los últimos tres mitos de la primera parte: “Los hermanos Yoáloch”, también recogido por Martin Gusinde en Tierra del Fuego (1931); “El Hogaraiteg”, incluido por Filiberto de Oliverira Cézár en *Leyendas de los indios guaraníes* (1892), y “El reformador del mundo”, extraído de *Los comentarios reales de los Incas*, del Inca Garcilaso de la Vega (1609), comparten su condición de relatos sobre la posición de la humanidad en el cosmos, donde también aparece la cuestión del incesto y la relación entre familia y comunidad. El último tiene rasgos más claramente políticos y morales, aunque los tres plantean problemas filosóficos y éticos en la organización de las estructuras sociales.

La segunda parte del libro comprende mitos y leyendas de origen criollo, mestizo o negro. El mundo africano, a pesar de haber tenido una presencia significativa durante el período colonial y a pesar de estar en algunos países todavía muy presente, no ha recibido una atención equivalente a su importancia histórica en representaciones de la comunidad, en particular en la Argentina. “El negrito del pastoreo” es una leyenda uruguaya que recupera una historia popular de largo arraigo en la cultura oriental. La historia alude al mestizaje y a la posición subalterna de los negros en el mundo sudamericano.

Aparecen asimismo en esta sección varios mitos ligados al diablo, como “Luz mala”, “Ayacuá, Añaguá y Gualicho”, “Mandinga” y “Gualicho” una vez más, este último tomado de *Una excursión a los indios ranqueles*, de Lucio V. Mansilla (1870). Vemos en estos mitos la repetición con variaciones frecuentes en el género de la mitología popular sudamericana y un tópico recurrente en el género.

“Salamanca” es una creencia donde convergen elementos del mundo europeo y del mundo americano. Las creencias en fuerzas malignas, como las brujas, y la huella de la Inquisición, que también actuó en Sudamérica, tuvieron manifestaciones locales que pueden comprobarse en estas leyendas. También se encuentran otros mitos como “Capiguara o Carpincho”, “El lobizón” y “El basilisco”, donde pueden verse cosmovisiones típicamente indígenas en las que animales y humanos se transforman y ejercen sus actos malignos sobre la comunidad, aunque estos motivos son frecuentes en el mundo rural europeo.

“El gauchito Gil” constituye un ejemplo valioso de la continua renovación y actualidad de los mitos populares. Aunque la información histórica sobre Antonio Mamerto Gil Núñez es incierta, siendo un presunto gaucho fugitivo y justiciero del siglo XIX que actuó en la zona de Mercedes (Corrientes), lo que cuenta es su emergencia contemporánea. Semejante a otros mitos como “La difunta Correa”, de San Juan, el gauchito Gil sigue creciendo como devoción popular y este texto recupera la escasa información histórica sobre el personaje. A partir de 1980 la figura del gauchito Gil ha tenido un crecimiento sostenido en toda la Argentina y a su santuario en Corrientes concurren devotos de todo el país y aún de países vecinos.

“El niño alcalde” es una celebración que todavía se mantiene en la provincia de La Rioja, donde pueden reconocerse procesos de transculturación en los que creencias indígenas conviven con rituales religiosos católicos. La cohabitación de prácticas diferentes en un mismo ritual revela las negociaciones que el mundo colonial y la Iglesia tuvieron que ejecutar para poder convivir, pero también puntos de convergencia en las representaciones de la fe religiosa (Ginzburg).

Los últimos dos mitos de esta sección “El viejo y el tesoro del rey” y “El mono y la cola” provienen ambos del libro *Contos populares do Brasil*, de Silvio Romero, autor de la *Historia de la literatura brasileña* (1888). Ambos mitos hablan sobre la economía y distribución de bienes materiales, entre los que los animales y sus productos ocupan un lugar significativo. El régimen económico donde los animales son productores y la escasez domina el paisaje social permite leer estos mitos como termómetros de una situación de privación para amplios sectores de la población. La carencia es un eje simbólico en ambos mitos y señala algo sobre el Brasil todavía esclavista, anterior a la proclamación de la República, en el que los negros (y naturalmente, su cultura) constituían una fuerza laboral y social relevante, signada por la privación material pero también por la riqueza simbólica.

Culminamos este libro en la tercera parte, “Tradición literaria”, debido a que, como observamos al comienzo de este estudio, los mitos y leyendas son estrictamente formas orales que en su versión escrita sufren una ominosa violencia y traducción que altera su régimen discursivo original, aunque mantengan algunos de sus sentidos primigenios. La obra de Horacio Quiroga está atravesada por su experiencia misionera, donde tomó contacto con la cultura guaraní de cuya mitología se nutren muchos de sus cuentos, como “El yaciyateré”. “Irupé” pertenece a la misma genealogía, recuperado por el escritor y folclorista correntino Velmiro Ayala Gauna, que también reescribe una creencia popular de fuerte arraigo en su provincia.

Precisamente la supervivencia de esos rasgos arcaicos y su renovación continua en mitos reescritos, plantea una de las preguntas más interesantes, oportunamente planteada por Aby Warburg, para leer esta tradición (Didi-Huberman, 2009). ¿Cuál es el régimen simbólico que permite la supervivencia de supersticiones y creencias arcaicas y cuál es el rastro que estas dejan en la producción artística? ¿Qué permanece y qué se pierde en el proceso de conservación y reproducción de los mitos? En este sentido, la obra de William Henry Hudson sirve de ejemplo ya que interviene llevando acaso más lejos que nadie la tradición de los viajeros naturalistas para generar apoyado en el distanciamiento, una estilización del mundo pampeano y sudamericano, como en el breve relato “Duelo con el diablo”, incluido en esta sección (Fernández Bravo, 2012).

Marta Riquelme: supervivencia y reescritura de los mitos

“Marta Riquelme” de William Henry Hudson, es el relato que culmina esta antología y es la más extensa de todas las leyendas incluidas en el volumen. Publicado en 1904 como parte del libro de cuentos *El ombú*, concentra un conjunto de problemas reconocibles en todos los mitos y leyendas reunidos en la selección. El narrador es el Padre Sepúlveda, nombre de fuertes resonancias coloniales por la conocida controversia de Valladolid que enfrentó a Juan de Sepúlveda y a Fray Bartolomé de Las Casas, en la que debatieron sobre la humanidad de los indios (Hanke, 2002). Educado en la Universidad de Córdoba, el personaje de Sepúlveda, trasladado a Jujuy, se aproxima al mundo indígena y a sus creencias con desconfianza.

El cuento recupera en cierto sentido algunos de los ejes de la famosa controversia de Valladolid, ya que se pregunta si los habitantes indígenas de Jujuy (y los indios en particular) son humanos o poseen rasgos animales, y eventualmente pueden convertirse en ellos, como sus creencias lo proclaman. El retrato melancólico de un mundo aletargado y embrutecido por la superstición evoca pasajes de *Tristes Trópicos* de Lévi-Strauss. Para el narrador se trata de un universo incomprensible y ajeno que, a su vez, recupera en la reescritura del escritor angloargentino algunos de los motivos característicos de “La leyenda del kacuy”, recogido por Ricardo Rojas, incluido en la primera parte de la antología: el tabú, el incesto, la endogamia, la violencia de las relaciones heterosexuales y entre criollos e indígenas, el orden social de las comunidades provincianas periféricas y sus ecos y reverberaciones en la naturaleza y su patrimonio cultural.

El fracaso del padre en su propósito de rescatar a Marta Riquelme de la fatalidad mitológica de Jujuy trae como consecuencia la preservación del poder de la creencia y exposición de la crónica de una derrota: la de la razón, hasta cierto punto, pero sobre todo la derrota de la religión europea frente a la tenaz persistencia de los habitantes locales en sus creencias y supersticiones. Escrito en inglés y fuera de la Argentina, “Marta Riquelme” recupera y renueva elementos característicos de la economía mitológica, añadiéndoles un registro literario moderno. Incluso en su retrato tan problemático (racista) del mundo indígena, vale rescatar el problema del patrimonio cultural mitológico como una fuerza resistente, subalterna, arraigada y eventualmente incapaz de ser erradicada por las fuerzas europeizantes. Los mitos aparecen así con una peculiar capacidad de supervivencia y mutación estratégica, algunas veces

camuflándose (como en “El niño alcalde”) bajo rituales religiosos católicos, otras veces como creencias inocuas pero sin embargo incrustadas en el dominio de la cultura en común.

“Marta Riquelme” se titula también un cuento homónimo de Ezequiel Martínez Estrada publicado en 1951, que narra una historia de incesto en el seno de una familia argentina, pero no en el interior sino en la provincia de Buenos Aires. Como en el cuento de Hudson, aparece un árbol, aunque en Martínez Estrada se trata una magnolia, una especie europea. A diferencia del texto de Hudson, leído por Borges y Victoria Ocampo como un escritor que capturó la Argentina anterior a la inmigración, el cuento de Martínez Estrada ubica la historia en un contexto moderno, con fuertes referencias a la presencia de población inmigrante que alteró la fisonomía del país y contribuyó, como quisieron Sarmiento y Alberdi, a borrar los rastros de los componentes indígenas y afrodescendientes de la identidad colectiva.

Finalmente, recordamos que toda clasificación supone un orden aleatorio que puede ser puesto en discusión. Sin embargo, para organizar esta selección hemos acudido a las contribuciones más recientes de los especialistas, privilegiando libros de autores reconocidos de la antropología y las ciencias humanas modernas, y las hipótesis de la bibliografía actualizada sobre los debates de la historia cultural (Bhabha; Didi-Huberman; Ginzburg; Lévi-Strauss; Viveiros de Castro).

Álvaro Fernández Bravo

Agradezco la colaboración y sugerencias de Gerardo Pignatello y Nicolás Fernández Bravo para la selección de los mitos que integran este volumen y la elaboración del ensayo preliminar.