

# VARIACIONES NARRATIVAS EN UN MITO CHACOBO (AMAZONÍA BOLIVIANA)

por

Diego Villar\*

**Resumen:** Este trabajo intenta evaluar los aportes que los análisis del mito han realizado en el campo de las variaciones narrativas. Para ello recurre al análisis de siete versiones de un mito chacobo (familia lingüística Pano) de la Amazonía boliviana. Frente a la presunta homogeneidad temática que ponen en práctica determinadas mitologías, se destaca que la puesta en relación de las distintas variaciones narrativas permite esclarecer el "sentido" del mito.

**Palabras-clave:** Chacobo; Pano; mito.

## 1. INTRODUCCIÓN

La arquitectura de los grandes sistemas mitológicos del siglo XIX, fuertemente influida por los cánones clásicos, se cimentó con una frecuencia inquietante en la lectura en clave arquetípica de las producciones orales. El resultado solía ser un *corpus* narrativo gélido, exento de creatividad, que adolecía de una uniformidad estereotipada y una ausencia casi completa de variaciones. Pero, con el tiempo, la etnografía ha enseñado – o debiera habernos enseñado – que al coleccionar una narrativa mítica se debe evitar la homogeneización del universo discursivo, el cual se destaca precisamente por su complejidad, su dinámica, su fluidez y su maleabilidad. Autores tan dispares como Paul Radin (1960) o Jack Goody (1985) han denunciado, en efecto, la violencia a la que suelen someter las mitografías. En busca de la estructura "esencial" del relato, el investigador tiende a diluir inconscientemente las diferencias entre las versiones que provee cada informante, tejiendo una atmósfera – ciertamente artificial, pero no por ello menos opresiva – de coherencia y uniformidad aplastantes. El presupuesto tácito es que un mito tiene una única versión "verdadera"; y el corolario es que las "desviaciones" o "variantes" se atribuyen a olvidos, ignorancia o, en las visiones más extremas,

---

\* Licenciado en Antropología de la Universidad de Buenos Aires y Becario CONICET (Argentina).

a estados de aculturación. Pero todo esto no es más que una ilusión. Las investigaciones mitológicas modernas nos han enseñado que resulta vano buscar una versión "correcta", "original" o "verdadera" de los mitos, respecto de la cual las variaciones serían simples desvíos atribuibles a casualidades, olvidos, negligencias o acaso ignorancia de los narradores. Las variaciones no constituyen una molestia para el análisis; por el contrario, lo enriquecen. Lejos de constituir un juego gratuito de la imaginación, lejos de escamotear el sentido del mito, la variación lo aclara y contribuye a su comprensión. Proponemos aquí revisar este juego de las variaciones en un breve mito chacobo. Para ello cotejaremos siete versiones del mismo: una de ellas, más extensa, recogida en 1970 por el etnólogo alemán Heinz Kelm (1972: 233-235) (v. 7); las otras seis, por nosotros, durante 1999, 2000 y 2001 (v. 1 a 6).

## 2. EL PROBLEMA DE LAS VARIACIONES

En cualquier tipo de narrativa oral las variaciones constituyen un hecho empírico incontrastable. Como bien señala el helenista G. S. Kirk, el estilo de los mitos se ve inevitablemente sometido a las reglas narrativas de todos los relatos tradicionales. Esto quiere decir que un mito sufrirá variaciones en cada ocasión en que sea narrado, las que dependerán del capricho, los propósitos o el repertorio temático del narrador, pero también de la receptividad o los requerimientos particulares de cada auditorio concreto. Los episodios cambiarán de orden, se olvidarán o se sustituirán con una enorme fluidez; se fusionarán en ocasiones dos mitos o aun dos versiones del mismo relato; y, otras veces, un narrador combinará en su relato episodios de narraciones diferentes (por ejemplo, todas las aventuras en las cuales el personaje principal es determinado héroe) (Kirk 1985). Los narradores de mitos, como todo narrador, alteran, descuidan, combinan, olvidan y omiten. Paul Radin ha sido uno de los pioneros en celebrar esta enorme flexibilidad, este "libre juego de celebrantes y narradores" que varía de acuerdo con el temperamento, las expectativas, las coyunturas y las intenciones (1960: 70).

Sin embargo, es el mismo Radin quien poco más tarde se ve forzado a reconocer que este "libre juego" no constituye un libre albedrío, ni se halla exento de cierta coherencia. Entre los miembros de la sociedad, nos dice, existe lo que llama una "tácita teoría de inmutabilidad". Veamos: "En términos generales, podemos decir que todo error, toda desviación de la opinión recibida, toda peculiaridad o extravagancia puede suscitar el ridículo. Ridículo y no horror ni resignación es lo que se atrae el hombre que intente cambiar un detalle en una ceremonia, narrar una historia de algún modo nuevo u original o actuar contra alguna creencia" (1960: 71-72). Años más tarde, Jack Goody utiliza palabras diferentes para expresar el mismo argumento: "Si yo desarrollo de una manera muy especial, es decir extraña, ciertos aspectos del mito,

los participantes tendrán tendencia a prestar su atención a otro recitador. Los añadidos que suenen demasiado extraños quedan así naturalmente eliminados. Aunque hay creación y cambios permanentes, jamás son totalmente libres. Es como si reinara una especie de consenso sobre qué cambios son aceptables y cuáles no" (1985: 131).

Las razones de este "consenso", sobre la "estructura narrativa mínima" del relato, pueden ser múltiples. Para Radin, se trata sin más de razones "psicológicas". Para un estructuralista convencido, las razones probablemente se hallen ocultas en la estructura abstracta e invariante de la mente humana (Lévi-Strauss 1994, Leach 1989). Para otros no tan convencidos – entre quienes nos contamos – estas razones deberán rastrearse en mecanismos sociológicos concretos, que con paciencia deben ser buscados en cada sociedad. Un buen ejemplo podría ser el magnífico estudio comparativo de Godfrey Lienhardt, vindicación de las intuiciones durkheimianas que demuestra con elegancia extrema cómo las distintas variaciones de un mito nilótico se vuelven comprensibles al vincularse con las estructuras políticas de cada una de las sociedades en las cuales se narra el relato (1975).

Recapitulemos. Hemos notado que incluso quienes – como Radin, Kirk o Goody – han enfatizado en sus estudios la *performance* oral del mito y por ende tratan de ver en él un libre juego de narradores, reconocen no obstante que debe operar respondiendo a ciertas reglas establecidas. Un mito, aun cuando no sea un modelo canónico ni un "texto" dogmático que debe repetirse con la mayor exactitud posible, limita un campo de sentido que no puede ser traicionado, y posee límites más allá de los cuales un relato particular se convierte en otro, o bien deja de ser un mito. Lo que aquí nos importa destacar es que, según esta última idea, las variaciones, en tanto sean consideradas por los nativos como versiones de un mismo relato, no pueden ser estudiadas como un mero juego de la imaginación. Todas son válidas y, lo que es más importante aún, todas son inevitablemente fragmentarias.

Amplíemos este último punto. Edmund Leach, siguiendo – o creyendo seguir – a Lévi-Strauss, ofrece una hipótesis muy sugestiva que conviene poner a prueba. Supongamos, nos dice, que un emisor A quiere enviar un mensaje a un receptor B a través de un área ruidosa. Para hacerlo, gritará el mensaje varias veces, formulándolo de varias maneras; así, el receptor obtendrá una idea incorrecta de cada grito individual, pero llegará a comprender el mensaje cuando compare todos los gritos, pues las partes que se hayan perdido en unos permanecerán en otros (1965: 576). La comunicación, en definitiva, se torna efectiva mediante el simple artificio de la *repetición*, que sirve en parte para mostrar que se está ante un mensaje importante, y en parte también para asegurar que ese mensaje llegue completo en su totalidad. Nos proponemos, justamente, poner en práctica esta idea en un caso concreto, aunque precisándola al mismo tiempo que evaluamos su pertinencia. En efecto, esperamos sugerir mediante el análisis del mito chacobo que determinada versión de un mito puede haberse

distorsionado o alterado durante su narración; pero también que superponiéndola con otras versiones, que a su vez estarán modificadas en algún sentido, eventualmente se podrá reconstruir la “estructura” del relato.

### 3. VARIACIONES CHACOBO

Conozcamos, sin más preámbulos, las versiones del mito del *mainá*.

v. 1.

*Los mainá, que vivían bajo tierra, flechaban a las mujeres. Los chacobo trataban de flecharlos pero no podían porque se hacían invisibles. Luego de flecharlas, los mainá llevaban a las mujeres a sus casas. Un hombre junto a su hermano salió a cazar. El mayor se subió a un árbol para atrapar a un mono. Los mainá intentaron flecharlo en el sexo; cuando el hombre cayó muerto, se lo llevaron a su casa. El hermano menor los persiguió y descubrió donde se ocultaban. Se quedó espiando y escuchando que decían. Cuando cazaban a un chacobo decían que habían atrapado a un chanco de tropa. El hermano menor avisó a los demás, quienes recogieron hojas de ají, las quemaron y soplaron el humo dentro del escondite de los mainá, que murieron por asfixia. Bajo un cántaro quedaron changuitos de mainá. Un hombre soltero se llevó a una chica y a un niño. El varón decía de los chacobo que eran chanchos, por eso lo mataron. Quisieron quitarle al joven soltero la chica mainá, pero no pudieron; se casaron y tuvieron un hijo. Los mainá flechaban el sexo porque era su costumbre.*

v. 2.

*Un hombre se subió a un árbol. Otro hombre lo flechó en el sexo; el hombre se cayó y murió. Lo llevó a una cueva y sus compañeros le preguntaron qué había matado. Contestó que había matado a un puerco, pero en realidad era un chacobo. El mismo hombre mató a una mujer, la metió en una olla y la cocinó con maíz. Otra mujer fue a buscar leña, vio el canasto de la otra mujer y se dio cuenta de que la habían matado. Ya estaba bajo tierra. Los mainá se cambiaron en hojas, así que los parientes de los muertos no podían matarlos. Para matarlos, la gente juntó hojas de ají y las quemaron. Los mataron con humo, a todos excepto a una chica que se casó con un chacobo. La yoxa mainá (mujer mainá) enseñó a hacer shapo, que aprendió de su mamá cuando estaba bajo tierra. También hizo tejido y canasto. El vivosi (trenzado de lianas) lo enseñó a hacer ella, y las paití (tinajas) también. Además, el instrumento que usan para moler.*

v. 3.

*Mainá quiere decir propia tierra. Cuando los hombres salían a cazar el monte, los que vivían debajo de la tierra salían y flechaban las casas. A su vez, los hombres no podían flecharlos, y a veces eran conducidos hasta las casas bajo tierra. La gente de bajo tierra es mainá. Los hombres molieron hojas de ají y los quemaron y los ahogaron con el humo. Entró un hombre al cual le habían robado la hija. Bajo el cántaro había una viejita a la cual flecharon. Había un chaco con lo que sembraban, plátanos y también los flecharon. Un hombre que no tenía esposa tomó una muchacha de abajo y la escondió para que no la mataran. Los de abajo mataban a los chacobos por que pensaban que eran chanchos (yagua) para comer. La muchacha no comía mono, quería comer a los hombres. Pero se acostumbró a comer otros animales. Las mujeres no sabían tejer, ella les enseñó.*

v. 4.

Era gente que vivía bajo la tierra. Golpeaban con la flecha el sexo de los hombres y los mataban. Dos hombres salieron a cazar. Mataron a un mono que quedó enganchado; y uno de los hombres salió a buscarlo. El mainá sale y flechó a éste en un testículo. El otro hombre quiso flecharlo, pero las flechas no lo dañaban. El mainá amarró al hombre con bejuco y lo llevó. Los hombres se escondieron, hasta que llovió fuerte y el mainá cantaba como mutún para tentarlos. Una mujer fue a cortar leña, y un mainá la flecha en el sexo. La amarra y se la lleva; las flechas de los hombres no lo dañaban. Lo siguieron, vieron que el mainá tenía una pata de anta y con ella rascaba el suelo. Estos seres de bajo la tierra veían a los chacobo como si fueran chanchos. La cueva del mainá era como un pajonal, que no se veía desde afuera. Los hombres volvieron a sus casas y juntaron hojas de ají. Espiaron hasta saber donde se hallaban situadas las cuevas. Hicieron humo quemando las hojas. Cuando no sintieron más ruido entraron. Había cría y viejos escondidos debajo del cántaro, a los que mataron. Recogieron una pareja de jóvenes y los llevaron a sus casas. Les quebraron los dientes para que no mordieran. Cuando creció el chico, esos mainá querían comer gente; no comían mono ni otra carne. Los viejos lo flecharon, en ausencia de su padrastró. La chica mainá se casó y quedó allí. Esta chica enseñó a hacer tejido.

v. 5.

Los mainá comían gente. Cuando los hombres salían a cazar, los atacaban. Los Mainá tiraban a las mujeres chacobo en el sexo. Vivían dentro de la tierra. Un hombre subió a un árbol y allí fue flechado en los testículos por los mainá. Deciden salir a averiguar quién mataba tantos hombres. Para mainá, los hombres eran como chanchos. Los chacobo tomaron los hombres hojas de ají e hicieron polvo. Quemaron los ajíes junto a la puerta de los mainá, soplaban el humo hacia adentro, y a los que iban saliendo los mataban. Eran como gente. Encuentran un joven que trata de morderlos, y una joven; un chacobo quiere casarse con ella. Fue la única que quedó viva. Cada vez que quería comer gente (para ella eran chanchos) su marido le pegaba, hasta que se amansó. Tuvo hijos. Ella no sabía hacer ninguna labor.

v. 6.

Existían antes en el monte, había harto mainá; mataban y comían a los chacobo. Eran como personas; había varones y mujeres, pero hablaban otro idioma. Vivían debajo de la tierra, en cuevas; maikíni le decimos nosotros. Cuando un chacobo iba al monte a cazar shinó (monos), esperaba debajo de la tierra a que el cazador mate su presa. Como el mono queda atascado en las ramas, el chacobo sube al árbol. Ahí salía Mainá, atacaba al chacobo y tras matarlo se lo llevaba a su cueva. Ahí levantaba una tapa, se sumergía y se lo comía. Los chacobo sospechan qué es lo que sucede. Una vez uno iba escondido atrás, vigilando a otro que iba a cazar. Ve entonces cómo mata a su compañero, lo carga, lo lleva para la cueva. Cuando abre la tapa, gritaba "¡maté un chanchó!". Vuelve a comunidad. Los chacobo se reúnen para ver qué hacer. Un viejo dice que hay que ir a matar a mainá; llevan para ellos muchas hojas de ají. Llegan al escondite y arrojan en la cueva el ají en humo. Se quema todo, la cueva se llena de humo. Los chacobo lo venteaban para que siga, más o menos tres horas. Mainá gritaba y sube a la superficie, pero murió a palazos. Desde entonces no hay más Mainá, y los chacobo pueden cazar. Si la mujer acompañaba al marido al monte, Mainá también la mataba.

v. 7.

*Bajo la tierra viven seres con figura humana, que nosotros llamamos mainá. Tienen allá abajo todo lo que necesitan, casas, plantaciones y todo lo demás. Un día, un hombre de los nuestros fue solo al bosque, a cazar. Tiró a un mono que quedó colgado en las ramas de un árbol. Entonces el hombre tuvo que trepar arriba para buscar al mono. Cuando estaba arriba, en ese momento se acercó uno de esos mainá. Llevaba una flecha que nosotros llamamos tiupú, con punta redonda. El mainá le miró desde abajo por encima de la corteza y vio el escroto del hombre. Tomó su flecha y la tiró contra ese escroto. Entonces cayó el hombre del árbol e inmediatamente murió. Otro día fueron de caza dos hermanos. También ellos mataron un mono, que quedó colgado del árbol. Hablaron cuál de ellos iba a subir. Uno tenía miedo, pero el otro trepó hasta arriba; vino de nuevo el mainá, que estaba tras del testículo y apuntó con su flecha al hombre. Eso lo vio el hermano que estaba debajo del árbol. Tomó una flecha y apuntó contra mainá, pero no le hizo nada porque la flecha resbalaba sobre la piel del otro. Muchas veces probó, pero piel de mainá era como piedra. Entonces mainá tiró al escroto del hombre de arriba y cayó muerto. Lo ató con una liana para ponerlo sobre sus hombros sin esfuerzo y llevarlo de allá. El hermano del hombre que había observado esto se dijo "tengo que saber qué hace con mi hermano". Y persiguió al mainá. Fue un trecho a través del bosque y llegó a una entrada en el suelo, que estaba bien tapada con hojarasca. Mainá arrojó hombre al suelo y destapó la puerta y entró en la tierra. El hermano vio esto y se fue corriendo a la aldea para informar. "¿Pero qué debemos hacer?" hablaban las personas entre ellas. "Busquemos hojas de ají y ahumémoslos". Fueron a las plantaciones y cosecharon todo el ají que tenían. A la noche fueron al bosque al lugar donde estaba la entrada. Abrieron la puerta y encendieron un fuego muy humeante con el ají. Del agujero salieron disparadas flechas. Los mainá se dijeron: "¿qué pasa?, ¿por qué tosemos?". Ellos creían que la epidemia los había agarrado. La gente de la superficie de la tierra oía las toses. Después hay un silencio. "Bajemos para ver", dijeron. Primero bajó el hermano del asesinado por el corredor hacia abajo. Vio cadáveres tirados por todas partes, y llegó a un casa como las nuestras. Debajo de una vasija encontró a una vieja y la mató a golpes; y en una plantación un viejo, que protegía su cabeza con sus manos. También lo mató. Luego siguió y fue matando a todos mainá. También bajaron muchos hombres ahora. Un chango encontró debajo de una vasija una muchacha. Como no estaba casado, decidió que fuera su mujer. También el hermano de la mainá vivía todavía, y el hombre quería llevarlo como ayudante. Pero este joven estaba como loco; golpeaba para todos lados y arañó al chacobo. El hombre le partió los dientes a golpes, y llevó a los dos hermanos. El joven mainá a la gente la llamaba yawa, cerdo. "Yo no soy ningún cerdo", decía el hombre, "yo soy una persona". Los otros chacobo se enfurecieron y le mataron a golpes. Así que quedó sólo la hermana, y siguió al joven a la comunidad. La otra gente quería matar la muchacha, pero el joven la defendió y decía que iba a ser esposa. Así ella vivió con él, y poco a poco se fue adaptando a costumbres nuestras. Tardó mucho, y recién después de dos o tres años había aprendido a comer carne de mono y de cerdo como nosotros. La gente no conocía todavía, en esos tiempos, las canastas. Pero los mainá sabían tejer cintas y trenzas de canasto, y así la joven mainá enseñó a los chacobo a hacerlas.*

#### 4. LA ESTRUCTURA NARRATIVA

Siguiendo el método que hemos expuesto, vamos a intentar reconstruir en un diagrama la "estructura" de la narración combinando las siete versiones del mismo mito. Reiteramos que nuestra hipótesis es que no sólo la trama, sino el mismo sentido del mito se aclaran al relacionar el mayor número posible de versiones.

La tabla es sumamente sencilla y tiene tan sólo una intención expositiva. Las columnas horizontales contienen las distintas versiones del mito; las verticales los temas, las acciones o características que aparecen en ellas constituyendo las variaciones narrativas. Se comprende desde el vamos que la misma elección de los elementos "significativos" es parcial, subjetiva, arbitraria e inevitablemente idiosincrásica. Si el lector se toma el trabajo de revisar las versiones, seguramente podrá encontrar otras variantes que podrían incluirse en la tabla (el canto atrayente del *mainá*, el hecho de que el *mainá* mate sólo mujeres, el método del ají como consejo de los viejos de la tribu) y seguramente podrá componer la suya propia. Como se verá, no obstante, si consideramos un buen número de versiones nada de eso altera la argumentación.

Episodios o características	Versiones						
	v. 1	v. 2	v. 3	v. 4	v. 5	v. 6	v. 7
Caracteres de identidad hombres- <i>mainá</i> (lengua, morfología, cantan, dos sexos)	-	+	-	+	+	+	+
Caracteres diferenciales (invulnerabilidad, invisibilidad, mutaciones en hojas)	+	+	+	-	-	-	+
Existencia subterránea	+	+	+	+	+	+	+
Los <i>mainá</i> atacan los genitales de los hombres	+	+	-	+	+	-	+
Los <i>mainá</i> devoran a los hombres	-	+	+	-	+	+	+
Los <i>mainá</i> llaman "cerdos" a los chacobo	+	+	+	+	+	+	+
Muerte de un joven cazador	+	-	+	+	-	+	+
Los chacobo atacan con humo de ají la guarida subterránea	+	+	+	+	+	+	+
Los chacobo capturan dos pequeños <i>mainá</i>	+	+	+	+	-	-	+
Muerte del varón <i>mainá</i> inadaptado	+	-	-	+	-	-	+
Domesticación del <i>mainá</i> mujer	+	+	+	+	+	-	+
Don del tejido y la cestería	-	+	+	+	-	-	+
Alianza matrimonial y/o procreación en la pareja <i>mainá</i> -chacobo	-	+	+	-	+	-	+

La tabla nos permite realizar un escrutinio generalizador e instantáneo de toda la serie de variaciones. El detalle que se pierde en comparación con la lectura de cada uno de los siete relatos considerados en soledad se gana en una visión panorámica, integral, que permite advertir cómo ciertos episodios o elementos narrativos que aparecen en ciertas versiones no aparecen en otras; y, en particular, cómo la puesta en relación de las distintas versiones hace que éstas se iluminen mutuamente y echen luz sobre la “estructura narrativa” del mito. ¿Pero en qué consiste esa “estructura”, si es que la hay?

Como puede advertirse en la tabla, las versiones difieren enormemente. Los narradores pueden dejar de lado el episodio entero de los dos *mainá* prisioneros y la “domesticación” de la jovencita (v. 6), y no pocas veces se refieren al episodio de la alianza entre la joven caníbal y el chacobo como una narración aislada, que meramente describe la etiología de las artes femeninas (tejido, cestería, alfarería). Sin embargo, en todos estos casos, los chacobo reconocen sin mayores problemas “el cuento del *mainá*”.

Dijimos que la puesta en relación de un número considerable de versiones permite aprehender ciertos elementos narrativos cuya tenacidad y constancia tornan, al menos, significativos. No obstante, el punto que debemos esclarecer es *cómo* se logra esto. Según hemos recordado, Leach enfatizaba la mera repetición como dispositivo de reproducción y eficacia del mito. Mas es necesario refinar la idea. La hipótesis inicial suponía un mensaje que llegaba a destino a pesar – o debido a – las variaciones; habría que dilucidar, ahora, la dinámica que rige las mismas.

Si se les pregunta a los chacobo por el mito del *mainá*, los elementos que les parecen más significativos son, claramente, su existencia subterránea y su antropofagia. Tomemos la segunda como ejemplo. Aparecen versiones del mito en las cuales el consumo antropofágico está explícitamente descrito como una cocción (v. 2), otras en las que es mencionado sin mayor detalle (v. 3, v. 6), otras en las cuales es apenas sugerido en el tratamiento de “cerdo” de los hombres por parte de los *mainá* (v. 7) y, finalmente, otras en las que no aparece en absoluto (v. 5). ¿Podemos entonces, y de hacerlo en qué medida, hablar de la antropofagia como el elemento “esencial” en la narración? Hemos dicho ya que los chacobo, al explicar cómo obtuvieron las artes del tejido y la cestería, relatan cómo las mujeres lo aprendieron de los *mainá*. Esto no lleva más que una única oración. ¿Podemos extremar el argumento y tomar ese simple sintagma como una variante del mito? Pues, de hecho, al ser interrogados al respecto, los chacobo afirman que también se trata del “mismo cuento”. Pareciera como si no existiera un “núcleo” necesario e imprescindible de la narración, un elemento esencial, definitorio, un motivo cuya existencia fuera necesaria y suficiente para que los chacobo incluyan una narración determinada en la categoría “cuento del *mainá*”.

Si se nos disculpa la intromisión de una segunda – y última – tabla, tal vez el argumento se aclare. Al igual que en el caso anterior, las distintas versiones del mito

(en este caso, para simplificar, 1-5) constituyen el eje horizontal; y los “episodios”, “elementos” o “temas” narrativos (por ej. antropofagia, existencia subterránea, don del tejido) componen el eje vertical (para simplificar, a-d).

1	2	3	4	5
a				
b	b	b	b	
c	c	c		
		d	d	d
	e		e	e

Los chacobo reconocen sin problemas todas las versiones, desde la más escueta hasta la más extensa, e incluso episodios aislados de las mismas, como “el cuento de *mainá*”. Para el observador, no existe pues el problema de delimitar cuál narrativa se incluye como tal y cuál no, puesto que los mismos informantes lo hacen. Ahora bien, si esta enorme variabilidad constituye un dato fáctico, es lícito preguntar, primero, cuál es la “estructura narrativa” del relato, y segundo, cómo se relacionan con ella las distintas versiones.

Detengámonos en un ejemplo. En la segunda tabla (como también en la primera), entre una versión y la que le sigue existen elementos comunes: entre 1 y 2 (a-b-c), entre 2 y 3 (b-c) y así sucesivamente. Es decir que las versiones del mito se parecen mucho a algunas (en este caso abstracto, a sus vecinas en la tabla, como en el caso de 1 y 2) pero a la vez poco a otras (en nuestra tabla, a las más lejanas, como 1 y 5). En las versiones concretas del mito del *mainá*, parece ser que la v. 2 tiene afinidades con la v. 6 o la v. 7, y que la v. 3 tiene poco que ver con la v. 6. Estas asociaciones, solidaridades y semejanzas son, pues, fundamentales. Lo cierto es que ninguna versión del mito contiene “todos” los elementos; y, de manera complementaria, no hay un episodio, tema o motivo narrativo “esencial” o “definitorio”, cuya presencia permita la inclusión de determinada narración dentro de la clase “mito X”. Se trata más bien de bloques de asociaciones, semejanzas e identidades esporádicas, parciales, contextuales, de relaciones entre elementos que sólo salen a la luz desde una perspectiva integral y sistemática de la serie. El modo más seguro de vislumbrar esta perspectiva es considerando la mayor cantidad posible de versiones del relato. En términos metodológicos, pues, el examen del mayor número de variaciones narrativas se torna no sólo conveniente, sino imprescindible a la hora de interpretar el mito.

## 5. EL CANÍBAL SUBTERRÁNEO

Si reconstruimos de manera un tanto precaria la narración a partir de un resumen lo más completo posible de las variaciones examinadas, se obtiene una versión más. Este relato bien puede analizarse y revisarse con los propios narradores, que lo comentan y corrigen. Resumamos, pues, la trama del relato sobre los *mainá*.

En el tiempo de los antiguos unos seres antropomorfos vivían debajo de la tierra. Los chacobo solían cazar monos en el bosque. Cuando lograban abatir de un flechazo a un simio, éste, al caer inerte, quedaba enredado en el follaje del árbol, por cual los cazadores debían trepar por las ramas desenredar la presa. Era justo allí cuando el *mainá*, que hasta el momento permanecía invisible o escondido, salía de su escondite súbitamente y disparaba un flechazo a los genitales del cazador encaramado al árbol. El infortunado caía fulminado al instante; y, si intentaba defenderse, era sólo para descubrir que la piel de su atacante era dura como la piedra. Luego, el *mainá* recogía el cadáver y lo llevaba hasta su cueva subterránea; abría en el suelo una tapa disimulada con hojarasca y, antes de entrar, gritaba en alta voz a sus compañeros que había cazado “un cerdo”. En el refugio subterráneo devoraban al cazador cazado. Pero una vez un joven cazador logró encontrar esa cueva persiguiendo a los *mainá* que habían atrapado a su hermano. Regresó a su aldea y refirió lo que había visto. Siguiendo el consejo de un anciano, los chacobo llegaron hasta la puerta de la siniestra guarida, prepararon fogatas con hojas de ají y dirigieron el humo hacia el interior de la cueva. Como resultado, muchos *mainá* murieron asfixiados, y el resto fue muerto a golpes por los humanos. Sin embargo, dos pequeños ejemplares de estos seres, que eran hermano y hermana, sobrevivieron ocultándose en una vasija. Uno de los chacobo, que era soltero, los llevó consigo al poblado con la intención de desposar a la niña, pese a la resistencia de sus compañeros. En la aldea, los chacobo les quebraron sus pequeños dientes como medida precautoria y procuraron enseñarles a comer mono o cerdo y a adaptarse a la vida comunitaria. Pero los niños *mainá*, pese a estos esfuerzos, continuaban llamando “cerdos” a los hombres, y constantemente planeaban rebelarse y devorar a sus captos. Finalmente, los chacobo mataron a golpes al *mainá* varón. Quedó entonces la niña, quien por ser más dócil sí fue domesticada. Creció y se casó con el chacobo que la había salvado; esta niña fue la que enseñó a las mujeres los secretos del tejido, la cestería y la alfarería.

## 6. LA HUMANIDAD Y SU NÉMESIS

Si queremos comprender el “sentido” del mito, lo primero que debemos tener en cuenta es que tanto el narrador como su audiencia comparten, además del idioma y la

cosmovisión (lo que no es poco) ciertas experiencias comunes que sirven – a falta de otro término – como “premisas” del relato. Estas premisas, estos supuestos le confieren a la narración una singular eficacia. En el caso concreto del *mainá*, el hecho que los chacobo inevitablemente asocian con la misma es el sentimiento ambivalente del peligro de la selva, en donde son cazadores pero, eventualmente, también pueden ser presas. La pregunta que se impone, entonces, es cómo interpretar la figura temible del caníbal subterráneo.

Propondremos leer en este mito una suerte de gesta de afirmación de la humanidad. La “raza” de los *mainá*, como veremos, encarna diversos sentidos de lo *inhumano*. En casi todas las versiones, por ejemplo, dispara sus flechas hacia los órganos sexuales de los chacobo. Heinz Kelm ve en ello no sólo envidia, sino también un intento casi deliberado por impedir la reproducción del género humano (1972). Sin llegar a pretender dilucidar las intenciones de los personajes, que como en toda gesta permanecen oscuras, advertimos por nuestra parte que pese a su división en sexos, su apariencia antropomorfa, sus cantos y su idioma casi inteligible el *mainá* aparece como un ser distinto, subterráneo, por momentos invisible e invulnerable. Además, casi todos los informantes coinciden en señalar el rasgo del relato que más les llama la atención: la antropofagia.

Si, echando mano de un planteo ya clásico, consideráramos que las categorías empíricas referidas al consumo (canibalismo vs. consumo aceptable, crudo vs. cocido, etc.) pueden ser tratadas como herramientas conceptuales que sirven para articular ideas abstractas y complejas, el eje central del mito, en un primer momento, parece definir a cada especie mediante su régimen alimenticio: el *mainá* come la carne cruda de los humanos, a quienes tal consumo repugna (Lévi-Strauss 1994). Los estados de “humanidad” e “inhumanidad” son asociados con un tipo de consumo específico; y la afirmación de la humanidad, como una categoría única, coincide tanto con una práctica de consumo positiva (preferencia del mono, cerdo, cereales) como también con la negación de otro tipo de consumo (prohibición de comer gente). La gesta del *mainá* refuerza la separación, en categorías estables y separadas, de los hombres y los seres extraños, anómalos o repugnantes; o, en otras palabras, entre la humanidad y el ámbito de lo inhumano. Como en tantas sociedades, la antropofagia es percibida por los chacobo como la antítesis, la negación repugnante de la sociedad. Pero pese a que el cuerpo de los hombres, como el de los animales, puede ser consumido, el mito no parece ser sólo lección moral a través de la cual la sociedad chacobo rechaza la antropofagia e instituye el tabú de comer la carne del igual. Recordemos que el *mainá* no limita sus comportamiento aberrante a devorar a los hombres, sino que también niega explícitamente el estatuto humano de sus presas: los “naturaliza” en el plano de las representaciones al denominarlos *yawa* (cerdo) y, en el plano de la práctica, los trata efectivamente como alimento, como presas de caza. Lo que la gesta del *mainá*

expresa, pues, es que la humanidad, aquel estado que los chacobo llaman *nohiria*, no es esencial, ni dado de una vez y para siempre, sino que debe ser ganado, merecido, conquistado. Sin dudas habrá llamado la atención el que la inflexión que posibilita el triunfo humano sea un hecho asociado con el fuego. En efecto, en la mitografía chacobo el dominio del fuego es una de las claves fundamentales que sustenta el ámbito de lo humano. Lo mismo puede decirse del uso del ají: tanto el fuego como los cultivos constituyen triunfos “prometeicos” de la humanidad (Bossert y Villar 2002). El humo del ají no parece tan sólo como un ardid, una astucia ocasional de los chacobo; podríamos pensarlo también como un tipo de consumo particular, específicamente propio de los hombres.

La reafirmación de lo humano, por otra parte, se advierte aun con más claridad en la segunda parte del mito. Al vencer la plaga de los caníbales subterráneos, los hombres vuelven a “marcar” su condición. Si los *mainá* “naturalizaban” a los chacobo tratándolos como presas de caza, el final del mito invierte ese estado inicial y nos muestra a los hombres domesticando y “socializando” – si es necesario, con alguna violencia – a los *mainá* sobrevivientes. Les enseñan a comer la carne de animales hervidos, quiebran sus dientes antropofágicos, refuerzan el reconocimiento del estatuto humano y dan muerte al *mainá* que se niega a aceptar las nuevas condiciones de existencia. La lección del mito, en ese sentido, parece ser clara: se es hombre o no. No hay lugar para matices. La joven prisionera, de hecho, finalmente se “redime”; se une en alianza matrimonial con un chacobo y dona a las mujeres de la comunidad – acaso a modo de retribución – la alfarería y el tejido. El relato hace pensar que la existencia ordenada, el estado de cosas pensable, impone una elección taxativa entre los estados de humanidad e inhumanidad, lo próximo y lo ajeno, lo uno y lo otro.

La narración del *mainá*, en definitiva, revela una dimensión simbólica fundamental del mito chacobo: mediante su narración de la reconquista épica de la humanidad, la imagen mítica esboza en el plano de las representaciones y el pensamiento una inversión de la sociedad, y luego fundamenta o legitima, mediante la gesta legendaria del “pasaje”, el estado actual de las cosas. Podemos leer en el mito, en este sentido, una reflexión sobre las relaciones recíprocas entre los grupos extraños, entre los chacobo y los “extranjeros”. Nuevamente aparece la clave del pasaje de un estado de sociabilidad imposible a otro de sociabilidad normal y ordenada. Heinz Kelm ha sugerido que la batalla mítica entre los hombres y los *mainá* refleja “animosidades intertribales”, episodios históricos reales en los cuales los chacobo fueron agredidos por otros grupos aborígenes, patrones de fincas o barones caucheros, blancos o mestizos (1972). No obstante, más allá de quiénes hayan sido los extranjeros o extraños simbolizados en la historia, advertimos que una vez más la trama formal del argumento 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

socializante de los hombres, hasta una segunda etapa, definida por la alianza matrimonial y un intercambio amistoso de costumbres y conocimientos. Se ha consumado, en definitiva, el tránsito hacia una reciprocidad "positiva", un ciclo de prestaciones que permite sentar los fundamentos básicos de la vida social.

## BIBLIOGRAFÍA

- BOSSERT, FEDERICO Y VILLAR, DIEGO (2002). "La vieja egoísta y el fuego". En: *Anthropos* 97/2, Sankt Augustin: pp. 367-378.
- GOODY, JACK (1985). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Akal, Madrid.
- KELM, HEINZ (1972). "Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boliviens". En: *Tribus* 21, Stuttgart: pp. 129-246.
- KIRK, G. S. (1985). *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona.
- LEACH, EDMUND (1989). *Claude Lévi-Strauss*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Idem* (1965). "Lévi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth". En: W. Lessa y E. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach*, Harper & Row, Nueva York.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1994). *Lo crudo y lo cocido*. Fondo de Cultura Económica, México.
- LIENHARDT, GODFREY R. (1975). "Geeting your own back: themes in Nylotic myth". En: J. H. M. Beattie y R. G. Lienhardt (eds.): *Studies in Social Anthropology. Essays in memory of E.E. Evans-Pritchard by his former Oxford colleagues*, Clarendon Press, Oxford.
- RADIN, PAUL (1960). *El hombre primitivo como filósofo*. Eudeba, Buenos Aires.
- YALMAN, NUR (1967). "The Raw: the Cooked: Nature: Culture. Observations on *Le Cru et le cuit*". En: E. Leach (ed.): *The Structural Study of Myth and Totemism*, Travistock, Londres.