

La creación del cosmos y sus protagonistas: los Secoya (Tucano) de la Amazonía ecuatoriana ¹

María Susana CIPOLLETTI

Resumen

El extenso ciclo de creación de los Secoya (Tucano occidental) de la Amazonía ecuatoriana es analizado aquí desde dos perspectivas complementarias: Una, interna, se refiere a los protagonistas y sus acciones dentro del contexto de los relatos. La otra perspectiva se refiere a las diferentes interpretaciones de los episodios por parte de distintos relatores: shamanes, personas sin especialización religiosa, mujeres y hombres interpretan a veces divergentemente el significado de los sucesos míticos, de acuerdo a su posición en la sociedad y su visión particular del mundo. Esto muestra que, incluso en el seno de sociedades igualitarias y cuantitativamente pequeñas, existen diferencias cualitativas en la percepción de la tradición oral.

«Dios=nyaní vive en el cielo...No ha creado nada»
(TESSMANN 1930:216) [Trad. M.S.C.].

Introducción

En uno de los curiosos caminos que recorre la recepción de las religiones amerindias, TESSMANN (citado en el epígrafe de este trabajo), afirma que el "dios" de los Secoya (= Piojé), a quienes él visitó en Perú en las primeras décadas de este siglo, no llevó a cabo ninguna acción creadora. Evidentemente los indígenas a los que él visitó se negaron a hacerlo partícipe de su elaborado y rico mito de creación, del cual *Nañe* (nyaní bei TESSMANN) es el protagonista central ². Este trabajo se centra justamente en el análisis de aquello que es negado por TESSMANN: los numerosos actos creadores de la deidad, *Nañe*, para crear y configurar el cosmos.

Si bien no existe ninguna cultura amerindia sin tradiciones míticas, la estructuración y la relevancia de éstas son muy disímiles. Entre algunos grupos, la cosmología no recibe mayor atención, por lo cual la referencia a la creación del mundo es muy breve. En algunos casos, el cosmos aparece como preexistente: los antepasados de los seres humanos actuales, que procedían de otro estrato cósmico, lo encontraron tal como es actualmente. Es decir, que aquí falta una cosmología en el sentido estricto del

término. Esto sucede, por ej. en Brasil, en las mitologías de los Sherente (NIMUENDAJÚ 1967:24), los Shipaya (NIMUENDAJÚ 1919/20:1008) y los Cayapó (LUKESCH 1968:263).

La mitología secoya posee, por el contrario, un rico corpus relativo a la cosmología. La importancia que conceden los Secoya a los relatos cosmológicos no se refleja solamente en la extensión y elaboración de los relatos mismos, sino también la prioridad que éstos reciben en el marco de la tradición oral: cuando uno conversa por primera vez con un relator, éste se referirá primeramente a los relatos cosmológicos, y sólo más tarde a otros ciclos y temas míticos. O sea, que la referencia a la tradición oral comienza "cronológicamente", en el principio de los tiempos.

En este trabajo me concentraré en el análisis del ciclo de episodios que conforman el mito de creación, enfocándolo desde dos puntos de vista complementarios: uno interno — los personajes que en él intervienen y sus acciones, para luego analizar los aspectos externos del mismo: las relaciones existentes entre los relatos y los individuos que los relatan. Veremos, finalmente, que no todos los individuos perciben los relatos de idéntico modo, sino que existen captaciones disímiles de los mismos. Las diferencias se basan en distintos parámetros, por ej. el sexo (a veces mujeres y hombres tienen diferentes opiniones respecto a un relato). El más

¹ Aproximadamente unos 300 Secoya (Tucano occidental) viven en varios asentamientos situados sobre el río Aguarico y sus afluentes, en el Ecuador. Las investigaciones de campo en las que se basa este trabajo se llevaron a cabo entre 1983 y 1991. Acerca de formas de subsistencia y situación actual véase Vickers 1976, 1988.

El presente trabajo es una traducción de un original alemán, al que se le han hecho numerosas modificaciones. Las citas textuales poseen entre paréntesis el número de texto de mi colección, el nombre del relator y el año en que fue recogido el texto. Todos los textos han sido recogidos en el asentamiento San Pablo. La identificación de flora y fauna fue realizada en base a MEYER DE SCHAUENSEE y PHELPS (1978), ORR y PEARSON (1979), VICKERS (1976) y VICKERS y PLOWMAN (1984).

² Los Secoya (Piojé) dieron a TESSMANN diversas informaciones parciales y aún falsas en lo referente a aspectos religiosos, que no tratamos aquí. Las descripciones de TESSMANN de la cultura material son, por el contrario, excelentes. El lector de TESSMANN tiene la impresión de que a éste se le escapaba a menudo la comprensión de todo aquello que no pertenecía a la cultura "visible".

tencia, *Ñañe* ascendió al cielo, transformándose en Luna. Desde entonces no mantiene relaciones con los seres humanos, por lo cual se lo podría definir como un deus otiosus. Sin embargo, sigue manteniendo relaciones esporádicas, como veremos, con los shamanes.

Los relatos sobre la creación se incluyen dentro de la categoría *aípe koká* (lit. "antiguos-palabra"), o sea, "la palabra (lo que han dicho) los antiguos". Según los Secoya, los episodios relatan sucesos verdaderos, históricos, que sucedieron en el pasado. Para alguien ajeno a la cultura secoya, el escenario en que se desarrollan los relatos puede aparecer como vago o indefinido. Sin embargo, se trata de un escenario concreto y geográficamente ubicable: los sucesos míticos sucedieron en las cercanías del río Wajoyá (=Santa María), en el Perú, de donde parte de los Secoya emigró en la década del 40 del presente siglo al Ecuador.

El ciclo de relatos referentes al surgimiento del cosmos y a la conformación del mismo es denominado *Ñañe yowaní*, "lo que hizo Luna". El protagonista de los mismos es denominado de tres maneras distintas: además de *Ñañe*, se lo llama *Paina* (pai significa "persona"). *Paina* es probablemente un aumentativo, algo así como "la persona por excelencia". También se lo llama *Mái'jake*, "nuestro padre", una denominación que quizás provenga de los catequistas cristianos, quienes tradujeron así el nombre del dios cristiano ⁴.

El ciclo se halla compuesto por numerosos episodios independientes. Fuera de algunos episodios que, debido a la lógica narrativa, se narran cronológicamente, (por ej. antes de referirse a la creación del cosmos actual se narra siempre la destrucción del cosmos anterior), la mayoría de ellos no ocupa una posición fija en la secuencia narrativa. Algunos de los episodios del ciclo de creación han sido parcialmente resumidos o comentados (véase CASANOVA 1990, ORTIZ RÉSCANIERE 1975, VICKERS 1976:148-151). Una extensa transcripción de los textos ha sido realizada en otro lugar (v. CIPOLLETTI 1988:29-83).

Los seres más relevantes en el ciclo de creación son, además de *añe*, *Weapáu*, cuyo paralelo terrestre es un ave de hábitos nocturnos, el caprimulgo (*Nictibius griseus*), de conspicua aparición en numerosas mitologías sudamericanas (v. LÉVI-STRAUSS 1985:49 ff.) y *Weke*, el tapir o danta. Uno u otro son, según las versiones, padre de dos hermanas, *Repáo* y *Rutayó*, que serán las esposas de *Ñañe*. El contrincante más peligroso de *Ñañe* durante su vida terrestre es *Mujue* (Rayo y Trueno) ⁵.

Ñañe hace su aparición en un cosmos anterior, diferente del actual. Es más adecuado decir "hace su aparición" más que "nace", pues no se trata, en de un nacimiento en sentido estricto: En una versión, dos muchachas recogen del río una piedra o un huevo, que llevan a su casa y cuidan hasta que revienta, surgiendo de su interior un niño. En otras versiones, las muchachas recogen del río una cría de pájaro mochilero (*Cacicus cela*), que se transforma en *Ñañe*. En ambos casos, el niño crece y se desarrolla rápidamente.

Pronto comienza su tarea de creador o transformador, convirtiendo a seres en animales. A unas

personas que se estaban pintando rostro y cuello con achiote (*Bixa orellana*) las convierte en pavas coloradas, un ave de buche rojo. A los hombres que tallaban lanzas para ir a matarlo, pues querían impedir que continuara transformando a los seres existentes en animales, *Ñañe* los convierte en pecaríes. En el caso anterior, es el color rojo que le inspira en el proceso de transformación; aquí es el sonido del tallar las lanzas, que lo hace pensar en el sonido que emiten los pecaríes.

Tapir es, luego de *Ñañe*, el personaje al cual se dedica más atención en los relatos. El protagonista se casa con las dos hijas de aquél, lo que da comienzo a una serie de rivalidades mutuas, y al deseo de Tapir de eliminar a su yerno. La aparición del tapir en las tradiciones míticas sudamericanas es conspicua. ZERRIES (1990) se ha referido a sus diferentes formas de aparición entre numerosos grupos. Sugestiva es su afirmación (op.cit.), de que los ejemplos que él presenta agotan cualitativamente (si bien no cuantitativamente) el espectro de las formas de aparición de Tapir en la mitología sudamericana. Sin embargo, el Tapir como rival y suegro de una deidad en los tiempos míticos — tal como aparece en la mitología secoya — se halla ausente en la elaboración de ZERRIES, lo cual muestra cuántos aspectos en la mitología sudamericana nos son aún desconocidos.

Entre los motivos míticos se halla presente el de la vagina dentata: Las hijas del Tapir poseían vampiros en la vagina, los que, según algunas versiones, muerden el órgano sexual de *Ñañe*, cuando éste mantiene relaciones sexuales con ellas, por lo cual es emaculado. Este sacrificio personal posibilitó a los seres humanos las relaciones sexuales. Se trata de un episodio ejemplar, pues el hecho de extraer los vampiros de la vagina determina que las mujeres futuras carezcan de ellos.

En otro episodio, *Ñañe* construye la primera casa, que proporciona el modelo para la forma actual de las viviendas indígenas. Las astillas de madera sobrantes, que *Ñañe* arroja al río, se transforman en peces. Los actos creadores se hallan a menudo extrañados desde la perspectiva de su suegro, quien, por ej. se niega al principio a comer pescado, pues le espanta el hecho de que posean ojos, o que intenta sin éxito copiar la casa hecha por su yerno, pues no sabe hacer las muescas en los pilares, por lo cual no se sostiene el techo. Por medio de una treta, *Ñañe* logra que en manos y pies de su suegro se claven espinas. Al intentar extraérselas, se las clava aún más profundamente, formando las extremidades del tapir, con lo cual el suegro se convierte en este animal.

⁴ Parte de la Biblia traducida al secoya es llamada *Maija'que coca* (ILV s.f.), "la palabra de nuestro padre"

⁵ Como es habitual en las narrativas indígenas, se denomina a estos seres desde el principio del relato con los nombres del ser en que se convertirán recién al fin del mismo. Así los relatores por ej. llaman "Tapir" al suegro de *Ñañe*, aunque en el relato se trata de un ser antropomorfo, que sólo al final del episodio será transformado en ése animal.

Una etapa denigrante de la vida terrestre de *Ñañe* se inicia cuando *Mujue* le roba a sus dos esposas. Para evitar ser reconocido, *Ñañe* se convierte en un anciano repugnante, con la piel cubierta de llagas, y pide hospitalidad en la casa habitada por su rival y las dos esposas. Acostado bajo la hamaca de éstos, debe presenciar sus relaciones sexuales, cayéndole incluso una gota de esperma de *Mujue*.

Decidido a recobrar a sus esposas, *Ñañe* logra, aplicando la fuerza de su pensamiento, que *Mujue* lo envíe a cazar, acompañado de sus dos esposas. En la selva, cuelga sus llagas en un árbol y se muestra a una de las esposas, *Repáo*, con el aspecto físico que poseía anteriormente, pero con una diferencia: Su cuerpo despide un brillo peculiar, que anuncia el resplandor que tendrá posteriormente, cuando se convierta en Luna. *Repáo* reconoce y acepta a su esposo y trata que su hermana *Rutayó* también lo haga, pero esta se niega, pues prefiere a *Mujue*, su nuevo esposo.

El episodio culminante es la lucha entre *Ñañe* y *Mujue*. Todos los seres existentes se han reunido para presenciar la lucha. *Rutayó* ha preparado numerosas ollas de chicha para festejar el triunfo de *Mujue*, su nuevo esposo. Este posee una poderosa arma cortante, de la cual *Ñañe* desea apoderarse. Utilizando la fuerza de su pensamiento, logra que *Mujue* se aleje un momento, aprovechando su ausencia para cambiar las armas, cuyo aspecto era muy similar.

En la lucha que sigue, *Ñañe* vence a su contrincente, cortando su cuerpo por la mitad, que asciende al cielo, convirtiéndose en trueno y rayo (*Mujue*). A partir de entonces, ambas mitades de su cuerpo son responsables de las tormentas de las épocas de lluvia y de sequía respectivamente.

Apenada y furiosa, *Rutayó* destruye los cántaros de chicha que había preparado para festejar la victoria de *Mujue*. Esta acción produce una violenta tempestad y la inundación de la tierra, que se deshace en el líquido y se hunde. Para salvar a *Repáo*, su esposa fiel, *Ñañe* la convierte en un peinecito, que coloca en sus cabellos. Luego la envía al cielo, otorgándole la misión de cuidar y atender a los recién fallecidos, hasta que puedan alcanzar definitivamente al mundo de los muertos. Esta figura mítica, que cumple un papel esencial en la escatología secoya, ha sido tratada en otro lugar (CIPOLLETTI 1987, 1990). Es de destacar que *Repáo* recibe esta función a priori de la primera muerte, ya que hasta entonces no existían los seres humanos, y por lo tanto aún no había fallecido nadie.

Ñañe pega un puntapié a *Rutayó*, la esposa infiel, confinándola para siempre al inframundo. Allí permanece desde entonces, una mujer desnuda, que ostenta la palidez que le confiere su oscura morada. *Rutayó* es el personaje más lúgubre de la mitología secoya: ella inspira temor, pues si se despertara su ira, podría producir nuevamente, como en el tiempo mítico, el fin del cosmos.



Viviendas de una familia extensa a orillas del río Aguarico, Ecuador, 1991.



Preparándose para pescar en un pequeño afluente del río Aguarico, 1985.

En este momento de la narrativa han desaparecido todos los seres que habitaban el cosmos anterior. En el espacio inconmensurable sólo se halla *Nañe*, parado sobre un minúsculo trozo de barro, que flota sobre la chicha que ha inundado todo. Oye a un armadillo moviéndose en las profundidades fangosas. Con la fuerza de su pensamiento le ordena que recoja sobre su caparazón un poco de lodo de las profundidades. Así lo hace el armadillo. Pisando este minúsculo trozo de tierra, estirándolo y haciéndolo crecer a través del movimiento, *Nañe* crea el cosmos actual.

En su trabajo comparativo de motivos míticos del Viejo y del Nuevo Mundos, afirma EHRENREICH (1905:29), que el motivo de la creación de la tierra que es pescada o extraída de las aguas por un animal se encuentra en el Nuevo Mundo solamente en América del Norte. Lo mismo fue confirmado posteriormente por HATT (1949:19 s.). El mitologema secoya da por tierra con esta afirmación, aunque seguramente es uno de los pocos ejemplos — si no el único — de esta temática en América del Sur.

La nueva tierra ha surgido, pero se trataba de una superficie desierta, vacía. Para comenzar su tarea creadora, *Nañe* se sirve de un *watí*, un ser mítico que se origina del viento. Con la fuerza de su pensamiento lo obliga a convertirse en un ser antropomorfo y a pronunciar su propio nombre. El ser grita entonces: “Yo soy *wí watí*!”; pronunciadas estas palabras, brotan por primera vez las plantas. Este hecho creativo se explica por la significación semántica: *Wí* es la raíz del verbo “crecer, brotar”. O sea

que aquí la pronunciación de la palabra que describe la acción de crecer provoca el crecimiento.

A continuación se sucede una serie de actividades de creación y conformación, a las cuales no me referiré aquí (véase CIPOLLETTI 1988:75 s.). *Nañe* obtiene dos importantes cultígenos (la palmera chontaduro, *Bactris gasipaes* y el maíz, *Zea mays*) por un procedimiento distinto a los que ha empleado hasta ahora: El tiene una nueva esposa, la cual procede del inframundo, y que come, a escondidas, ciertos vegetales desconocidos para el héroe. Sin que ella se de cuenta, *Nañe* la sigue hasta el inframundo. Allí ve por primera vez las plantas de maíz y las palmeras chontaduro, de las cuales roba semillas y granos.

Este mitologema no sólo es decisivo para la alimentación de los Secoya, dado que se trata de dos importantes vegetales en la alimentación, sino también desde la perspectiva de su distribución: El tema mítico de la obtención de las plantas cultivadas en otro estrato cósmico se halla en numerosas mitologías sudamericanas. Pero, mientras que el robo u obtención de las plantas cultivadas en el cielo posee una amplia dispersión, la dispersión del tema del robo de las mismas en el inframundo es mucho más restringida (véase ZERRIES 1969:86). El tema del robo del maíz en el inframundo se halla presente entre los Chocó de la costa pacífica colombiana, los Uitoto y los Bora de Colombia (loc.cit.), a los que se suma ahora el mitologema secoya. Interesante es que este motivo se halla presente en grupos de familias lingüísticas diferentes, pero que habitan regiones geográ-



Matilde con su nieta, contando historias del pasado, 1985.

ficas cercanas, por lo cual habría que pensar en un intercambio producido por la inmediatez geográfica.

También el origen del sol (ese) se halla relacionado con *Ñañe*: De la rodilla de éste nace un niño, que se esconde en una olla para que nadie lo mire. Cuando alguien destapa la olla para espíarlo, el niño comienza a llorar desconsoladamente, exigiendo que lo quemen. *Ñañe* enciende entonces una fogata, y el niño se eleva en las llamas al cielo, convirtiéndose en el sol.

El sol se halla, sin embargo, demasiado cercano a la tierra, por lo cual se secan los ríos. *Ñañe*, ayudado nuevamente por el armadillo que había traído en su caparazón el lodo de las profundidades para crear el nuevo cosmos, empuja con un palo al sol, colocándolo en su órbita actual, y elevando al mismo tiempo la bóveda celeste.

Luego de finalizar las tareas de creación y configuración del cosmos, *Ñañe* descubre a los seres humanos: Encuentra a un hombre que ha salido del interior de la tierra, para recoger barro rojo, con el cual hacían una bebida, que llamaban "chicha de chontaduro" (los frutos del chontaduro son rojos). *Ñañe* le explica su equivocación (barro por chontaduro), y le entrega el verdadero chontaduro. Atraídos por el agradable gusto de estos frutos, los seres del inframundo comienzan a emerger a la superficie terrestre. Estos seres eran iguales a los seres humanos actuales, aunque con una diferencia: Poseían cola. A medida que van saliendo, *Ñañe* les corta las colas, creando con ellas a las distintas especies de monos.

Este mitologema se halla relacionado con la existencia de clanes exógamos y patrilineales entre los

Secoya, que en la actualidad se hallan muy desdibujados, pero que son detectables en la organización social. Aunque a primera vista se postula aquí un origen mítico igual para todos los Secoya, por lo cual se lo ha interpretado como un origen similar de todos los Secoya, sin hacer diferencias en clanes (VICKERS 1976:180), esto no es así. Los dos clanes más importantes (Pi'awaje y Payawaje) se originaron al emerger los antepasados de cada uno de ellos del interior de la tierra: Los Pi'awaje "gente-pájaro" fueron llamados así, pues al emerger llevaban en cuello un collar de pájaros disecados. A su vez, los Payawaje ("gente-grasosa") surgieron del inframundo con el rostro untado de grasa, una peculiaridad que se atribuye a los miembros de este clan.

Luego de que los antepasados salieron del inframundo, *Ñañe* intenta hacerlos inmortales. Para ellos, deben velar una noche, y contestar a su llamado. Pero se quedan dormidos, y no contestan. Debido a su desidia, *Ñañe* no puede hacerlos inmortales⁶. Es decir, que la muerte no es concebida como un imperativo biológico, inherente a la humanidad desde el principio, sino adquirida posteriormente. Las concepciones de la muerte y el más allá de los Siona y Secoya son de una riqueza extraordinaria y han sido tratadas en otros textos, por los cuales no me referiré aquí a ellas (véase CIPOLLETTI 1987, 1989, 1990, 1992:157-168).

⁶ Las mitologías sudamericanas contienen numerosos relatos sobre el origen de la muerte (véase CIPOLLETTI 1983:32-48).

Los personajes del tiempo mítico y los individuos actuales

A continuación intentaré acercarme al significado que los relatos míticos presentados hasta aquí tienen para los individuos actuales, o sea, para los relatores, mujeres y hombres, que cuentan sus hazañas. Esto nos conducirá a la pregunta si el pasado mítico es solamente un tiempo pretérito, o si, por el contrario, él se imbrica de algún modo en el presente.

Los Secoya conforman una sociedad igualitaria, en la cual no existe una polarización basada en la riqueza, ni individuos que detenten visiblemente el poder. Existe, sin embargo, una jerarquización entre los individuos, que se halla determinada por la ingestión de alucinógenos. En la cúspide de esta jerarquía se halla el shamán o *yajé unkuke* ("bebedor de yajé"), seguido por quienes han tenido experiencias con alucinógenos, pero que no son shamanes, y que se cierra con quienes nunca los han utilizado. Esta jerarquización implica que el shamán es quien posee más conocimientos, dado que él es especialista en la ingestión de alucinógenos, que abren el camino de la reflexión⁷.

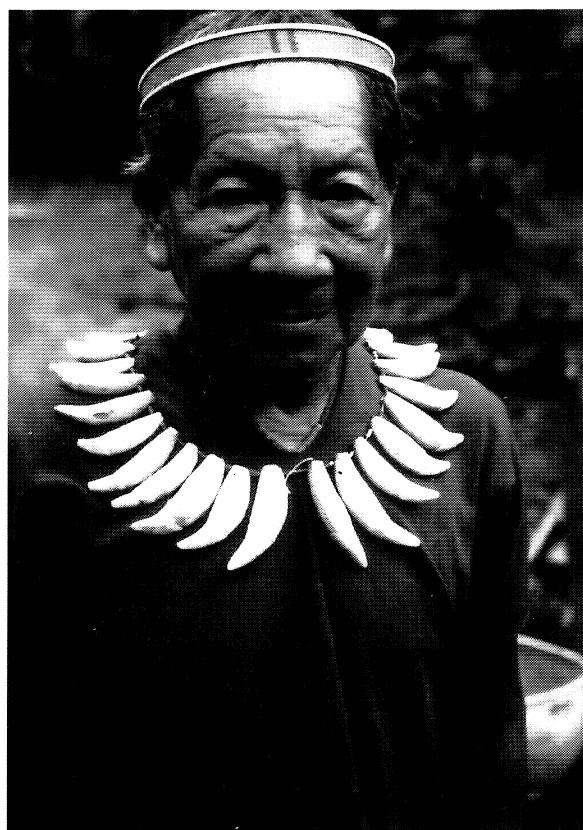
Pero, ¿qué sucede con el conocimiento individual de los relatos míticos? Las monografías etnográficas transmiten a menudo la impresión que, en una cultura poco numerosa, todos los relatores cuentan los relatos míticos de idéntico modo. Esto ocurre a primera vista también entre los Secoya: el shamán, por ej., no conoce un mayor número de relatos que otras personas, y los episodios que narra son a primera vista iguales a los que narran otras personas. Sin embargo, cuando se ha escuchado el mismo relato de labios de personas distintas, y se han conversado detenidamente estos temas, aparecen algunas diferencias. Estas no son tanto cuantitativas, en cuanto al número de episodios conocidos (aunque existen, por supuesto, narradores que conocen mayor cantidad de relatos que otros), sino cualitativas: lo que difiere es la percepción del individuo con respecto a los seres míticos, la relación más o menos cercana que mantiene con ellos.

La ingestión de alucinógenos conlleva, entre otras cosas, un proceso de enculturación, por el cual el individuo accede al conocimiento de los seres míticos. Su reflexión sobre el pasado y presente del cosmos, la posibilidad de acceder a otros mundos, etc., se modela sobre las experiencias con alucinógenos. Quien no ingiere alucinógenos conoce más vagamente los relatos cosmológicos que quien lo hace. Aquél sabe, por ej. los nombres de los seres míticos, pero desconoce las relaciones de parentesco existentes entre ellos. Alguien que no utilice alucinógenos ignorará probablemente que las muchachas que recogieron a *Ñañe* del río y lo criaron, son las mismas que posteriormente se casaron con él. Es así que el shamán, aunque no conoce cuantitativamente más relatos que otras personas, sí tiene una imagen más elaborada de los mismos.

La diferencia más decisiva existente entre el shamán y otras personas se refiere a la fundamentación de la realidad. Para quienes no son shamanes, los mitos fundamentan lo existente, el mundo visible. Así, *Ñañe* creó las plantas, los animales, los ríos

amazónicos, etc., o sea, todo lo visible. A su vez, el shamán, cuando relata, hace hincapié en aquellos detalles que muestran al héroe en su calidad de instaurador de una realidad que no es la diaria, es decir, un aspecto de la realidad que se abre sólo a aquellos que utilizan alucinógenos.

Para ejemplificar de qué modo se realiza esto, veamos a continuación la percepción que tienen distintos relatores con respecto a algunos personajes del ciclo de creación: *Ñañe*, su esposa *Rutayó* y el Sol (*ese*).



Shamán, con collar de dientes de félidos y corona hecha con las plumas del jee saipe (cotinga), 1987.

Ñañe: mientras que para la mayoría de los Secoya *Ñañe* es, como hemos dicho, el otorgador de numerosos bienes culturales y creador del mundo actual, según el shamán, él es también quien ha instaurado la capacidad de ver otra realidad, que sólo se conoce por medio de los alucinógenos.

⁷ La ingestión de alucinógenos es asimilada a la valentía. Para los Secoya, un individuo sin miedo no es - como a menudo en nuestra sociedad - alguien que arriesga su vida en situaciones de peligro físico, sino aquél que elige la dolorosa vía de las experiencias límites que provocan los alucinógenos.

Esto es marcado en los relatos con una especie de "understatement" típicamente indígena, sin gran énfasis, por medio de frases breves, que el relator atribuye al protagonista. Estas frases se hallan ausentes en los relatos de personas que no son shamanes. Por ej. en el relato contado por un shamán, *Ñañe* le informa escuetamente a *Weapáu* (*Nictibius griseus*, quien es asimismo el dueño mítico de los pecaríes): "Los que toman *yajé* (*Banisteriopsis*) lo verán" [a usted] (Texto 74, FERNANDO 1983). O, en otro ejemplo, al confinar a su esposa infiel, *Rutayó*, en el inframundo, *Ñañe* dice a ésta algo similar: "Cuando [las personas] tomen *yajé*, podrán verla en visiones a usted" (Texto 76, FERNANDO 1983).

En otro episodio, *Ñañe* tala un árbol, cuya copa llegaba al cielo y cuyo tronco contenía las aguas. Al caer el árbol, de su tronco y ramas se originan los ríos amazónicos. Luego deposita los restos del árbol en el margen del mundo, haciéndolo crecer nuevamente. Este árbol mítico, llamado *Tiuntupe*, hace decir a *Ñañe* (siempre según la versión del shamán):

«["A] este Tiuntupe solamente lo verán los que toman *yajé*, y los que toman poco no [lo] van a ver; solamente los que toman bastante [alucinógenos] pueden ver a este Tiuntupe. Los que toman con miedo no lo pueden ver» (Texto 96, Fernando 1983) ⁸.

En su calidad de Luna, *Ñañe* es para la mayoría de los Secoya una señal visible: Como astro desempeña una función esencial, pero se halla despojado de su calidad de individuo, de persona. Para individuos sin especialización religiosa, *Ñañe* era antes un ser, hoy es un astro. Por eso, estas personas negarán la posibilidad de verlo en su aspecto antropomorfo, ya que éste era su aspecto en el pasado, antes de convertirse en el astro.

La experiencia del shamán es muy distinta: El puede visitar al héroe en el cielo, y lo ve, no como un astro, sino como un hombre muy bello, que a veces viste *kushma* (el vestido tradicional masculino) y otras, ropas de corte europeo (Texto 640, FERNANDO 1985). Esta característica puede hacer pensar en una aculturación de la descripción, que atribuye a la deidad una vestimenta no indígena. Más acertado es concebir que *Ñañe*, al reunir en sí ambos tipos de vestimentas conocidas al relator, expresa así su superioridad sobre ambos mundos, el indígena y el criollo.

Rutayó, la esposa de *Ñañe* que provocó el fin del cosmos anterior, y fue confinada por aquél a la oscuridad del inframundo, es la figura más siniestra de la mitología secoya. *Rutayó* suele aparecer a quienes se hallan reunidos bebiendo alucinógenos. Los Secoya están de acuerdo en su peligrosidad, y la necesidad de no despertar su ira, pues en este caso se correría el peligro de que se repitiera lo sucedido en el pasado mítico, y ella provocara una inundación, con la cual nuevamente desaparecería el mundo. De hecho existen relatos de reuniones de alucinógenos en las cuales *Rutayó*, ofendida por un comportamiento inadecuado, produjo una inundación parcial, que afectó ese lugar, y costó la vida del grupo de hombres que se hallaban allí reunidos. Las divergencias en las explicaciones dependen también aquí

— como en casos anteriores — de la posición social y del nivel del conocimiento.

A la diferente interpretación de shamanes y de quienes no lo son, se suma aquí una diferencia más: las interpretaciones diferentes de hombres y mujeres. Así, un relator de sexo masculino hará casi siempre responsable de la ira de *Rutayó* a las mujeres: Estas son quienes, dado que rara vez beben alucinógenos, no respetan la conducta apropiada para no despertar el enojo de *Rutayó* (abstenerse de hacer ruido, permanecer en la vivienda etc.). Es decir, se trata de una acusación típicamente masculina, por la cual se atribuye la falta ritual a las mujeres. Los shamanes, a su vez, poseen otro punto de vista, pues culpan a hombres y mujeres indiferentemente, o sea, a todos aquéllos que no participan de las sesiones shamánicas y no mantienen una conducta apropiada.

Un tercer punto de vista es el de hombres y mujeres sin especialización religiosa, que atribuyen la conducta de *Rutayó* a un shamán de intenciones maléficas, que busca la ayuda de aquélla para vengarse de los miembros de su grupo, haciéndolos perecer en la inundación. O sea, que la interpretación de la conducta ritualmente falsa, y que acarrea la desgracia, difiere, según quién sea el intérprete del suceso. Aquí nos hallamos lejos del consenso que se supone existe en una sociedad igualitaria y cuantitativamente pequeña.

Veamos ahora otro episodio, el del niño que al ser quemado se convierte en sol. Los shamanes, al referirse a este episodio, le agregan una especie de repetición, que casi no se destaca en el contexto narrativo, pero que es de suma importancia, pues a través de ella, el shamán afirma su posibilidad de acceder a otros mundos vedados al común de los individuos. A diferencia de los casos anteriores, no se trata aquí de un enfoque u opinión distintos, sino de la repetición de un episodio, pero cambiando al protagonista del mismo: luego que el niño fue quemado y ascendió transformado en sol, otro hombre pidió también ser quemado. Así se hace, y al emerger, el hombre se convierte en un segundo sol, llamado *Wañe*. Este es un sol invisible para el ojo común, que sólo es visto por quienes ingieren alucinógenos. Solamente los shamanes se refieren a este episodio: La gente común no conoce ni el episodio ni la denominación *wañe*.

Weapáu, que en algunas versiones es suegro de *Ñañe*, es un personaje sumamente elusivo. La diferencia entre shamanes y no shamanes no reside en los relatos, ya que este personaje apenas aparece ellos, sino en él mismo. Un suceso ilustrará la diferencia de concepción entre individuos con especialización religiosa y aquéllos que no la tienen: En mi primera estadía entre los Secoya (1983), había conversado sobre temas míticos prácticamente sólo

⁸ Es interesante señalar que *Ñañe* se refiere a la futura ingestión de alucinógenos por los seres humanos, aunque éstos aún no habían emergido del inframundo, pues este episodio es cronológicamente anterior, y se sitúa en el momento en que el antiguo cosmos ha cesado de existir y el nuevo aún no ha sido creado.

con el shamán (por consejo de los mismos Secoya, quienes insistían que él era quien poseía más conocimientos). El me había hablado de *Weapáu* como suegro de *Ñañe*, pero sin relacionarlo con ningún animal. Un día, en la casa donde me alojaba, un grupo de jóvenes que estaba hojeando una guía de campo para aves que gozaba de gran popularidad (MEYER DE SCHAUENSEE y PHELPS 1978), me señaló la ilustración del caprimúlgo *Nictibius griseus*, afirmando que era *Weapáu*, el suegro de *Ñañe*. Esta identificación no había sido hecha por el shamán. En una conversación posterior, éste me ratificó, aunque sin mucho entusiasmo, la información de que el *Weapáu* del relato mítico es también un ave visible. Estas opiniones divergentes muestran, creo, de modo sugestivo, las corrientes distintas de opinión con respecto a temas mítico-religiosos que pueden existir en el seno de una pequeña sociedad.



Amalia, joven y gran conocedora de la tradición oral, 1989.

Discusión

La mayor parte del mito de creación sucede en un cosmos anterior y diferente al actual, en el cual habitaban seres antropomorfos, similares a los seres humanos, pero de mayor potencia y poderes.

La creación del cosmos actual se basa en una serie de distintos procedimientos, en su mayoría realizados por *Ñañe*. La vida de éste no es muy feliz:

Mujue le roba a sus dos esposas, por lo cual, para no ser reconocido y poder entrar en la casa de su rival, debe convertirse en un anciano repugnante. Además, debe sacrificar su masculinidad a los vampiros que habitan en las vaginas de las dos mujeres, a fin de hacer posibles las relaciones sexuales y la reproducción para los futuros seres humanos que poblarán la tierra. (Por esta razón, *Ñañe* no concibe un hijo en la forma habitual: El Sol, su hijo, nace de su rodilla).

A diferencia de otras cosmologías indígenas, en las cuales flora, fauna y objetos surgen de una patrón similar de creación o de transformación, existe aquí una fina variedad de métodos creadores o conformadores del mundo actual:

- a Transformación de seres en animales debido a una característica física: personas pintadas con el rojo achiote en pava colorada;
- b Transformación de personas en animales, "inspirándose" en el ruido que éstas hacen: los que están tallando lanzas, hacen pensar a *Ñañe* en los gruñidos de los pecaríes (aún inexistentes), por lo cual crea a éstos;
- c Transformación de un objeto en un animal: las astillas de madera que *Ñañe* arroja al río, se convierten en peces;
- d Transformación se lleva a cabo en el momento en que *Ñañe* otorga a un ser una característica física típica del animal en que se convertirá: por una treta hace que su suegro se clave espigas en los pies y en las manos. Con el pretexto de extraérselas, las clava aún más profundamente: el suegro tiene así las pezuñas similares a las de un tapir y se convierte en él.
- e Perfeccionamiento de un prototipo ya existente: los antepasados de los seres humanos actuales son, al salir del inframundo, iguales a éstos, pero poseían colas, que *Ñañe* va cortando a medida que emergen.
- f Obtención de bienes culturales por otros medios: el robo de vegetales útiles (maíz y chontaduro) en el inframundo.
- g Creación a partir de la pronunciación del nombre de un ser: a mí entender, se trata del proceso más interesante de creación de todos los empleados por *Ñañe*. Parado en un minúsculo trozo de tierra, ordena a un ser mítico a gritar su nombre. El nombre de este es *wí*, la raíz del verbo "crecer". Al pronunciar el nombre, surge la vegetación.

Este último aspecto es especialmente importante, pues se relaciona con otros sucesos creativos en los cuales *Ñañe* obliga, con la fuerza de su pensamiento, a que los seres se comporten de una manera determinada adecuada a los propios fines del héroe.

En cuanto a las relaciones existentes entre individuos y relatos míticos, la percepción y el enfoque de aquéllos presenta divergencias. La cantidad de relatos que conoce un shamán y quien no lo es no difiere. El shamán no conoce más cuantitativamente, sino que conoce de una manera distinta. Para quien no es shamán, los relatos dicen sólo lo que dicen. El estilo narrativo del shamán se distingue en cambio por los comentarios, las reflexiones, etc. que significan un enriquecimiento del texto.

Las personas sin especialización religiosa conciben los relatos como hechos sucedidos en un tiempo pretérito, como la suma de los hechos que dan la razón de ser a los entes y condiciones actuales, desde los rasgos típicos del ambiente amazónico, hasta la certeza en la continuación de la existencia después de la muerte. Sol y Luna, por ej. son para ellos personajes transformados en aquél pasado, que caracterizan el mundo actual. Pero, al mismo tiempo, carecen de la posibilidad de hablar con *Ñañe*, o de divisar los restos del árbol mítico que se halla en el margen del mundo. Dado que no son especialistas religiosos, estas vivencias les están vedadas. Por el contrario, el shamán agrega, por medio de un procedimiento literario (las palabras que pone en boca del protagonista del relato), la posibilidad de acceso a otra realidad que no es la visible.

Estas vivencias diferentes de shamanes y no shamanes nos acercan a una dimensión peculiar del tiempo: la afirmación de MÜNZEL (1986:199), acerca de que en las culturas sudamericanas, el tiempo mítico es un tiempo pasado, pero no terminado, armoniza con la concepción secoya del mundo. Pero además la actualidad, la "presenticidad" de este tiempo pasado es mayor o menor, según de qué individuo se trate: cuanto mayor es el grado de especialización religiosa de una persona, mayor es su posibilidad de "abrir" y actualizar el tiempo mítico.

Esta ve entonces a los seres, no sólo tal como son en la actualidad (la luna brillando en el cielo), sino como eran en el tiempo mítico: como seres antropomorfos, con los que puede incluso establecer una relación dialógica. Dicho de otro modo, para quien posee una especialización religiosa, la presencia del tiempo mítico en el tiempo presente es mayor, empezando aquél prácticamente en los umbrales de la vida cotidiana.

Abstract

The extensive creation myth of the Secoya (western Tucanoans from Amazonian Ecuador) is analyzed from two complementary perspectives. Protagonists and their actions are analyzed within the context of the myth. Another perspective refers to different interpretations as seen by distinct narrators: shamans, persons without religious background, women and men sometimes interpret differently the significance of religious events, depending on their world view and their position in society. This means that there is considerable diversity for the perception of oral tradition even within small and egalitarian societies.

Bibliografia

CASANOVA VELAZQUEZ Jorge

- 1990 "El mito de los ancestros secoya. Origen de los humanos y los monos".- *Amazonia Peruana* (Lima) X(19), pp. 89-98.

CIPOLLETTI Maria Susana

- 1983 *Jenseitsvorstellungen bei den Indianern Südamerikas*.- Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- 1987 "The Visit of the Realm of the Dead in Amazonian Mythologies of Siona and Secoya".- *Latin American Indian Literatures* (Pennsylvania) 3(2), pp. 127-156.
- 1988 *Aipe koka: la palabra de los antiguos. Tradición oral Secoya*.- Quito: Editorial Abya-Yala.
- 1989 "Langsamer Abschied. Tod und Jenseits im Kulturvergleich" - *Roter Faden*, (Frankfurt a.M.: Museum für Völkerkunde) 17.
- 1990 "Als Gast im Jenseits. Beschreibungen des Totenreiches im Südamerika", en: Franz J. Thiel (éd.), *Der Tod-Ende oder Tor zum Leben?*.- Frankfurt a.M.: Museum für Völkerkunde.
- 1991 "Schamanismus und die Reise ins Totenreich. Religiöse Vorstellungen der Indianer des südamerikanischen Tieflands", en: Mircea Eliade y Ioan Culianu (éd.), *Geschichte der religiösen Ideen*, III (2), pp. 265-290.- Freiburg etc.: Herder Verlag.
- 1992 "El espejo deformante: El mundo de los muertos secoya", en: Cippolletti y Langdon, pp. 157-178.

CIPOLLETTI M. S. y LANGDON E. Jean (coord.)

- 1992 *La muerte y el "más allá" en las culturas indígenas latinoamericanas*.- Quito: Ediciones Abya-Yala.

EHRENREICH Paul

- 1905 "Die Mythen und Legenden der südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt".- *Zeitschrift für Ethnologie* (Berlin) (37) [Suppl].

HATT Gudmund

- 1949 "Asiatic Influences in American Folklore".- *Historisk-Filologiske Meddelelser* (Kopenhagen) XXXI (6).

ILV (INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERANO)

- s.f. *Maija'que Coca. Marco que a se'e. Pablo Toyase'e*.- Quito: (Efesios. Filipenses).

LEVI-STRAUSS Claude

- 1985 *La potière jalouse*.- Paris.

LUKESCH Anton

- 1968 *Mythos und Leben der Cayapo*.- *Acta Ethnologica et Linguistica* (Wien) 12.

MEYER DE SCHAUENSEE Rodolphe y PHELPS William H.

- 1978 *A Guide to the Birds of Venezuela*.- N. Jersey.

MÜNDEL Mark

- 1986 "Indianische Oralkultur der Gegenwart", en: SCHARLAU B. y MÜNDEL Mark, *Mündliche Kultur und Schrifttradition bei Indianer Lateinamerikas*, pp. 157-278.- Frankfurt/New York: Qellqay.

NIMUENDAJÚ Curt

- 1919/20 "Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der 1921/22.- Sipaia-Indianer". *Anthropos* (XIX-XV), pp. 1002-1039 y (XVI-XVII), pp. 367-406.
- 1967 *The Serente*.- Publ. of the F. Webb Anniv., 4.- Los Angeles: The Southwest Museum [1942].

ORTIZ RESCANIERE Alejandro et al.

- 1975 "El Orden secoya o el árbol del universo".- *Textual* (Lima)10, pp. 50-60.

ORR Carolina y DE PEARSON N.S.

- 1979 "Nombres de aves en cinco idiomas".- *Cuadernos etnolingüísticos* (Quito: Instituto Lingüístico de Verano) 7.

TESSMANN Günter

- 1930 *Die Indianer Nordost-Perus*.- Hamburg.

VICKERS William T.

- 1976 *Cultural Adaptation to Amazonian Habitats: The Siona-Secoya Indians of Eastern Ecuador*.- Phil. Diss Gainesville, Fla.
- 1988 "Processes and Problems of Land Demarcation for a Nativ Amazonian Community in Ecuador".- *Law and Anthropology* (Wien) 3, pp. 203-245.

VICKERS William T. y PLOWMAN Timothy

- 1984 "Useful Plants of the Siona and Secoya Indians of Eastern Ecuador".- *Fieldiana-Botany. New Series* (Chicago: Field Museum of Natural History) 15.

ZERRIES Otto

- 1969 "Entstehung oder Erwerb der Kulturpflanzen und Beginn des Bodenbaues im Mythos der Indianer Südamerikas".- *Paideuma* (Frankfurt a.M.) XV, pp. 64-124.
- 1990 "Die Rolle des Tapirs bei außerandinen Indianern", en: Bruno Illius und Matthias Laubscher (Hg.), *Circumpacifica*, pp. 589-626.- [Festschrift für Th. S. Barthel, Bd.1].- Frankfurt a.M. etc.

