

NOTAS Y COMENTARIOS SOBRE MOTIVOS CONCURRENTES EN ALGUNAS VERSIONES INDOAMERICANAS DEL MITO DE “LA LARGA NOCHE”.¹

Enrique Margery Peña

ABSTRACT

The main concurrent motifs in different texts referring to the “myth of the long night” are described within the framework of Indo-American comparative mythology and according to Stith Thompson’s classification.

0. Preliminares

Aunque con referencia al ámbito sudamericano, Alfred Métraux (1948:10) escribía hace ya casi medio siglo en relación con los logros y las tareas de la mitología comparada:

“Con posterioridad a la aparición en 1905 de la erudita monografía de Paul Ehrenreich acerca de los grandes temas míticos de América del Sur, nuestro conocimiento de las tradiciones religiosas y folklóricas de los pueblos primitivos de dicho continente se ha enriquecido de manera considerable. La obra de este gran pionero de la etnografía sudamericana exigiría en la actualidad ser revisada totalmente a la luz de los nuevos hechos. Koch-Grünberg, Lehmann Nitsche, Gusinde, Baldus, Wassen y el autor de estas líneas han sido casi los únicos que han sometido a un serio estudio comparativo los temas de la literatura oral de los Indios sudamericanos. Sin embargo, el número de motivos cuya distribución no ha sido aún establecida es muy numeroso. Falta por realizar todavía el trabajo de análisis y de pacientes comparaciones antes de que se puedan definir los caracteres generales de la mitología y del folklore sudamericanos. Solamente cuando dicha tarea preliminar esté realizada será posible circunscribir el tipo de mitos peculiares de las diferentes áreas culturales y determinar, a la vez, las influencias recíprocas que han ejercido unas sobre otras. Unicamente a este precio podrá pasarse a la segunda fase del trabajo: elaborar la lista de temas comunes a las civilizaciones indígenas de ambas Américas”.

Sin duda alguna, la tarea esbozada por el etnógrafo francés no ha llegado a acometerse ni en América del Sur ni en otras latitudes de este Continente. Si bien cabe reconocer al respecto que

en el curso de los años sesenta las obras de Lévi-Strauss incorporaron sistemáticas descripciones de una gran cantidad de mitos indoamericanos, su análisis, empero, quedó restringido al reduccionismo binarista que preside la teoría estructural de este etnógrafo. A su vez, tras la aparición de las *Mitológicas* y hasta la actualidad, resulta evidente que una gran proporción de las investigaciones sobre mitología indígena que se han realizado y se realizan en distintos lugares del Continente, corresponde a la descripción y análisis de mitos de una determinada etnia o, a lo más, a la comparación de los contenidos míticos de versiones originadas en pueblos culturalmente emparentados.

No obstante, es preciso señalar que la existencia de estos últimos materiales, unidos al corpus de mitos recogidos por los comparativistas hasta mediados de siglo y a los que hoy deben sumarse los relatos contenidos en la Colección de literaturas indígenas sudamericanas que desde 1970 editan en Los Angeles Wilbert y Simoneau, así como los volúmenes sobre mitologías indoamericanas que desde hace algunos años publica en Ecuador la Editorial Abya-Yala, posibilitan en la actualidad emprender investigaciones comparativas basadas en un corpus considerablemente más extenso y diversificado que aquel con el que contaban tanto Métraux como los autores por él citados.

Además, y en nuestra perspectiva, la mitología comparada está llamada en este plano a sumarse a los esfuerzos que disciplinas como la lingüística y la arqueología realizan en la actualidad para delimitar las áreas culturales de Indoamérica, procediendo a la par de ello a determinar las principales líneas de influencia que a través del tiempo se han establecido entre aquellas.

Fijándose en este marco, el presente artículo constituye un intento de establecer los principales motivos que concurren en distintas versiones indoamericanas del mito de "la larga noche". Para ello y en razón de establecer una uniformidad en la nomenclatura y denominación de los motivos, hemos acudido a la clasificación de estas unidades que se encuentra en Stith Thompson (1955-1958), la cual estimamos apropiada para el objetivo propuesto.

1. El mito de "la larga noche"

A diferencia de una gran cantidad de mitos de amplia difusión en la tradición oral indoamericana, el mito de "la larga noche" no puede, en razón de la disimilitudes que presentan sus variantes, ser reducido a un esquema básico de contadas secuencias nucleares². No obstante, y como punto de partida, debe señalarse que tanto su contenido más general, así como sus reiteradas apariciones junto a mitos como el del diluvio, el incendio del mundo, la caída del cielo o los de la devastación de la tierra por un invierno prolongado o bien por monstruos, son elementos que determinan su inclusión entre los llamados *mitos cataclismológicos*, que en la tradición oral de los más distintos pueblos implican la destrucción y renovación del mundo y de la humanidad.

Sobre esta base, y considerando los diversos contenidos narrativos en los que se manifiesta este mito, cabe señalar que son al menos dos los motivos presentes en sus distintas versiones. De acuerdo con la clasificación de Stith Thompson, estos dos motivos son: *A1046. Eclipse prolongado de sol*³ y *F965.3. La oscuridad impenetrable*.

No obstante, y en lo que es pertinente a las descripciones que a continuación expondremos, debemos anotar que la inclusión de "la larga noche" entre los mitos cataclismológicos determina que, aunque suelen contener uno o ambos de los motivos recién citados, no consideraremos como manifestaciones de este mito -con la excepción de dos textos cuya incorporación

se justificará más adelante- los relatos que desarrollan temas como “la creación del sol”, “la oscuridad originaria”, “el origen de la noche”, así como las distintas y difundidas versiones del mito de “la disputa de los astros”.

1.1. Procedencia de las versiones consideradas

El trabajo se fundamenta en versiones de este mito procedentes de treinta pueblos indioamericanos. Considerándose que entre éstas se incluyen nueve relatos tobas, cuatro yanomami y dos de origen mapuche, se llega a la cifra de las cuarenta versiones que constituyen el corpus en el que se fundamentan las descripciones, análisis y conclusiones que expondremos en relación con este mito.

De este conjunto de versiones, tres corresponden a pueblos de América del Norte. Se trata de un relato cherokee (J. Mooney, en Lévi-Strauss 1968/1979: 237-238), de uno menomini (W.J. Hoffman, *ibídem*: 336) y de uno kwakiutl (Alexander 1964, X: 255-256).

En lo que respecta a Mesoamérica, el corpus comprende cuatro versiones de pueblos de estirpe mayance que se encuentran, respectivamente, en un texto quiché (Popol Vuh I, III: 32), en un relato chamula (Gossen 1974: 148-153), en uno lacandón (Boremanse 1989:70) y en una narración del chol palencano (J.E. Thompson 1970/1987: 414-415).

En el caso del Area Intermedia se consideran cuatro versiones correspondientes a sendos pueblos de origen chibcha. Estas versiones se encuentran en un texto guatuso (Constenla Umaña 1993: 146), en uno guaymí (Constenla Umaña 1982:104), en uno bocotá de Chiriquí (Margery Peña 1993: 95-96) y en un relato cuna (Chapin 1989: 167-170). Correspondiente a la parte sudamericana de esta misma Area, el corpus contiene un relato guajiuro, pueblo de filiación arahuaca, (Perrin, en Wilbert y Simoneau 1986: 835).

En el caso de Sudamérica y en lo que guarda relación con los territorios del norte de este subcontinente, el trabajo incorpora un relato tarëna (Magaña 1988: 452), pueblo también arahuaco. Además, cuatro relatos yanomami... (Albert, en Wilbert y Simoneau 1990: 79-82; Becher *ibídem*: 139-141; Lizot *ibídem*: 579-580, y Lizot, Cocco y Finkers 1991: 46), y un texto andoque, pueblo de lengua no clasificada (Landaburu y Pineda 1984: 73-78).

Del oriente de la región amazónica se consideran tres versiones. De ellas, dos corresponden a pueblos gê, tratándose de un relato krahó (Schultz 1950: 159) y de otro xavante (Giaccaria, Heide y Xavante 1991: 311-316), siendo la tercera una versión shipaya, pueblo de filiación tupí (Grimal 1963: 210).

En el área andina, el corpus comprende una versión quechua (Torero 1983: 86-88), otra chincha (Alexander 1964, X: 230) y un relato cashibo (E. Frank et al. 1990: 73-90), pueblo este último perteneciente a la Familia Pano.

De las culturas localizadas en el Gran Chaco, se integran dos relatos de pueblos zamucos, a saber: uno chamacoco (Cordeu, en Wilbert y Simoneau 1987: 440-443) y uno ayoreo (Sabag, en Wilbert y Simoneau 1989b; 130-133); dos relatos de pueblos de filiación matakka: uno matakko (Métraux, en Wilbert y Simoneau 1982a: 131) y otro makka (Braunstein, en Wilbert y Simoneau 1991: 231), y diez relatos originados en pueblos guaycurúes, de los cuales uno es pilagá (Idoyaga Molina, en Wilbert y Simoneau 1989a: 103-104) y los restantes, nueve versiones toba (Métraux, en Wilbert y Simoneau 1982b: 93-94, 94, 94-95 y 95-96;

Karsten *ibídem*: 95; Cordeu *ibídem*: 96-97; Tomasini, en Wilbert y Simoneau 1989a: 101-102, y Terán *ibídem*: 98 y 98-100).

Finalmente, en lo que respecta a las regiones meridionales de la América del Sur, el corpus contiene dos versiones mapuches (Lenz 1896 y Golbert 1976), una versión yámana (Gusinde 1937/1990 II, Vol. III: 1244-1246) y una versión de procedencia selk'nam (Gusinde *ibídem*: I, Vol. II: 856 y Chapman 1982/1986: 168).

2. Fases en el desarrollo de las distintas versiones del mito

Con propósitos meramente operativos en pro del ordenamiento secuencial en la enunciación y descripción de los motivos, así como de otros elementos del contenido presentes en las distintas versiones del mito, hemos establecido en él, de manera apriorística, tres fases a las que respectivamente denominamos “fase del inicio de la larga noche”, “fase del transcurso de la larga noche” y “fase del fin de la larga noche”.

En esta disposición, la descripción de los contenidos de las versiones en cada una de estas fases, nos permitirá extraer algunas conclusiones generales en relación con la frecuencia y distribución geográfica de los principales motivos ligados al desarrollo de este mito.

2.1. La fase del inicio de “la larga noche”

En el ordenamiento propuesto, esta primera fase comprende los motivos asociados con tres elementos. Estos elementos corresponden a: a) la causa del fenómeno; b) la entidad que opera como agente de éste, y c) las señas o avisos que anuncian la llegada de la oscuridad.

También en relación con esta fase conviene comenzar anotando que varias de las versiones omiten en su totalidad los elementos del contenido recién señalados. Tales son los casos de los relatos chamula, guaymí, guajiro, andoque, tarëna, krahó, chinchá, matakó, makka, selk'nam, así como seis de las versiones toba que integran el corpus.

Por su parte, en lo que respecta a las versiones que sí presentan contenidos correspondientes a esta fase, cabe señalar que en relación con el primero de sus elementos, en veinte de ellas “la larga noche” constituye un castigo motivado por distintas faltas. Esto determina que en estas versiones gran parte del contenido se subordine al desarrollo del motivo Q552.20. *El eclipse como castigo*.

Entre las faltas que original el castigo, las versiones cuna, bocotá de Chiriquí y xavante aluden a una corrupción generalizada manifestada en riñas, poligamia, robos y abusos (Q210. *Delitos castigados*). Así, en la versión cuna se narra:

“Los grandes neles (...) se habían corrompido por sus conocimientos de mal y estaban creando desorden sobre la tierra. Algunos de ellos tenían cuatro, cinco, seis o siete mujeres (...) La gente vivía peleando, mintiendo, robando y abusando uno del otro (...) *Ogebip* había aprendido de los *Sáhilas* y de las madres de los lugares debajo de la superficie de la tierra que Dios estaba disgustado y que iba a mandar *Neg Sichit* [la oscuridad más intensa] como castigo...”

A su vez, la versión bocotá de Chiriquí contiene el siguiente pasaje:

“...esa gente no era buena. Por eso nuestro Gran Cacique les hizo una advertencia para que mejoraran su proceder:

- Ustedes deben amarse y hacer buenas obras en conjunto. ¿Por qué ustedes están siempre peleando, matándose y haciendo toda clase de desmanes?

Y agregó nuestro Gran Cacique:

-Si ustedes continúan así harán que se apague la luz del sol y que todo el mundo quede a oscuras”.

Y en el caso de la versión xavante se lee:

“El sol saldrá y cuando esté un poco más alto se oscurecerá como la noche, habrá una profunda noche. La oscuridad da miedo, habrá otra fuerte lluvia. Es cierto, dará mucho miedo (...) ¿Por qué se están robando unos a otros? Por los robos sucederá esto”.

También como castigo generalizado, aunque vinculado a un plano religioso, la versión quiché, contenida en el *Popol Vuh* (I, III), manifiesta:

“Y esto fue para castigarlos porque no habían pensado en su madre ni en su padre, el Corazón del Cielo, llamado Huracán. Y por este motivo se oscureció la faz de la tierra y comenzó una lluvia negra, una lluvia de día, una lluvia de noche”.

De igual manera, como castigo generalizado, aunque originando en el enfrentamiento de poderes, se lee en la versión toba recogida por Terán⁴:

“La gran oscuridad (...) se llamó *norikkalo* o *norek* y sucedió hace mucho tiempo (...) La gente tenía distintos poderes y chocaban cuando se reunían. Por eso el mundo se sumió en la oscuridad”.

En tanto, otra versión de este mismo pueblo recogida por Métraux (en Wilbert y Simoneau 1982b: 95-96) refiere el castigo de la oscuridad como resultado del disgusto del dios *Ečaldo* al presenciar una riña en la que intervenían varias mujeres.

En el marco de la corrupción como causal del castigo, tres versiones, una guatusa y dos yanomami (Lizot, Cocco y Finkers op. cit.: 46, y Lizot, en Wilbert y Simoneau 1990: 579-580) aluden específicamente al incesto (*Q242. El incesto castigado*).

En lo que se refiere a este último motivo, la versión guatusa expone una gama de relaciones incestuosas en la que, con funcionalidad secundaria, aparecen los motivos *T411. Incesto de padre e hija*, *T412. Incesto de madre e hijo*, *T415. Incesto de hermano y hermana*, y, aunque en otra dimensión, *Q253.2. La homosexualidad castigada*.

Cabe además mencionar que existe un aspecto en el que esta versión se aparta de los modelos de la mitología cataclismológica indoamericana, en tanto el castigo, tras la llegada de la larga noche, se precipita en una ininterrumpida sucesión de cataclismos que como el gran viento, el terremoto y el diluvio, completan la transformación de la tierra. La siguiente cita ilustra, aunque parcialmente, los elementos aquí señalados:

“Se dice que cierta vez había
personas de las nuestras
y estaban buscando la perdición.

Con las hermanas, con las hermanas tenían hijos.
Incluso tenían hijos,
entre ancianos.
Y los hombres fornicaban
con varones como ellos.

Y otros
fornicaban con la madre
y con ella tenían hijos.
Se dice que así eran todos.
Y los viejos
con las hijas tenían hijos
fornicando con ellas.

Se dice que, pasado poco tiempo,
pues se dice que ya no volvieron a ver bien.
Se dice, pues, se dice
que sólo veían una gran noche.
Se dice, pues, se dice
que no volvieron a ver las estrellas en el cielo
ni tampoco la luna
ni el sol.

Se dice, pues, se dice
que todo se veía extraño,
era una gran noche”.

En lo que respecta a los dos relatos yanomami, el primero de los citados (a) alude a las relaciones incestuosas entre padres e hijas (T411.), en tanto que el segundo (b) alude a tales relaciones entre hermanos (T415.). Así:

(a) “A las gentes de *Wayorewë* les gustaba mucho hacer el amor con sus hijas. Continuamente tenían relaciones incestuosas con sus hijas. Entonces la noche llegó y persistió: dejó de hacerse de día”.

(b) “Los hombres de aquellos días no tenían aversión a practicar el sexo con sus hermanas. Ellos cometían incesto una y otra vez. Entonces la luz del sol dejó de llegar”.

Al margen ya de los motivos asociados con la corrupción y el incesto, un relato pilagá y otro yámana refieren como causal del castigo el irrespeto de la comunidad hacia una deidad o personaje con poderes especiales, asociándose tal contenido con los motivos Q221. *El castigo por ofensas personales a los dioses* y Q395. *El irrespeto castigado*.

De este modo, el relato pilagá, recogido por Idoyaga Molina, se abre con el siguiente párrafo:

“Durante el tiempo que *Dapichi*’ estuvo en la tierra, él se cansó de que la gente no lo tratara bien. Cuando ellos tenían algo para él, jamás se lo pasaban sino que se lo lanzaban (...) Esa gente no comprendía que él era *Dapichi*’ y entonces lo maltrataban. Sin embargo, él no les decía quien era, y simplemente se enojaba y se fastidiaba. Finalmente *Dapichi*’ decidió irse al cielo. En su rabia, envió heladas y lluvias muy fuertes para matar a la gente. Todos se murieron. Sólo unos pocos que eran amigos de *Dapichi*’ sobrevivieron. *Dapichi*’ también apagó el sol y la gente estuvo en la oscuridad por largo tiempo”.

Por su parte, la versión yámana, que Gusinde tituló “La historia del pardal”, se inicia así:

“En épocas remotas varó una vez una ballena muerta en la costa. Los vecinos más próximos encendieron, inmediatamente, cuatro grandes hogueras para notificar a la gente restante. Esas personas vieron las hogueras y dijeron: “¡Allí ha varado una ballena, ¡rememos rápidamente hasta allá!”. Todos entraron en sus canoas y remararon hasta donde estaba la ballena; allí se habían reunido rápidamente muchas personas y también llegó *Héšpul* con su gente (...) Ciertamente ya se había hecho presente mucha gente, pero cuando llegó el *Héšpul* con su grupo, nadie lo reconoció. La gente de aquí agasajó a los recién llegados y les dispensó un tratamiento mucho más afable que al mismo *Héšpul*, aunque éste era el que había conducido al grupo, nadie lo conocía.

Esta conducta indiferente de la gente respecto de su persona hirió profundamente a *Héšpul*, que se sintió muy ofendido, pues nadie lo honraba ni lo agasajaba de la manera que un poderoso *yékamuš* podía pretenderlo. Al poco tiempo ya reflexionaba acerca de la mejor manera de vengarse de la gente que le dispensaba tan poca atención. El no decía nada, pero durante un magnífico día totalmente despejado, exactamente cuando el sol se hallaba en el punto más alto de su recorrido, hizo venir repentinamente una oscuridad completa”.

Afines a estos relatos en que la oscuridad llega como castigo por ofensas personales a los dioses (*Q221.*), se ofrecen también, aunque con contenidos notoriamente divergentes entre ellas, una narración de origen cashibo y otra de procedencia cherokee.

En lo que respecta al relato cashibo es preciso señalar que si bien éste se titula *Usai nai-icuatsian bana* (literalmente, “El cuento del cielo que viene”)⁵ y su primer párrafo alude específicamente al diluvio, los acontecimientos que en él se desarrollan corresponden casi íntegramente a los contenidos en las distintas versiones del mito de “la larga noche”. Por esta razón, a la par de fijar este texto como una expresión del motivo *A1010.1. El sol no brilla durante el diluvio*, hemos considerado sus principales elementos en el marco del mito aquí estudiado.

En este texto, el diluvio con su completa oscuridad lo ocasiona un mago a quien los antepasados de los cashibo le robaron su mujer. En la siguiente cita se aprecia como concomitante de *Q221* en el origen de la oscuridad, el motivo *Q252.1+ El robo de una esposa castigado con la muerte*:

“Poco después de la creación del mundo nuestros antepasados se robaron a una linda mujer, tan tranquila y trabajadora, la que olía como la fruta de la piña. Pero, su dueño, un mago, se enojó entonces y les trajo el diluvio para castigarles”.

Finalmente, en el marco de los contenidos que determinan la oscuridad como un castigo por ofensas personales a los dioses, la versión cherokee refiere que por aborrecer a los humanos ya que gesticulaban al verla, la Dama Sol desató entre ellos fiebres mortíferas. Los humanos, aconsejados por los espíritus tutelares, decidieron matarla con serpientes venenosas. Estas, sin embargo, se equivocaron y en su lugar le dieron muerte a su hija. Ante esto, Sol se puso de luto haciendo que reinara una profunda oscuridad.

En una directriz distinta, aunque siempre vinculadas al castigo como elemento estructurante de este mito, se disponen los relatos que se desarrollan en torno al motivo C984. *Cataclismo por la transgresión de un tabú*.

En nuestro corpus, tres versiones ofrecen contenidos basados en este motivo, siendo éstas el texto chamacoco y los dos relatos yanomami recogidos respectivamente por B. Albert y H. Becher.

En el relato chamacoco, un poderoso chamán solía tener relaciones con las esposas de los hombres de la tribu, quienes nada hacían por temor a sus poderes. Cuando un día lo hizo con la esposa de uno de sus hermanos, éste buscó a un amigo para juntos darle muerte en venganza. Ambos intentan matarlo de distintas maneras, pero el chamán elude los ataques merced a su poder para transformarse en distintos animales y objetos. El episodio pertinente, que vincula la oscuridad con la transgresión de un tabú (C63. *Ataque a una persona sagrada*) es el siguiente:

“Entonces el hermano sugirió que lo voltearan para así golpearlo en los testículos. Hubo un estruendo cuando ellos lo golpearon en los testículos, y entonces una nube oscura descendió hasta que nadie pudo ver nada. Toda la gente estaba confundida, sin saber donde ir; todo estaba oscuro, como la noche”.

Uno de los aspectos que marca una diferencia entre los relatos en que la oscuridad como castigo es consecuencia -como en este último caso- de la transgresión de un tabú, con respecto de aquellos en que la causal del fenómeno es la corrupción, radica en que esta última posee un carácter durativo, en cuyo transcurso caben señas y admoniciones, en tanto que la transgresión de un tabú constituye un acto puntual. Por esta razón, en los relatos en los que la corrupción genera “la larga noche” se reiteran hemos como “la noche se quedó” o bien se refiere que “no volvió a amanecer”. Por el contrario, tal como sucede en el relato chamacoco, al transgredirse el tabú, la oscuridad y a veces conjuntamente con ella otros desastres, se producen de manera instantánea tras cometida la falta.

En lo que respecta al contenido, esta diferencia se aprecia en el hecho de que en las versiones que desarrollan la transgresión de un tabú (C984.) el castigo se asocia con los motivos D908. *La oscuridad mágica* y, más propiamente, Q552.20.1. *La oscuridad mágica como castigo*.

Esta característica, presente en el relato chamacoco, se aprecia claramente en la versión yanomami recogida por Becher, en la que el tabú transgredido corresponde al motivo C92.1.6. *Tabú: matar pájaros sagrados*. En esta versión, *Horonamí*, yendo de cacería, le arroja

una flecha al guaco negro, pero cuando ésta mata al pájaro, repentinamente cae la oscuridad. *Horonamí* comprende que ha cometido el error de matar al “pájaro de la noche”, y comienza a deambular sin destino en la oscuridad, sin saber cómo regresar a su casa.

Por último, otro orden de transgresión se encuentra en la versión yanomami recogida por Bruce Albert, aunque en ella tras la oscuridad se precipita la gran inundación. En este relato, en el que la ruptura corresponde al motivo C630. *Alguien a quien se le prohíbe temporalmente hacer algo*, se narra que en una ceremonia *yāĩmu*, en la que todos habían inhalado *yāĩkōana*, varios invitados golpean a un hombre de la comunidad. Alertado por su madre, su cuñado, que permanecía en un apartado retiro junto a su esposa que había tenido su primera menstruación, deja el lugar y se involucra en la riña. En el episodio aquí pertinente, el relato refiere:

“El salió airado y comenzó a pelear estando en un estado ritual de pubertad. Repentinamente una gran oscuridad se extendió por todas partes. Mientras ellos luchaban con el aturdimiento producido por los alucinógenos, un potente chorro de agua brotó con un rugido al pie del cerro *Hayowari*: ¡ouuuuu! El bosque quedó sumergido en una profunda oscuridad. La inundación que venía del mundo subterráneo rápidamente se aproximó, sumergió la casa comunal y destruyó el bosque que la rodeaba: ¡houuuuu!”

Por último, y en lo concerniente al motivo del castigo como causal de “la larga noche”, nos corresponde hacer referencia a los dos relatos mapuches, los cuales son sendas versiones del “Cuento del viejo *Latrapai*”. Siguiendo la versión publicada por Rodolfo Lenz, el desarrollo de los acontecimientos que en esta narración conducen a la manifestación del mito se sintetizan así: el viejo *Latrapai* tiene dos hijas que son pretendidas por dos sobrinos suyos. Para acceder a darles a sus hijas, el viejo les impone a sus yernos-sobrinos dos pruebas: sentarse en un asiento con agujas⁶ y derribar robles con un solo golpe de hachas melladas. Después de salvar con éxito ambas pruebas, los dos hermanos se casan con las muchachas, pero *Latrapai* les impone otras dos pruebas: matar toros salvajes y luego cazar avestruces y guanacos. Sin embargo, cuando los dos hermanos han viajado para cumplir estas tareas, *Latrapai* envía al zorro a matar a sus hijas. Así, al regresar, los dos hombres encuentran a sus mujeres muertas. El pasaje que sigue a este último episodio, y que es en nuestro caso el pertinente, corresponde a los siguientes enunciados:

“Entónces principiaron a llorar, dicen. Entonces “en el acto saldremos los dos”, dijeron, dicen. Un rato después salieron, dicen. “El perro, el malvado viejo *Latrapai* morirá en el acto”, dijeron, dicen.

Un rato después fué visto, dicen, el zorro.

Entónces fué cautivado, dice el zorro.

Entónces “nada quedará vivo; cuatro años será noche”, dijeron, dicen.

Entónces pusieron en una olla, dicen, la noche?”

La versión de este relato recogida por Perla Golbert entre los mapuches del sudoeste argentino, contiene, en lo referente a esta primera fase, algunas diferencias en relación con el texto de Lenz. Estas diferencias corresponden a tres elementos, a saber: a) aquí son claramente tres las pruebas que *Latrapai* les impone a sus sobrinos-yernos: voltear un árbol con hachas melladas,

hacer rodar una gran piedra y matar dos toros salvajes; b) el zorro, en esta versión, aparece como hijo de *Latrapai*, y, por ende, como hermano de las dos mujeres, y c) es el propio *Latrapai* quien mata a sus hijas. El siguiente pasaje corresponde en la traducción de Golbert a lo que ocurre cuando los hermanos encuentran los cadáveres de sus mujeres:

“¡Ay, han muerto nuestras mujeres, che hermano! ¡Ay, ay, ay!”, dijo ahí. Palmeaban las manos; (en señal de dolor) puro llorar. “¡Estamos muy mal, hermano, hermanito querido, ay! Murió ¡ay! nuestra buena esposa, sí, hermanito querido, ¡ay!”. Dijeron, dicen.

Entonces, cuando dijeron eso: “Inmediatamente vamos a llamar una noche de olla. Cuatro años va a durar la noche de invierno de la olla. Entonces sí se van a terminar todos los males. Nosotros, pues, ¿Cómo podríamos dejar así nomás a nuestras esposas? Mejor que se terminen todos”, dijeron, dicen”.

Apreciada en su conjunto, es posible afirmar que si bien en esta historia “la larga noche” tiene como causa el castigo, no es menos cierto que tanto su desarrollo argumental como los motivos que en éste concurren (*T97. El padre opuesto al matrimonio de su hija+*, *H913.2.1. Tareas asignadas por el padre celoso de una novia+*, *S11. El padre cruel*, *S11.3 El padre mata a sus hijos++*, *Q242.1. El padre castigado*, *A1174.3.1. La noche metida en su jorro+*) constituyen un relato que, no obstante tener una amplia difusión en el área de la cultura mapuche, carece, hasta donde hemos podido comprobarlo, de versiones similares en otros pueblos y latitudes del Continente.

Las versiones del mito de “la larga noche” en las que este fenómeno se origina en causales que no implican un castigo, son menos frecuentes. Entre éstas se disponen los relatos en los que “la larga noche” tiene su origen en las mismas causas que, en un orden general, tienen otros cataclismos que devastan la tierra. Así, en el relato lacandón, está ya próximo el fin del mundo cuando *Hach Ak Yum* le ordena a *T'ub* cubrir el sol para que el frío y la oscuridad invadan la selva (*A1052. Comportamiento del sol durante el fin del mundo+*). Por su parte, en la versión procedente del chol palencano, la causa de “la larga noche” radica en el deseo de Dios de acabar con los hombres y poner en su lugar una nueva raza (*A1006 Renovación del mundo después de un cataclismo*; *A719. 2. Después de un cataclismo mundial, aparece un nuevo sol que inicia una nueva era*) En lo que respecta a la versión toba recogida por Cordeu (en Wilbert y Simoneau 1982b: 96-97), el origen del mito se asocia con el motivo *A1019.3++ La inundación causada porque la tierra ha llegado a estar poblada en exceso*, tal como se aprecia en el cierre de este relato:

“El sol se había ido, se había ocultado abajo, y todo se había hecho oscuro como cuando entra la niebla. El sol permaneció oculto por unos pocos días (...) No sabemos por qué sucedió esto. Dios lo hizo probablemente porque cuando la tierra está llena de gente, tiene que cambiar: la población tiene que disminuir para salvar al mundo”.

Un caso de excepción, al menos en nuestro corpus, lo ofrece la versión quechua recogida por Torero. Se trata de un breve texto que revela un sincretismo con la cultura judeo-cristiana y

en el cual se narra que se “hizo noche al morir nuestro señor Jesucristo” (F965.2. *El sol se oscurece al morir una persona sagrada*).

De igual manera, percibimos como excepcional el origen de “la larga noche” que refiere la versión kwakiutl citada por Alexander, en la cual el contenido se proyecta desde los motivos D1288 *Moneda mágica* y D1546 *Un objeto mágico controla al sol*. La versión citada por Alexander es la siguiente:

“Una moneda de cobre fue devuelta por el mar quedando accidentalmente vuelto hacia abajo el lado con el grabado de un rostro. Por diez días el sol no salió ni brilló. Entonces la moneda quedó con el rostro hacia arriba y la luz apareció otra vez”.

Finalmente, las tres versiones restantes, una menomini, una ayoreo y otra de procedencia shipaya, constituyen sendos casos de contenidos que corresponden al desarrollo de motivos muy singulares, lo que hace que cada una de ellas sea, en cierta medida, una “narración-tipo”. Así, en el relato menomini el origen de “la larga noche” se halla tipificado en el motivo A728.1. *El sol cogido en un lazo por quemar una manta*. El desarrollo del relato menomini en este episodio es el siguiente: el sol estropeó la manta de un muchacho que dormía. Furioso al observar el daño, el muchacho le pidió un pelo púbico a su hermana y con él confeccionó un lazo con el que capturó al sol. Al hacerlo, la noche se extendió sobre la tierra.

Por su parte, el texto ayoreo actualiza en su inicio los motivos A192.2. *La partida de los dioses+* y A560 *La partida del héroe cultural++*, al referir que en los comienzos, “...cuando todas las cosas, el sol, la luna, las estrellas, el día y la noche eran ayoreos y vivían en un solo lugar, el Día decidió marcharse ya que quería un lugar para él solo (...) Entonces partió hacia el este. Después de aquello sólo hubo noche en la tierra”.

En lo que se refiere al relato shipaya, citado por Grimal, en él el Sol es un hombre de hábitos caníbales que solía llevar una corona de plumas, y que un día fue muerto por otro hombre que se llevó la corona, aunque no se la pudo colocar. Como resultado de esto, el mundo quedó sumido en la oscuridad.

A diferencia de los últimos casos citados, esta versión shipaya no se corresponde con un motivo único, siendo entonces varias las unidades de contenido que pueden considerarse como concurrentes en ella. En nuestra perspectiva, estos motivos son: A731.2. *La corona del sol*, D860. *Pérdida de objetos mágicos+* y H36.2.1. *La corona sólo encaja en el verdadero monarca*.

El segundo elemento al que nos referíamos como componente de la fase de inicio de “la larga noche” corresponde a la entidad que opera como agente del fenómeno.

En la mayor parte de los casos, no obstante, se trata de un elemento que no alcanza mayor relevancia en el desarrollo del mito, llegando en varias de las versiones citadas a constituir una mera referencia.

Descontando las ya señaladas versiones que carecen de los contenidos correspondientes a esta primera fase, en siete de las versiones comentadas el agente de “la larga noche” se encuentra incorporado en el desarrollo de los acontecimientos referidos. Tales son los casos del relato cherokee en el que el agente es el propio astro (la Dama Sol); del relato menomini, en el que un muchacho en venganza captura al sol; de la narración kwakiutl, en la que el agente es una moneda de cobre, y por ende un objeto mágico; de la narración shipaya, en la que un hombre mata al

astro y le roba su corona; de la versión cashibo, donde es un mago quien, también por venganza, provoca el diluvio y la gran oscuridad, y de los dos relatos mapuches, donde los dos hermanos -llamados *Cónquel* y *Pedíu* en la versión de Lenz- hacen que el mundo quede a oscuras al encerrar a la noche en una olla.

El caso general, cuando se menciona al agente en el resto de las versiones, es que éste corresponda a una deidad o demiurgo, a un héroe cultural, o bien a un personaje con poderes especiales, que por lo común es un chamán.

Así, en las versiones quiché, lacandona, chamula y la correspondiente al chol palencano, que conforman en nuestro corpus los relatos de procedencia mesoamericana, el agente de “la larga noche” es una deidad que al menos en las tres primeras de estas culturas, interviene en las sucesivas creaciones y destrucciones del mundo (A632. *Sucesión de creaciones y catástrofes*). Precisamente en esta función, la versión quiché, contenida en el *Popol Vuh*, menciona a Corazón del Cielo, llamado también Huracán, que es quien oscurece la faz de la tierra para aniquilar con una lluvia negra a la tercera generación. A su vez, en el relato lacandón, es *Hach Ak Yum* (‘nuestro verdadero padre’) -entidad que en la mitología de este pueblo completa la creación de *Ka’ Koch*, el dios de los dioses- quien le ordena a su hijo menor, *T’ub*, que cubra el sol para que comiencen las calamidades que acabarán también con la tercera generación del mundo. Por su parte, en la versión chamula es el denominado “Nuestro Padre” quien como deidad suprema rige las fuerzas que destruyen a la tercera generación, haciendo para ello que la tierra se oscurezca durante cinco días. Por último, en la versión del chol palencano es Dios quien precipita las tinieblas para terminar con los hombres y crear luego una nueva raza.

Al margen de estos relatos de procedencia mesoamericana, otras tres versiones presentan en esta función a la entidad que denominan “Dios” o bien a una de tal jerarquía. Se trata de la versión cuna, de una de las versiones toba ya citada y del texto guatuso. De este modo, la versión cuna especifica esta función en los primeros enunciados, donde se refiere: “*Ogebip* le dijo a la gente que Dios estaba disgustado y que iba a mandar la gran oscuridad como castigo”. En lo que se refiere a la versión toba, ésta corresponde al relato en el que la gran oscuridad se atribuye a una acción de Dios ante el exceso de población de la tierra.

Entre estas últimas versiones, es en el texto guatuso en el que esta función, al igual que en algunas versiones mesoamericanas, alcanza mayor relevancia. Según la versión recogida y traducida por Constenla Umaña, la corrupción y el incesto generalizados hacen que una de las diosas, llamada “La de la Cabecera del *Aóre*” se determine a transformar la tierra. Tras esto, y una vez logrado el consentimiento del dios de la Cabecera del *Nharine*, las calamidades ya descritas anteriormente se abaten sobre todos los seres creados.

Por su parte, y procedente del área andina, el relato chincha atribuye los cataclismos en los comienzos del mundo (“cuando aún no había reyes”) a las acciones del demiurgo *Coniraya*. Según lo expuesto por Alexander en relación con la mitología cataclismológica de este pueblo, los desastres que siguieron a las acciones de este demiurgo fueron un diluvio y una oscuridad de cinco días.

A su vez, en dos versiones ya citadas, el agente de “la larga noche” es un héroe cultural (A527 *Poderes especiales del héroe cultural*). Se trata del relato pilagá, en el que *Dapichi* se retira al cielo cansado del menosprecio de la gente y desde allí provoca “la larga noche”, y de la

narración toba en la que *Ečaldo* hace caer la oscuridad, disgustado al ver que algunas mujeres reñían.

De igual manera, la cita que hicimos del comienzo de la versión yámana ilustra la intervención de *Héšpul*, el chamán, quien hace que el sol se oscurezca como venganza por el irrespeto con que había sido tratado. También en los inicios de la ya citada versión del bocotá de Chiriquí, es el Gran Cacique quien anuncia y origina “la larga noche” como castigo por la corrupción existente.

Finalmente, cabe señalar el caso de la compleja versión xavante, en la que, casi al final, su protagonista y narrador, el jefe *Apitó Dzèwa*, refiere que las desgracias ocurridas han sido obra de los hermanos *Ramihayhae* y *Otsiturutsu*, entidades mitológicas malignas que, según la mitología de este pueblo, viven en el cielo.

Llegamos así al tercero y último de los elementos correspondientes a los contenidos de la que hemos denominado “fase de inicio de la larga noche”. Conforme a lo expuesto, se trata de la ocasional existencia de señales o avisos en relación con la calamidad que se avecina.

Haciendo presente que son relativamente escasas las versiones que presentan estos elementos en su desarrollo, cabe aquí anotar que en algunos relatos se enuncian, aunque muy brevemente, hechos que se corresponden con el motivo *F960 Fenómenos naturales extraordinarios*, y que anuncian la llegada de “la larga noche”. He aquí tres casos, constituidos el primero (a) por una versión toba recogida por Métraux (en Wilbert y Simoneau 1982b:103), el segundo (b) por un texto de este mismo pueblo, recogido por Tomasini (en Wilbert y Simoneau 1989b:103) y el tercero (c) por una versión guajira:

(a) “Cuando la gente fue temprano a buscar comida vieron una gran nube que cubría el sol. La oscuridad cayó sobre la tierra”.

(b) “Los viejos vieron que la oscuridad venía como una gran nube negra”.

(c) “Hace mucho tiempo, en un año muy lluvioso, llovió incesante y violentamente, y un día, tarde en la mañana, el sol desapareció y todo se puso oscuro”.

En lo que se refiere a los avisos cabe distinguir dos situaciones básicas. La primera de estas situaciones consiste en que una entidad determinada profetiza el cataclismo (*M357 Profecía de un cataclismo mundial*), tal como acontece en la versión xavante, donde el Rayo predice la llegada de una fuerte lluvia y luego de la oscuridad como castigo por los reiterados robos, y en la versión guatusa, en la que tres animales advierten de la inminente destrucción de la tierra (*B140 Animales proféticos; B521 Los animales advierten de un peligro fatal*):

“Y les estuvo llegando el perico ligero
y les decía:

“Macú,
esto se pierde.

Y las personas le respondieron,
le dijeron:

“Macú,
esto se pierde”.

Y se dice que a ellos les llegó la danta
y les dijo:

“Macú
esto se pierde”.

Se dice que, pasado poco tiempo,
también les llegó el tigre
y les dijo:

“Macú,
esto se pierde”.

La segunda situación se caracteriza porque el aviso exhorta o motiva la realización de determinadas acciones que posibilitan la supervivencia durante “la larga noche” (*A1005 Preservación de la vida durante un cataclismo mundial*). Este último tipo de situaciones lo encontramos en tres versiones originadas en pueblos chibchas: una guaymí, una bocotá de Chiriquí y una cuna, y en una versión toba. Así, se lee en la versión guaymí:

“Una vez dijeron los adivinos que el sol se iba a apagar, que iba a cambiar el mundo.

Entonces la gente se organizó para hacer una casa grande rodeada por una gran cerca por sus cuatro costados, porque al apagarse el sol iban a venir los diablos y otros espíritus.

Reunieron mucho combustible. Lo que usaban como tal eran piédras, ya que ninguna otra cosa ardía, sino sólo las piedras. Y todos se recluyeron allí”.

En tanto que el texto bocotá de Chiriquí, que posee un desarrollo muy similar, refiere en este pasaje:

“Al tiempo, y al ver que así procedían, nuestro Gran Cacique les dijo:

—Ya está muy cerca el plazo que yo puse para que la luz del sol se apague. Por eso cada uno de ustedes debe levantar un cerco alrededor de su casa⁸.

Al escuchar esto, sólo algunos le prestaron atención y no tardaron en levantar los cercos, pero los más no le hicieron caso y nada hicieron”.

Por su parte, la versión cuna presenta esta situación en los siguientes términos:

“Al acercarse el tiempo *Ogebip* dijo a sus seguidores que tenían que recoger comida y agua y guardarla en sus casas para poder aguantar a *Neg Sichit*. Les dijo que cortaran tres clases de madera roja, las cuales serían las únicas que se podrían prender cuando el sol se apagara: *Negarwala*, *Koiburwala* y *Agirwala*; también les dijo que buscaran *Sabdurwala*, que también se podría prender. En la víspera de descender la Oscuridad prendieron estas maderas, ya que cuando llegara la Oscuridad no podrían encender nada”.

En tanto que la versión toba recogida por Terán (en Wilbert y Simoneau 1989a: 98-100), dice en un pasaje similar:

“Los chamanes lo sabían y juntaron comida. Una persona advirtió: “Almacenen alimentos y cuiden que sus hijos no se alejen mucho””.

Tal como se aprecia, algunas versiones contienen en estos pasajes, junto con la profecía de “la larga noche” (M357+) y con la exhortación para realizar acciones que permitan sobrevivir al fenómeno (A1005 *Preservación de la vida durante una calamidad mundial*), alusiones a determinados objetos que en la oscuridad impenetrable parecen adquirir poderes mágicos. Esto ocurre en la versión cuna con ciertas maderas (D956. *Trozos de madera mágicos*) y con las piedras en el texto guaymí (F809.6.1. *Piedras que arden*).

Tanto por su divergencia en este punto con las versiones citadas, como por la relativa complejidad de los elementos y motivos que concurren en este segmento de su desarrollo, hemos optado por cerrar esta descripción de los avisos y señales de “la larga noche” con la mostración de los acontecimientos que en este sentido entrega la versión lacandona recogida y comentada por Didier Boremanse.

En esta versión, según la cual -de acuerdo con los comentarios del antropólogo belga- el eclipse solar constituyó la segunda destrucción del universo, se enumeran así los acontecimientos ocurridos poco antes del cataclismo:

“Cuando se aproximaba el fin del mundo, los animales empezaron a hablar. El cazador en la selva escuchó la voz de sus víctimas amenazándolo, y aun la carne cocida hablaba mientras uno la comía. Cuando llega el fin del mundo incluso el sendero en el bosque habla; el fuego en la casa habla y se queja. Los perros y las gallinas hablan. Entonces la gente se llena de miedo”.

Cabe al respecto señalar que conforme a la enumeración de los hechos contenidos en esta cita, éstos corresponden a los motivos B210. *Animales que hablan*; F980ff *Sucesos extraordinarios concernientes a animales*; F990. *Objetos inanimados actúan como si existieran*; F1009. *Objetos inanimados actúan como seres vivos*; F994. *Los objetos expresan dolor*; B211.1.7. *Perro que habla* y B211.3.2.1. *Gallo que habla*+

A su vez, este segmento del contenido de la versión lacandona impone dos necesarios alcances. El primero de ellos consiste en anotar que el tema del caos, al que corresponde en general la cita precedente, se encuentra en otras versiones no como señales que anuncian la llegada de “la larga noche”, sino como acontecimientos que se producen en el transcurso de la oscuridad reinante. En torno a esto creemos, empero, que la ubicación de este tema antes o en el transcurso del fenómeno, carece de mayor relevancia para la descripción de los elementos que concurren en las distintas versiones del mito.

El segundo alcance radica en señalar que, por lo general, entre los elementos que convergen en el tema del caos, muchas versiones incluyen el desarrollo del motivo D1649.6. *Los objetos se rebelan contra sus dueños*, el cual ha llegado a ser conocido como “La rebelión de los objetos”, y que, tal como se aprecia, no aparece en la versión lacandona. No obstante, tanto al tema del caos como a este último motivo, nos referiremos en la exposición de la segunda de las fases establecidas.

2.2. La fase del transcurso de “la larga noche”

En esta fase se disponen los motivos y elementos del contenido que guardan relación con los distintos acontecimientos que ocurren durante el período de oscuridad. También, y como un rasgo que muestra las más diversas variantes, corresponde a esta fase la duración que presenta el fenómeno en las versiones citadas.

Al igual que lo apuntado en lo referente al inicio de “la larga noche”, también en la fase de su transcurso hay versiones que no aportan contenidos. Tal es el caso de los relatos kwa-kiutl, menomini, shipaya y selk’nam, a los que cabe sumar con esta característica narraciones en las que “la larga noche” o “la oscuridad mágica” son concomitantes con otros cataclismos, como sucede con las versiones guatusa, andoque, xavante y con el relato yanomami ya citado. A su vez, al conjunto de estas versiones deben añadirse los casos del relato toba en el que “la larga noche” es producida por el héroe cultural tras observar una riña entre mujeres, y en el cual la única referencia al transcurso del fenómeno se da en la alusión al hecho de que “...la oscuridad vino acompañada por truenos y lluvia”, y del relato chamacoco, en el cual se narra que al descender una nube oscura tras el ataque al chamán, “La gente estaba confundida, sin saber donde ir”.

De las restantes versiones, que son las que presentan contenidos correspondientes a esta segunda fase, tres de ellas se agrupan singularmente dado que los elementos que refieren se subordinan a la línea argumental de los acontecimientos que han dado origen al fenómeno.

El primero de estos casos lo constituye el relato cherokee, en el cual, tal como se señaló, la Dama Sol deja de brillar al ponerse de luto por la muerte de su hija. En el desarrollo de la narración, y tras este hecho, los humanos envían a siete hombres al país de las almas para devolverle la hija a la Dama Sol (*F121. Viaje al mundo de los espíritus*). En su regreso, colocan el cuerpo en un cofre que no deben abrir hasta el fin del viaje. En el camino, no obstante, la muchacha resucita y pide que la dejen salir. Los hombres alzan la tapa y ella escapa convertida en pájaro. La Dama Sol, dolida por esto, inunda el mundo con sus lágrimas (*A 1012.1. Inundación por lágrimas*).

El segundo caso corresponde al relato yanomami en el que se narra que *Horonamí* mata al pájaro de la noche. En los episodios subsecuentes a este hecho, *Horonamí* “...deambuló sin destino en la oscuridad, sin saber cómo regresar a su casa”. En la selva se encuentra con *Poré*, el Señor de la Luna, junto a quien estaban su esposa *Perimbó* y su hija *Hetumá*, el Cielo. *Poré* le dice que sólo con su muerte puede ser posible que resucite el pájaro de la noche. Sin embargo, intercede por él *Hetumá*, y *Poré* le pide en cambio que se case con su hija. *Horonamí* accede a ello, y tras copular con la muchacha, que no es otra que su esposa *Petá*⁹, “...el resucitado pájaro *Ruerí* salió volando de la vulva de *Hetumá*, y muy pronto después comenzó un brillante nuevo día”.

El tercer caso lo constituyen las dos versiones mapuches de la Historia del viejo *Latrapai*. En ambas versiones, luego de que los dos hermanos encierran a la noche en una olla dejando con ello al mundo en la oscuridad, todos los pájaros se juntan y les ofrecen sus hijas como esposas (*B450. Pájaros que ayudan*). Como ninguna de las aves le agrada a los dolidos hermanos, la perdiz idea una estratagema para quebrar la olla y devolver así la claridad al mundo.

Al margen de los relatos que no presentan contenidos específicos en relación con esta fase, y de los casos recién citados, que, como se vio, implican dimensiones singulares del mito, las restantes versiones comportan elementos y motivos cuyas reiteraciones permiten su agrupación y descripción en una cantidad relativamente limitada de unidades.

En este marco, conviene precisar que los acontecimientos de la fase del transcurso de “la larga noche” convergen en un espacio mítico en el que la existencia de los hombres se muestra amenazada por tres órdenes de elementos, a saber: el ambiente físico creado por la oscuridad, las fieras y los seres sobrenaturales, y los fenómenos extraordinarios que ocurren durante ese período. La especificidad de estos elementos, así como sus manifestaciones en los distintos relatos, imponen la conveniencia de exponerlos separadamente.

2.2.1. *El ambiente físico*

En el esquema del mito, “la larga noche” se abate sobre la tierra trayendo con ella la oscuridad (*F965.3. La oscuridad impenetrable*) y, en muchas versiones, un frío intenso (*F790ff Fenómenos atmosféricos extraordinarios*). En dos versiones correspondientes a sendos pueblos chibchas, los hombres, no obstante, obtienen fuego mediante combustibles extraordinarios. Así, en la versión cuna:

“Alrededor de las ocho de la mañana al día siguiente bajó la Oscuridad como una manta negra. De repente el sol se apagó con un violento SSSSttttt como si alguien le hubiera echado un balde de agua encima. Todos los fuegos de maderas que no eran *Negarwala*, *Koiburwala*, *Agirwala* y *Sichiwala* se extinguieron de una vez. Comenzó un frío terrible y nadie podía ver nada”.

Y en la versión guaymí:

“Y no había luz. Se alumbraban con tizones de piedra. Sólo con eso podían hacer fuego”.

Una de las versiones toba obtenida por Terán (en Wilbert y Simoneau op. cit. 98-100) es ilustrativa en esta dimensión cuando refiere:

“Solo había oscuridad que cubría toda la tierra (...). La gente no podía encender fuego, y si lo hacía no podía verlo ni daba ningún calor. La gente se quedaba en sus chozas y no salía. Estaba frío y oscuro”.

Dos versiones yanomami ((a) Lizot, Cocco y Finkers op. cit.: 46 y (b) Lizot (en Wilbert y Simoneau 1990: 579-580) aluden respectivamente al agotamiento de la leña y a la carencia de madera, que impiden hacer fuego y poderse así calentar, en los términos siguientes:

(a) “Entonces llegó la noche y persistió: dejó de hacerse de día. Como la noche no acababa nunca, agotaron la leña para calentarse”.

(b) “Ellos no tenían madera para hacer fuego, e imploraban: “¡Tengo frío!; ¡tengo frío! ¡Por favor, dejen que llegue pronto la luz”. En la oscuridad de la noche, gateaban buscando madera”.

Y, a su vez, se lee en el texto cashibo:

“Como nuestros antepasados no podían salir a cortar leña, y como la oscuridad no quería terminar, nuestros antepasados se vieron obligados por fin a quemar hasta su brea y sus propias flechas. Todo quemaban, incluso sus pedazos de calabaza, su brea y los huesitos guardados de los animales”.

Un aspecto de interés en las manifestaciones del motivo de la oscuridad impenetrable lo constituyen las descripciones de al menos dos recursos que los habitantes sumidos en la larga noche, emplean para no perderse en la oscuridad. El primero de ellos lo encontramos en el siguiente pasaje de la versión guaymí:

“Y para ir a buscar agua tenían un perro blanco. Con él iban por el agua y regresaban de inmediato”.

El segundo recurso consiste en el uso de una cuerda para trasladarse en la oscuridad. Lo relevante de este último caso es que tal recurso lo encontramos en tres versiones de pueblos vecinos, a saber, matakó, toba y pilagá, lo cual podría apuntar ora a una costumbre usada en el área para transitar en la noche, ora a un elemento inserto en el esquema del mito difundido en la región del Gran Chaco. Al respecto, las versiones (a) matakó, (b) toba- que corresponde a la recogida por Tomasini -y (c) pilagá, refieren:

(a)“Para obtener agua tenían que guiarse por una cuerda hasta el río”; (b)“Ellos [los viejos] y las mujeres salían a recoger leña y pusieron una cuerda hasta el río para ir a buscar agua”. (c)“Cuando salían a orinar o a defecar, ellos se perdían. Otros dejaban una cuerda para regresar”.

Retomando la línea fundamental de esta exposición, debe señalarse que en un sector de las versiones de este mito, la consecuencia más relevante de la oscuridad es el hambre (F969.7.). Así lo refiere el texto cashibo:

“Primero tenían todavía plátanos los cuales comían en plena noche. Pero entonces éstos se terminaron también y los niños empezaron a gritar de hambre. Por esto tenían que marcharse hacia sus chacras en esa oscuridad total a buscar algo para comer”.

En relación con el motivo del hambre, cabe anotar que en nuestro corpus, dos versiones: la de procedencia makka y la toba recogida por Terán (en Wilbert y Simoneau 1989a: 98-100), constituyen sendos relatos en los que el mito de “la larga noche” se manifiesta exclusivamente en el desarrollo de este motivo, con prescindencia de la causa de la oscuridad y sin que el término del fenómeno se asocie con determinadas acciones o acontecimientos, o bien tenga algún orden de relevancia especial más allá de significar el fin de la hambruna. A continuación, y como un elemento ilustrativo, citamos nuestra traducción de la versión makka recogida por José Alberto Braunstein y publicada por Wilbert y Simoneau (1991:231):

“Una noche, un grupo de gente estaba durmiendo. Al día siguiente, uno de los hombres se levantó, y mirando a su alrededor vio con sorpresa que todavía estaba oscuro. El se preguntó: “¿Cómo puede ser que aún sea de noche? Antes, siempre era ya de día cuando me levantaba. Hoy me levanté, así como lo hicieron los demás, y todavía está oscuro”.

Ellos se volvieron a dormir y más tarde se volvieron a levantar, pero aún estaba oscuro. Algunos niños ya tenían hambre, así que ellos cocinaron varios de los cueros en los que habitualmente se sentaban. No había suficiente luz para salir a buscar comida; continuaba estando oscuro. Las mujeres y los niños comieron cueros y volvieron a dormirse. Todos los días era lo mismo; ellos hacían las mismas cosas: cocinaban cueros y otras cosas, y luego volvían a dormirse. Al final no tenían ya nada más qué comer. Entonces un día, cuando se levantaron, había luz otra vez; era de día. Si hubiera seguido estando oscuro, todos habrían muerto, ya que no tenían qué comer y los niños estaban muy flacos. Ellos se salvaron y salieron a buscar comida para sus hijos”.

En la versión toba recogida por Cordeu, el hambre origina el canibalismo (G78.1. *Canibalismo durante una hambruna*). Así:

“Cuando ellos no pudieron conseguir alimentos, se comieron unos a otros. Ya que no había sol, no había nada qué comer”.

Inciendo en este último motivo, en dos de las versiones toba recogidas por Métraux (en Wilbert y Simoneau op. cit.: (a) 93-94 y (b) 94) además de la versión pilagá (c), el canibalismo se manifiesta en el motivo de los padres que se comen a sus hijos (G72. *Padres desnaturalizados se comen a sus hijos*). Así:

(a) “Ellos casi no tenían alimentos y se los pedían a gritos a quienes iban a cazar, pero los cazadores no volvían. Después de un mes, sus alimentos se habían terminado. Entonces ellos comenzaron a comerse a sus propios hijos. Aquellos que no tenían hijos se transformaron en animales. Un hombre que tenía tres hijos se los comió a todos; después él se transformó en venado. Un hombre que tenía cinco, conservaba sólo uno vivo. Los que tenían ocho hijos, conservaban cuatro. Al fin sólo quedó contada gente”.

(b) “Cuando se habían comido todos sus alimentos, se comieron a sus hijos. A los que no tenían hijos se les cortó la vejiga de la bilis y murieron. Aquellos que tenían muchos hijos no murieron”.

(c) “Tenían hambre, pero no podían ir en busca de alimentos. Los que tenían hijos, se los comían; los que no los tenían, murieron de hambre”.

Como se aprecia, los motivos relacionados con el canibalismo proceden de versiones de pueblos de la Familia Guaycurú, en la región del Gran Chaco. En esta misma región se originan las versiones que focalizan el desarrollo del mito en el motivo del hambre. Al margen de esta región, el motivo del hambre aparece en otras versiones sudamericanas, aunque su manifestación en estos casos se reduce a meras referencias, tal como ocurre con la narración yámana,

donde su mención sólo aparece en la rogativa que los habitantes le hacen a *Héšpul* (“¡Quita de aquí nuevamente esta oscuridad!, si todo quedara como hasta este momento, no podríamos ver nada y moriríamos de hambre...”), y con la versión krahó, en la que el hambre se menciona como una de las calamidades que el pueblo sufrió en su viaje en busca de la claridad (“O povo estava comendo só casca de pau e as fôlhas de árvore. Não tinha nada para comer”).

En esta perspectiva, y en nuestro corpus de relatos, la versión más septentrional en la que aparece el motivo del hambre corresponde, en el Area Intermedia, al relato bocotá de Chiriquí, en el cual la referencia la encontramos en el siguiente pasaje:

“Entonces se apagó la luz del sol y el mundo quedó completamente a oscuras. Mucha gente murió de hambre, ya que sólo había comida en la casa del Gran Cacique”.

2.2.2. *Fieras y seres sobrenaturales*

La referencia a la irrupción de fieras y seres sobrenaturales en el espacio mítico cubierto por “la larga noche” la hemos encontrado en varias versiones. Estas referencias van desde meras menciones hasta pasajes en los que se percibe la concurrencia de varios motivos.

En lo que corresponde a la mención de fieras, la versión toba recogida por Tomasini contiene una referencia genérica (*B16. Animales devastadores*) (“...sin embargo, ellos no enviaban a los jóvenes [a buscar agua] ya que en las proximidades había animales que se los robarían”). No obstante, como animales devastadores, otras versiones mencionan a los jaguares (*B16.2.2+ Tigre devastador*), tal como ocurre en los relatos también tobas recogidos el primero por Métraux (a) (en Wilbert y Simoneau op. cit.: 94-95) y el segundo por Karsten (b), además del texto procedente del chol palencano (c):

(a) “En la tarde, la oscuridad se dirigió hacia el norte. Veinte hombres habían desaparecido; habían sido devorados por los jaguares”; (b) “Muchos jaguares bajaron del monte”; (c) “Los jaguares fueron a matar a los hombres; no dormirían porque siempre era de noche, y así matarían a todos los hombres”.

En lo que se refiere a ataques de otros animales, tal hecho lo encontramos en la versión krahó, cuyo texto narra que al llegar “la larga noche” el pueblo inicia un viaje en busca de la claridad, guiado por un indio que para conducirlos se transforma en murciélago. En la versión recogida y publicada por Harald Schultz, además del motivo *B16*, se aprecian los motivos *B16.6. Insectos devastadores* y *F1041.1.11.5++ Suicidio por temor a ser devorado por animales salvajes*. Así, durante el viaje:

“...os indios vinha morrendo de um a um dos bichos ferozes que pegaban os indios que estavam procurando o dia (...) Os velinhos morriam lá atrás. Se enforcavam a êlas mesmos antes dos bichos pegar êles, que tinham medo. Todos os bichos mordiam êles e êles morriam. Mosquito mordia -êles morriam. Gafanhoto lambia -êles morriam”.

En el ámbito de los seres sobrenaturales, dos versiones, originadas en dos pueblos geológica y geográficamente muy distantes, una toba y otra lacandona, hacen referencia a jaguares míticos (*B19.10+ Tigre mítico*). La versión toba, que corresponde al texto recogido por Terán (en Wilbert y Simoneau op. cit.: 98-100), refiere en los pasajes pertinentes:

“Cuando quiera que salían, sólo se hablaban en voz baja, ya que estaban asustados. Si hablaban fuerte podían venir animales peligrosos como los jaguares que cazaban por allí. Los jaguares salen de la tierra y bajan del cielo. La gente cantaba y rezaba, y se cuidaban mucho de no salir de sus casas. Si alguno salía, sería devorado por los jaguares (...) Algunas mujeres y niños fueron devorados por los jaguares. Fue muy triste”.

En tanto que la versión lacandona refiere:

“Entonces el frío y la oscuridad invadieron la selva; los jaguares celestes y los del bajo mundo llegaron para devorar a la gente. Los sobrevivientes fueron llevados a *Yaxchilán*. Allí, *Hach Ak Yum* reunió a los humanos que aún eran vírgenes y los hizo decapitar; al resto los arrojó a sus jaguares y águilas gigantes”.

No obstante, existen versiones en las que en el espacio mítico de “la larga noche” irrumpen fieras y animales devastadores en conjunto con entidades sobrenaturales. En nuestro criterio, es en el relato cashibo (a) -en el que la oscuridad es concomitante con el diluvio- y en los textos cuna (b) y guaymí (c) donde los episodios que manifiestan este orden de amenazas, alcanzan una expresión más dramática. Las citas a continuación, que muestran la concurrencia de los motivos *G11.15+ Demonio caníbal*, *G11.20. Espíritus caníbales* y *G302. Los demonios atacan a los hombres*, ilustran lo afirmado en este sentido:

(a) “Entonces invadieron todo tipo de seres silvestres el pueblo de nuestros antepasados. Cangrejos, camarones, motelos, sachavacas y hasta los camano, utano¹⁰ y las almas de los muertos se fugaron hacia su pueblo [dando a nuestros antepasados harto trabajo de matarlas a todas]¹¹. Así que nuestros familiares tenían que amarrarse sus nuca, cansadas ya, con sogas para poder seguir defendiéndose contra estos invasores, matándolos”.

(b) “*Ogebip* había dicho a su gente que se quedara en sus casas esa mañana, pero los grandes neles y sus seguidores no le hicieron caso y cuando se apagó el sol estaban casi todos metidos en el monte. Los grandes neles, que todavía tenían entonces algunos de sus poderes, llamaron diablos y animales salvajes y regresaron a sus casas montados en ellos. Algunos montaban en tapires grandes, otros en tigres negros o pintados, y otros montaban en diablos cuyos ojos brillaban como la luna. Un nele llegó encima de un diablo que era de puro fuego. Pero sus seguidores, faltándoles estos poderes, se perdieron en las tinieblas. Inmensas culebras, achunibalets¹², tigres, murciélagos del tamaño de pelícanos y mosquitos tan grandes como loras bajaron desde los cielos, tomaron su sangre y los devoraron (...). Se oían alrededor de la casa los gritos y silbidos de diablos, achunibalets y toda clase de animales feroces mientras que daban vueltas en el aire (...) De vez en cuando los tigres metían las garras por entre la caña blanca y tiraban de los cabellos de los viejos...”.

(c)“Otros no creyeron y se quedaron en sus casas. Y a éstos los diablos, los “brujos” y otros seres de los que no resisten la luz del sol se los comieron.

Entonces se escuchó cómo regresaban los muertos. Venían hablando como si estuvieran vivos, llamaban a sus hermanos.

Y en la casa rodeada por la cerca ninguno podía dormir. Al que se dormía lo arrastraban afuera los espíritus y allí lo devoraban. Todos podían oír como estaban devorando a quienes lograban sacar de la casa”.

Por último, nos resta hacer referencia a la presencia de fieras y seres sobrenaturales en la versión chamula. Sin embargo, dado que en este relato tal suceso se origina en el marco de los hechos extraordinarios, optamos por considerarlo en 2.2.3.

2.2.3. *Los hechos extraordinarios*

En este punto conviene comenzar señalando que calificados como “hechos extraordinarios”, bien podrían agruparse la totalidad de los contenidos del mito estudiado. No obstante, habiendo ya considerado los elementos relativos al ambiente físico, y luego los correspondientes a la irrupción de fieras y seres sobrenaturales, a continuación, y bajo la denominación de “hechos extraordinarios”, haremos referencia a dos órdenes de situaciones contenidas en las distintas versiones: los hechos extraordinarios concernientes a objetos y animales, y las transformaciones en distintas especies que los humanos sufren durante el período de oscuridad.

2.2.3.1. Hechos extraordinarios concernientes a objetos y animales

En pro de ilustrar los contenidos y los motivos que concurren en esta situación, citamos a continuación un pasaje de la versión quiché, que se encuentra en el capítulo tercero la de primera parte del *Popol Vuh*, y luego la versión quechua de Huarochirí, recogida hacia el año 1.600 y publicada por Alfredo Torero. Así, se lee en el texto quiché:

“Llegaron entonces los animales pequeños, los animales grandes, y los palos y las piedras les golpearon las caras. Y se pusieron todos a hablar; sus tinajas, sus comales, sus platos, sus ollas, sus perros, sus piedras de moler, todos se levantaron y les golpearon las caras.

- Mucho mal nos hacíais; nos comíais, y nosotros ahora os morderemos, les dijeron sus perros y sus aves de corral.

Y las piedras de moler: -Eramos atormentadas por vosotros; cada día, cada día, de noche, al amanecer, todo el tiempo hacían holi, holi huqui, huqui vuestras caras a causa de vosotros (...) Moleremos y reduciremos a polvo vuestras carnes, les dijeron sus piedras de moler.

Y he aquí que sus perros hablaron y les dijeron: -¿Por qué no nos dabais nuestra comida? Apenas estábamos mirando y ya nos arrojabais de vuestro lado y nos echabais fuera. Siempre teníais listo un palo para pegarnos mientras comíais (...).

Y a su vez sus comales, sus ollas les hablaron así: -Dolor y sufrimiento nos causabais. Nuestra boca y nuestras caras estaban tiznadas, siempre estábamos puestos sobre el fuego y nos quemabais como si no sintiéramos dolor. Ahora probaréis vosotros, os quemaremos, dijeron sus ollas y todos los destrozaron

las caras. Las piedras del hogar, que estaban amontonadas, se arrojaron directamente desde el fuego contra sus cabezas, causándoles dolor.

Desesperados corrían de un lado para otro; querían subirse sobre sus casas y las casas se caían y los arrojaban al suelo; querían subirse sobre los árboles y los árboles los lanzaban a lo lejos; querían entrar en las cavernas y las cavernas se cerraban ante ellos”.

A su vez, la traducción que Torero ofrece del texto quechua es la siguiente:

“Y, ahora, una historia contaremos acerca de como murió el sol.

Dicen que antiguamente el sol murió.

En cuanto murió, dicen, anocheció cinco días.

Y, entonces, las rocas se golpearon entre sí, y los morteros, las piedras de moler y los batanes, desde ese momento, comenzaron a comer a la gente,

Y las llamas, asimismo, persiguieron a los hombres.

Acerca de esto ahora los cristianos nos hacemos juicios.

Lo consideramos diciendo que esas cosas hablan quizá de cómo se hizo noche al morir nuestro señor Jesucristo.

Y tal vez fue así”.

En estos dos textos se perciben como estructurantes los motivos *D1649. Los objetos se rebelan contra sus dueños (que involucra los motivos F990. Objetos inanimados actúan como si vivieran y F1009. Objetos inanimados actúan como seres vivos) y F980. Sucesos extraordinarios concernientes a animales*. En el caso del texto quiché concurren también el motivo *F994. Los objetos expresan dolor* y, como subordinados a *F980*, los motivos *B17.1.2+ Perro hostil, B211.1.7+ Perro que habla y B211.3.2.1++ Pollos que hablan*.

Cabe aquí hacer notar que algunos de estos “hechos extraordinarios” ocurridos en “la larga noche” se insertan en una temática de suyo amplia. Así, en relación con el motivo *D1649*, Lévi-Strauss (1964/1972: 294, n.11) señala que “la rebelión de los objetos”, como tradicionalmente se conoce este motivo, se vincula con el eclipse solar en la tradición oral de los chiriguano, de los tacana, así como también (1974/1992: 293) de los montesinos, un pueblo tupí-guaraní, además de hallarse en grabados chimú, pueblo extinto del norte del Perú.

Lévi-Strauss postula que el tema de la rebelión de los objetos presenta una forma débil que se manifiesta en la “antipatía entre el eclipse de sol o de luna y los utensilios culinarios”. Esta forma débil la ilustra el etnólogo belga en expresiones rituales como la de los ingalik, un pueblo esquimal, quienes durante un eclipse “juntan enseguida todos sus utensilios, de miedo que vuelen lejos”, así como en mitos, como ocurre con los sahapin, de Norteamérica, para quienes la rebelión de los objetos fue un hecho que antecedió al ordenamiento del mundo que hizo la luna.

Elementos de esta forma que Lévi-Strauss denomina “débil” del motivo de la rebelión de los objetos y que se manifiesta en la relación entre “la larga noche” y los utensilios de cocina, los encontramos en dos versiones de nuestro corpus. La primera de ellas la constituye el texto guajiro, en el cual la acción de golpear ollas y provocar un gran estrépito en la oscuridad, es similar a la documentada costumbre de muchos pueblos de estirpe tupí-guaraní, cuando ocurre

un eclipse de luna. Nuestra traducción de la versión publicada por Wilbert y Simoneau (1986:835) del texto recogido por Perrin, refiere:

“Hace mucho tiempo, en un año muy lluvioso, llovió incesante y violentamente, y un día, tarde en la mañana, el sol desapareció y todo se puso oscuro. La gente estaba presa del pánico: “¡Ayuda, ayuda, abuelo!”, decía el guajiro. Ellos comenzaron a golpear vasijas de metal, mientras gritaban pidiendo ayuda, y produciendo estrépito con piedras y jarros. “¡Ayuda, abuelo! ¡Sálvanos! ¡Haz luz de nuevo o moriremos de hambre!”, decían mirando al sol oscurecido”.

La segunda versión corresponde al relato chamula recogido y publicado por Gary Gosson (op. cit.: 148-153), en el cual se refiere:

“Hace mucho tiempo la tierra se oscureció durante cinco días. La gente pensó que iban a morir. Entonces rompieron sus ollas para que sus almas pudieran escapar, y las ollas hablaron. De las ollas quebradas salieron demonios, culebras, jaguares y leones. Mucha gente fue devorada por los demonios”.

Una relación interesante, que se inscribe en la difusión continental de la vinculación entre la oscuridad y los utensilios de cocina, se establece entre el contenido de esta última versión y la costumbre de los pilagá, en el área del Chaco, quienes al atardecer, colocan todos sus tientos de cocina boca abajo con el propósito de que los espíritus de la noche no se depositen en ellos (Idoyaga Molina, comunicación personal).

En el marco de los “hechos extraordinarios”, la rebelión de los objetos va acompañada en muchos casos por la rebelión de los animales domésticos, tal como se aprecia en el texto quiché, en el texto quechua -en el que las llamas (*Lama glama*) persiguen a los hombres- y en la versión chincha, donde se refiere que durante los cinco días de oscuridad “...las piedras se golpeaban unas con otras” y “las piedras con las que molían granos y los animales de sus rebaños se alzaban contra sus dueños”.

2.2.3.2. La transformación de los humanos

El segundo orden de “hechos extraordinarios” lo constituye la transformación de humanos en distintas especies de animales u, ocasionalmente, en piedras. Cabe, sin embargo, señalar que en algunas versiones, las transformaciones ocurren al volver la luz del sol y, por ende, se perciben como consecuencias del cataclismo. A tales contenidos nos referiremos en 2.3.

También en este punto conviene anotar que la transformación de humanos en distintas especies de animales (*D100. Transformación de un hombre en animal*) es uno de los motivos más reiterados en la tradición oral indoamericana referente a cataclismos, en especial en relatos que versan sobre el diluvio (o la gran inundación) y, en menor grado, sobre el gran incendio del mundo.

En nuestro caso, y en lo que concierne a la que hemos denominado “fase del transcurso de la larga noche”, son ocho las versiones en las que hemos registrado motivos relacionados con este orden de acontecimientos.

De este modo, dos versiones geográficamente muy distantes como lo son la chamula, en el sur de México, y la ayoreo, en el sudeste de Bolivia, aluden a la transformación de humanos en pájaros durante el período de oscuridad (*D150. Transformación de un hombre en pájaro*). En este sentido, la versión mesoamericana refiere: “A los niños les crecieron alas y se convirtieron en pájaros. Cuando amaneció, no había gente, sólo pájaros”. A su vez, en el relato ayoreo recogido por Lucien Sebag (en Wilbert y Simoneau 1989b: 130-132) se narra en el pasaje correspondiente:

“En un comienzo, la gente soportó bien, pero después de algún tiempo comenzaron a cansarse de la oscuridad interminable y del tener que hacer fuego y mantenerlo todo el tiempo encendido para tener alguna luz. Por eso decidieron partir a buscar el día. Los ayoreo salieron en todas direcciones y más tarde aquellos que se dispersaron fueron transformados en pájaros. El *diquiqui* voló muy alto, pero no encontró nada. Otros fueron hacia el oeste y no tuvieron mejor suerte. Habiendo llegado a su destino, se convirtieron en pájaros y así permanecieron en ese lugar”.

En el caso de dos versiones yanomami de contenidos muy similares (Lizot, en Lizot, Cocco y Finkers op. cit., y Lizot, en Wilbert y Simoneau 1990: 579-580), la transformación de los culpables de incesto en perezosos (*Choloepus hoffmanni*) ocurre al iniciarse la larga noche. Así, concurriendo los motivos *D661. La transformación como castigo* y *D113.2. La transformación de un hombre en oso (perezoso)*, se lee en la primera de estas versiones: “Los que se habían entregado al incesto treparon por los postes que sostenían el techo y se transformaron en perezas”. A su vez, en la segunda versión se refiere:

“Entonces los hombres culpables se transformaron en perezosos y allí mismo se suspendieron de las vigas de los techos uno junto al otro. Uno de aquellos que no habían cometido incesto, exclamó: “Es porque ellos cometieron incesto que la luz del día no llega, ¡que desgracia!””

Otro hecho referente a transformaciones se encuentra en la versión procedente del chol palencano registrada por Arabella Anderson y citada por Thompson. Se trata en su contenido, del motivo *D118 Transformación de un hombre en simio*. En la cita de Thompson:

“Un hombre cerró su casa con todo cuidado con espesos tableros, y fue hasta el borde de la casa. Cuando el dios lo halló vivo allí, le arrancó la cabeza y se la pegó al ano, y el hombre quedó convertido en mono araña”.

Debemos aquí hacer notar que el motivo de la transformación de hombres en mono durante o después de cataclismos, tiene múltiples manifestaciones en la narrativa tradicional mesoamericana. Al respecto, la ya citada versión quiché, contenida en el *Popol Vuh*, refiere en su parte final:

“Así fue la ruina de los hombres que habían sido creados y formados, de los hombres hechos para ser destruidos y aniquilados: a todos les fueron destrozadas las bocas y las caras.

Y dicen que la descendencia de aquéllos son los monos que existen ahora en los bosques; éstos son la muestra de aquéllos, porque sólo de palo fue hecha su carne por el Creador y el Formador”.

Por su parte, en la versión toba recogida por Métraux (en Wilbert y Simoneau op. cit.: 93-94), que antes ya hemos citado, concurren de manera específica los motivos *D112.2. Transformación de un hombre en tigre* y *D114.1.1. Transformación de un hombre en venado* (“Cuando volvió la luz, muchos hombres se habían transformado en animales -jaguas y venados”).

Finalmente, en el marco de las transformaciones asociadas con el mito de “la larga noche”, una dimensión singular la ofrecen las versiones tarëna, krahó y el recién citado relato ayoreo. En estos tres textos, la oscuridad motiva el viaje colectivo en busca del sol o de la claridad del día. De manera coincidente, en estas tres versiones concurren las transformaciones, aun cuando ellas son de distinta naturaleza. Así, en el relato tarëna, recogido por P. Frikel y citado por Edmundo Magaña, la transformación corresponde al motivo *D231. Transformación de un hombre en piedra*. En la cita de Magaña:

“...en tiempos remotos, el Sol dejó de aparecer. Desesperados, los indios abandonan su aldea y emigran hacia el este en búsqueda del Sol. Llegan al sitio [la aldea de los ancestros] y se sientan a esperar la salida del Sol. Devienen entonces piedras”.

En la versión krahó, de la que ya hemos citado algunos pasajes, es un indio quien se transforma en murciélago (*D110+ Transformación de un hombre en murciélago; D630. Transformación y desencantamiento a voluntad*) para sacar a su pueblo de una oscuridad de dos años y conducirlo a la búsqueda del día (*D666+ Transformación para ayudar a personas*). En los inicios de la versión recogida y publicada por Schultz, se lee:

“Lá aconteceu que um indio que sabia muitas cosas e vorou morcego pra livrar-se a vida do resto dos povo da escuridao, que ficou dois anos de escuro”.

Por último, y tal como se ilustró en la cita, en el texto ayoreo, éstos, al dispersarse en todas direcciones en busca del día, terminan convertidos en pájaros.

2.2.4. Sobre la duración de “la larga noche”

De acuerdo con las versiones aquí consideradas, no existe en ellas la mención de un lapso que predomine o que se reitere de manera significativa en relación con el tiempo que dura la oscuridad. Cabe incluso anotar al respecto que diecisiete de las versiones no aluden a este aspecto del mito, dándose el caso de otras, como ocurre en dos textos toba, en los que la duración del fenómeno se refiere con expresiones como “por más de un mes” o “por unos pocos días”.

Por otra parte, si bien cuatro versiones -la chamula, la quechua, la chinchá y una toba- reiteran una duración de cinco días, en el resto aparecen temporalidades que van desde “un día” hasta la mención de “tres o cuatro meses”, tal como sucede en uno de los textos toba recogido por Terán.

A lo hasta aquí señalado deben añadirse los casos de las dos versiones mapuches y de la yámana, en las que los agentes de la oscuridad profetizan una oscuridad determinada -cuatro años, en las primeras y con la expresión "durará para siempre", en la última -aunque acontecimientos posteriores determinan que el tiempo de tales profecías no llegue a cumplirse, sin que en los textos se señale cuanto duró la oscuridad.

En resumen, y sobre la base de lo aquí expuesto, bien puede afirmarse que la duración de "la larga noche" es un elemento que carece de mayor relevancia en las distintas versiones de este mito.

2.3. La fase del fin de "la larga noche"

Como anteriormente se señaló, esta fase comprende dos órdenes de contenidos: aquellos relacionados con los hechos que determinan el fin de la oscuridad, y los acontecimientos que algunas versiones refieren como consecuencia del fenómeno.

2.3.1. Hechos que determinan el fin de "la larga noche"

De manera análoga a lo que apuntábamos en relación con el inicio de "la larga noche", son varias las versiones que no aluden al término de la oscuridad. En nuestro corpus, es éste el caso de las cuatro versiones mesoamericanas; de la guatusa, en el Area Intermedia, y de dos textos yanomami, además de los relatos tarëna, xavante, quechua, chincha y matabo, en el ámbito sudamericano.

A su vez, entre las versiones restantes son varias en las que el fin de "la larga noche" llega sin que sea la consecuencia de una determinada acción. En tales casos, el término de la oscuridad o la llegada del día son referidos de manera concisa por enunciados relativamente breves, como "Y volvió la luz" (versión guaymí), "A los diez días la luz del sol reapareció" (versión bocota de Chiriquí), "El sol no brilló hasta el atardecer del día siguiente" (versión guajira), "Rompió el día" (versión toba recogida por Métraux, en Wilbert y Simoneau op. cit.: 93-94), "Cuando llegó la luz" (ibídem.:94), "En la tarde la oscuridad se dirigió hacia el norte" (ibídem.: 94-95), "El sol permaneció oculto por unos pocos días" (versión toba recogida por Cordeu), "De pronto la gente vio algo como una luz que desde lo lejos se acercaba lentamente. Era el sol que por fin llegó y empezó a iluminar y calentar la tierra" (versión toba recogida por Terán (en Wilbert y Simoneau op. cit.: 100), "Entonces un día, cuando se levantaron, había luz otra vez; era de día" (versión makka).

Consideradas las versiones en las que la llegada de la claridad es el resultado de determinadas acciones, cabe distinguir aquellas en la que este desenlace corresponde a un desarrollo muy específico que culmina con el fin de la oscuridad. En nuestro criterio, y asociadas con motivos muy singulares, es éste el caso de las versiones kwakiutl, cherokee, shipaya, krahó y pilagá.

Así, en la versión kwakiutl (*D1546.1. Un objeto mágico controla al sol*), es la propia moneda la que al cambiar de posición y quedar con el grabado del rostro hacia arriba, hace que tras diez días de oscuridad el sol salga y vuelva a brillar. En lo que respecta a la versión cherokee, en la oscuridad provocada por el luto y la tristeza de la Dama Sol, los humanos hicieron bailar a las muchachas más hermosas. Durante el baile, un tamborilero cambió repentinamente

el ritmo, lo que provocó que la Dama Sol alzara complacida sus ojos y por fin sonriera. A su vez, en la versión shipaya, que desarrolla el tema de la muerte del sol y del robo de su diadema de plumas (A731.2. *La corona del sol*; D860. *Pérdida de objetos mágicos* y H36.2.1. *La corona sólo encaja en el verdadero monarca*), es el segundo de los hijos del sol quien, ostentando el penacho de plumas, ocupa el lugar de su padre poniendo con ello fin a la oscuridad (P17.0.2+ *El hijo sucede como rey al padre*). En lo que respecta al relato krahó, en el que el pueblo, guiado por el murciélago, viaja al lugar donde está el día (H1371.1.1. *Búsqueda del lugar donde sale el sol*), las penalidades de la gente terminan cuando el murciélago anuncia: “¡Ah! meu amigo, nós estamos na claridade, aqui ninguem morre mais”. Por último, en la versión pilagá, “la larga noche” acaba cuando *Dapichi*, que se había retirado disgustado al cielo, regresa a la tierra, terminando con ello la oscuridad (A581. *El héroe cultural regresa*).

A estas versiones cabe agregar el relato chamacoco en el que, tal como se señaló, la oscuridad se abate repentinamente cuando el cuñado y su amigo golpean al chamán en los testículos. Tras este episodio, el relato refiere:

“El hermano del chamán dijo que deberían volverlo para ponerlo boca abajo: “Denlo vuelta”. Así lo hicieron y entonces el sol salió nuevamente y hubo luz otra vez”.

La diferencia de este relato con respecto a los cinco recién citados radica en que este último, a partir de la llegada de la claridad, desarrolla con muchos incidentes previos, el motivo del gran incendio que se inicia cuando toda la tribu arroja al fuego el cuerpo del chamán.

Señalados estos últimos contenidos, marcadamente específicos, las restantes versiones se disponen en este aspecto en dos claros ámbitos. El primero de ellos corresponde a los relatos en los que el fin de “la larga noche” se vincula con el motivo D1275. *Canto mágico*, en tanto que el segundo, de una relativa mayor variedad, involucra figuras de animales, y, por ende, motivos que se relacionan con estas entidades.

2.3.1.1. El “canto mágico” y el fin de “la larga noche”

El motivo del canto mágico (D 1275) se asocia con el fin de “la larga noche” en siete de las versiones del corpus. Son éstas las versiones cuna, cashibo, yámama, selk’nam y tres textos toba, correspondientes éstos a las versiones recogidas por Karsten, Tomasini y Terán. En esta última, no obstante, el canto aparece sólo en una breve referencia (“Cantaban y rezaban hasta que la oscuridad empezó a disiparse”).

En las otras dos versiones toba, la de Karsten (a) y la de Tomasini (b), el canto mágico se encuentra precedido por un sueño revelador (D1810.8.2. *Información recibida mediante un sueño*). Nuestra traducción de los pasajes pertinentes de ambos textos es la siguiente:

(a) “Finalmente un muchacho toba se levantó de la cama y le dijo a su madre: “Soñé que había día”. El comenzó a cantar acompañado de su matraca. Cantó sin parar durante mucho tiempo hasta que finalmente el sol se elevó y el día despuntó”. (b) “Entonces uno de los hombres soñó que iba a amanecer. En su sueño alguien le dijo: “Tienes que levantarte y hacer sonar tu matraca”. Cuando despertó, les contó a los demás su sueño diciéndoles: “Tengo que hacer sonar

mi matraca y cantar para que amanezca". Los otros le habían dicho que debía estar de pie mirando hacia el este. Entonces empezó a cantar mientras los viejos miraban expectantes hacia el este. Parecía que empezaba a amanecer porque la oscuridad se estaba disolviendo y comenzaba a haber luz. Al mediodía, estaba más claro y ya podían verse unos a otros. En la tarde estaba aún más claro y podían ver las estrellas (...) Estaba empezando a amanecer y el joven seguía cantando acompañado de su matraca. Los otros le dijeron: "Debes seguir cantando hasta que salga el sol". El lo hizo así y sólo cuando salió el sol, dejó de cantar. Entonces la gente vio otra vez la luz del día".

Una función similar del canto mágico, aunque sin la precedencia del sueño revelador, se encuentra en un pasaje del "Mito de la difusión del Klóketen"¹³ que Martín Gusinde¹⁴ recogió hacia 1920 de un informante selk'nam, pueblo ya extinto que habitaba en la Isla Grande de Tierra del Fuego, en el extremo meridional de Sudamérica. El pasaje del citado mito es el siguiente:

"*Kóriq̄r* ya había permanecido en el norte mucho tiempo, y decidió regresar al sur. Trató de convencer a *Kámšq̄t* para que lo acompañase. Pero aquél fingió no tener ánimo para ello. Cuando *Kóriq̄r* le habló más insistentemente, *Kámšq̄t* accedió por fin a su pedido. Entonces ambos comenzaron la marcha hacia el sur. Pronto cayó sobre ellos una larga oscuridad. Densa niebla cubría la tierra. Los dos *Klóketen* casi no veían nada y sólo avanzaban lentamente. El muchacho norteño tenía una hermana. Esta se percató de la prolongada oscuridad. Salió de su choza y se puso a cantar. A medida que cantaba, comenzó a aclarar más y más. El día era ahora mucho más largo. Durante el día la muchacha cantó algunas veces más para que la claridad no se desvaneciese. Y efectivamente, sólo muy tarde se presentó nuevamente la oscuridad y la densa niebla. Entonces todos descansaron. Pero, bien temprano en la mañana siguiente, la muchacha comenzó nuevamente a cantar. Entonces la claridad rompió rápidamente y duró todo el día. De ese modo los dos *Klóketen* pudieron recorrer largos trayectos, pues la claridad duraba muchas horas".

En las tres versiones restantes, la yámana, la cashibo y la cuna -tres pueblos geográficamente muy distantes- quien entona el canto mágico es el chamán o hechicero de la comunidad. De esta forma, en la versión yámana -etnia vecina de la selk'nam- *Héšpul*, quien había hecho caer "la larga noche" como venganza por el irrespeto de su pueblo, termina por acceder a los ruegos de la gente para que haga volver la claridad. En el texto de Gusinde:

"El (...) se frotó todo el cuerpo con tierra colorante blanca, luego se trazó la línea transversal roja en el rostro y, por último, se colocó en la cabeza el adorno de plumas. Acto seguido comenzó quedamente a cantar su canción del este y, a medida que el canto proseguía, comenzó a aclarar cada vez más, hasta que por último todo estaba tan claro como cuando el sol está en su punto máximo. Entonces volvió la alegría al ánimo de la gente y todos tomaron aliento".

En lo que respecta al texto cashibo, es el chamán *Canchan-puxëcërë* quien interpreta el canto que acaba con la oscuridad y el diluvio. Además, y según se refiere en esta versión, sólo este personaje conoce las palabras correctas para hacer que aclare. Así, en el texto cashibo:

“Primero intentó un hombre cantar, quien no sabía las palabras correctas. Cuando no resultó la canción de él, *Canchan puxëcërë* se puso a cantar. El sabía esta canción que hace reaparecer el sol y que aclara otra vez el cielo (...) Con esta canción se aclaró el cielo y se terminó la larga oscuridad del diluvio”.

Finalmente, en la versión cuna es *Ogebip*, el mismo que advirtiera a su pueblo de la llegada de la oscuridad, quien acudiendo al canto mágico logra hacer que aclare el día. Cabe anotar que de manera similar al texto cashibo, la versión cuna refiere que sólo este chamán puede acabar con “la larga noche”. En sus párrafos pertinentes, se lee en esta versión:

“Los grandes neles se metieron en sus surbas y comenzaron a cantar *Absoget Igala* para acabar con la terrible Oscuridad. Cantaron una y otra vez pero no podían hacer nada (...) *Ogebip* se metió en la surba y se puso a cantar. Los más jóvenes se colocaron al lado de la surba porque eran más inocentes y puros y los viejos se sentaron cerca de las paredes del congreso. Los grandes neles, quienes eran los más corrompidos, se sentaron aún más lejos del centro de la surba de *Ogebip*. (...) Cuando *Ogebip* había cantado por cuatro días la Oscuridad comenzó a desaparecer. Al principio el sol salía con un sombrero brillante de *Magep* (achiote) y en el ala flores *Dil-la*. Era de un rojo vivo y quemaba la tierra con sus rayos intensos. Poco a poco volvió a su color normal, amarillo, hasta que se hizo del color que hoy día se ve en el cielo. Así *Ogebip* salvó a la gente de la Oscuridad”.

2.3.1.2. Participación o presencia de animales en el fin de “la larga noche”

En las restantes versiones, el término de “la larga noche” se asocia con la intervención directa o con la presencia de determinadas especies de animales. De este modo, en las dos versiones mapuches de la “Historia del viejo *Latrapai*”, en la versión ayoreo y en la menomini, es la participación de actancias animales la que determina el fin de la oscuridad (*B300. Animales que ayudan*).

En lo que guarda relación con las dos versiones mapuches del mito, tras haber los dos hermanos encerrado a la noche en una olla, creando con ello una impenetrable oscuridad que anuncian de cuatro años, todos los pájaros se reúnen y les ofrecen sus hijas a los desconsolados viudos para que de entre ellas elijan a sus nuevas mujeres. No obstante, por razones físicas, una a una todas las aves son rechazadas. Cuando esto sucede, la perdiz inventa un ardid para terminar con “la larga noche” (*B450. Pájaros que ayudan*). El episodio, en la versión de Lenz -citado textualmente- es el siguiente:

“Entonces tanto desearon la luz del día, dicen. Entonces la perdiz inventó, dicen, un ardid.

Entónces “En el acto saldré con toda mi lijereza debajo de la barriga de la mula. Entónces despertando yo su mula, botaré la olla de la noche, dijo, dicen, la perdiz.

Entónces donde andaban *Pediu* i *Cónquel*, debajo de la barriga de la mula lijero salió así, dicen, la perdiz.

Entónces salió así el alba, dicen.

El viejo *Latrapai* murió de hambre, dicen”.

La versión ayoreo desarrolla también en esta fase el motivo *B450*, aunque concurren como secundarios en su contenido los motivos *D1273. Fórmula mágica* y *B34. Pájaro del amanecer*, este último relativamente frecuente en versiones en las que el fin de “la larga noche” se asocia con distintas especies ornitológicas. Así, en este relato, el Sol les revela a los humanos la fórmula mágica para traer la claridad, y luego parte hacia el este. En la oscuridad, los ayoreo se dispersan buscando la luz y se convierten en pájaros. Dos de éstos tienen éxito en la empresa. La traducción del pasaje correspondiente es la siguiente:

“La *direkaru* fue hacia el este con su esposo, el *dirhenai*, pero antes de partir les dijeron a los ayoreo: “Si encontramos el día, lanzaremos un grito”. Así lo hicieron y por eso su grito semeja al de los pájaros que anuncian la llegada del día. Como el Día estaba muy lejos, ellos se separaron. El partió hacia la derecha (el sudeste) y ella lo hizo hacia la izquierda. (el noreste). Ellos ensayaban la fórmula mágica del día para hacerlo regresar (...) ...comenzaron a resoplar murmurando: “Dejen que venga la luz; dejen que venga la luz”. Y la luz llegó. El pájaro *kotchagahrnai* voló hacia un árbol y desde allí vio algo rojo que se asomaba en el horizonte. Dejó escapar un fuerte grito para alertar a toda la gente del lugar, y el día aclaró”.

Como manifestación del motivo *B300. Animales que ayudan*, la versión menomini desarrolla un contenido distinto ya que en ella es el ratón (*B437.2. Ratón que ayuda*), después que fallan otros animales, el que logra liberar al sol del lazo con el que lo había capturado el muchacho al que los rayos del astro le habían estropeado la manta.

Finalmente, en tres versiones, dos yanomami -las recogidas por Becher y Lizot (en Lizot, Cocco y Finkers) -y la andoque, el término de “la larga noche” se vincula no con la participación, sino con la presencia de animales, específicamente aves.

En lo que respecta a la versión recogida por Becher, a ella ya hicimos referencia (infra 2.2.) al señalar que después de haber copulado *Horonamí* y *Hetumá* (*T517. Relación sexual extraordinaria*), *Ruerí*, el resucitado pájaro de la noche, sale volando de la vulva de la muchacha, llegando con ello la claridad. A su vez, en la citada versión también yanomami recogida por Lizot, cuando llegó la oscuridad “los que se habían entregado al incesto treparon por los postes(...) y se transformaron en perezas”. Tras este episodio, el relato desarrolla la fase del fin de “la larga noche” con la concurrencia de los motivos *D440 Transformación de un objeto en animal* y *B34. Pájaro del amanecer*. Así:

“Los que no habían cometido incesto se pusieron a arrojar objetos afuera, cuando los vieron así guindados. Creían que, al hacer esto, el día volvería. Pasó un

largo rato antes de que encontraran por fin el estuche en el que colocaban sus plumas. Lo arrojaron fuera, y el estuche se transformó en pava. Voló haciendo “tos, frara, frarara, frarara...”, como hacen estos pájaros al amanecer durante la época de celo. -¡Atención! ¡que comienza a amanecer! -gritó uno de los que no se había entregado al incesto”.

Por último, entre estos relatos que refieren el fin de “la larga noche” asociándolo con la presencia de aves, se dispone la versión andoque, cuyo texto desarrolla de manera consecutiva los mitos del origen de la coca, del robo del fuego, del diluvio y de la larga noche. En la parte final de esta versión, que paralelamente a la anterior reúne los motivos *D440. Transformación de un objeto en animal* y *B34. Pájaro del amanecer* -función en la que se reitera la figura de la pava-, los dos hermanos, hijos de Garza-del-Centro, se refugian del diluvio y de la oscuridad en el alto de un árbol de guarango. El texto refiere así el término de la oscuridad:

“Mientras tanto los entristecidos seguían en el palo, sin luz (...) Ahí vivían.

En su tiempo el guarango dio fruto. Dio flor, dio vaina. El hermano dijo:

-Y ahora ¿qué vamos a hacer?

El otro contestó:

- No se preocupe; ya se está secando.

El pescado caloche había ido por dentro del agua a romper el cerco del águila en la bocana. Lo rompió y por ahí pasaba agua. Así era que iba mermando el agua. Así era que iba secándose.

El hermano decía:

- No se preocupe; pronto va a abrir la vaina.

(...)

En eso la vaina de la rama del lado derecho se despegó y cayó hacia la bocana.

Hizo el ruido: para para para. Se iba a volver pava. El hermano preguntó:

-¿Qué es?

- Es la pava del amanecer. Es señal de que va a amanecer pronto. En eso la vaina de la rama del lado izquierdo se cayó a su vez, hacia la cabecera. Hizo el ruido: turu xuru turu.

- ¿Qué es?

- Es la pava colorada. Es señal de que va a amanecer pronto. Los dos hermanos sabían que iba a amanecer para nosotros. Voltearon la cabeza y ya vieron la claridad en el oriente.

-¡Mira! ¡Ya viene la claridad!”.

2.3.2. Consecuencias de “la larga noche”

Al hacer referencia a este orden de contenidos en la fase del fin de “la larga noche” conviene precisar que son relativamente escasas las versiones en cuyo desarrollo, y tras la llegada de la claridad, ofrecen sucesos o bien aluden a determinados elementos que pueden ser considerados como “consecuencias” de la oscuridad.

A su vez, puede señalarse que son varias las versiones que carecen de estos contenidos, dándose el caso de otras que en su cierre aluden a elementos que no constituyen propiamente

consecuencias del fenómeno. En estos dos últimos casos se disponen los textos kwakiutl, menomini, cherokee, cuna, andoque, shipaya, quechua, chincha, cashibo, makka, matabo, selk'nam; las versiones toba recogidas por Métraux (en Wilbert y Simoneau op. cit.: 94-95), Krasten, Tomasini y Cordeu; las dos versiones mapuches; las yanomami recogidas por Lizot (en Wilbert y Simoneau op. cit.) y Albert, así como el relato chamacoco, en el que la llegada de la claridad marca el fin de un fragmento al que, de manera yuxtapuesta, sigue otro que con las mismas actancias desarrolla el mito del gran incendio.

A las hasta aquí señaladas deben sumarse las versiones procedentes del área mesoamericana, en las que si bien los textos no refieren de manera explícita sucesos que impliquen consecuencias de "la larga noche", sus contenidos se insertan en una concepción cíclica del tiempo que supone distintas y sucesivas creaciones del mundo y de los hombres (*A630. Series de creaciones; A1101. Los cuatro ciclos del mundo*). Según la procedencia indicada, éste es el caso de las versiones quiché, lacandona, chamula y de la originada en el chol palencano.

Un elemento en cierto modo similar se encuentra en dos versiones del Area Intermedia, a saber: la guaymí y la bocotá de Chiriquí. Se trata en este caso de dos textos que, si bien proceden de culturas que -a diferencia de las mesoamericanas- carecen de una concepción cíclica resuelta en sucesivas creaciones y destrucciones del mundo, evidencian al menos la existencia de una transformación, resultante en este caso del advenimiento de "la larga noche" (*A1006 Renovación del mundo después de un cataclismo*). Así, en el cierre del texto guaymí:

"Y los adivinos dijeron que iba a volver la luz. Y volvió, pero para entonces eran pocos ya los que quedaban.

Y así vivieron, y así se transformó otra vez el mundo.

Decían ellos que ya era otro mundo, que la tierra había cambiado.

Y volvieron a salir la luna y el sol".

Y en la parte final de la versión bocotá de Chiriquí, se refiere a su vez:

"A los diez días la luz del sol reapareció. Eran muchos los que para entonces habían muerto.

Después de esto, nuestro Gran Cacique envió a la gente a vivir en distintos lugares de la tierra. Y aún seguimos en ellos".

Una concepción similar en cuanto a la renovación del mundo se plantea, siempre en el Area Intermedia, en la versión guatusa, aunque en este caso, tal como anteriormente se señaló, "la larga noche" es sólo uno de los cataclismos que en conjunto se abaten sobre la humanidad.

En las versiones en las que se refieren propiamente consecuencias de "la larga noche", éstas corresponden a situaciones de suyo variadas. Sin embargo, entre las que en este plano alcanzan cierta significativa reiteración en textos procedentes del área del Gran Chaco, están las que desarrollan el motivo de la transformación de humanos en animales (*D100*) después de la llegada de la claridad. Cabe sí anotar que en esta situación, las transformaciones se vinculan con elementos y motivos distintos a los referidos en la fase del transcurso de la oscuridad. Así, en la versión pilagá, las transformaciones tras la llegada de *Dapichi'*, y con él de la claridad, involucran tanto a los muertos como a los vivos que habían adversado al héroe cultural. También son significativas en este sentido dos versiones toba recogidas por Métraux (en Wilbert y Simoneau

op. cit.: (a) 93-94 y (b) 94) en las que las transformaciones se asocian con la transgresión de tabúes, tales como el de mirar prematuramente (*C578 Tabú: hacer algo prematuramente*) o mirar el sol (*C315.2.2. Tabú: mirar el sol; D567. Transformación por la luz del sol*), tal como se aprecia en las siguientes citas.

(a) "Rompió el día. Aquellos que aún eran hombres se cubrieron los ojos con sus manos. Si las quitaban muy pronto y abrían los ojos, huían transformados en venados. Los que permanecieron como hombres y mujeres fueron aquellos que mantuvieron por largo tiempo los ojos cerrados. Después, ellos comenzaron a mirar lentamente: primero hacia abajo, luego a su alrededor. El primero que miró comenzó a gritar como un animal; él era un animal. Ellos tenían que mirar gradualmente si querían seguir siendo humanos". (b) "Cuando llegó la luz, un hombre y su mujer se transformaron en venados; una anciana fue transformada en oso hormiguero, y un hombre en avestruz. Todo estuvo bien para los que abrieron sus ojos lentamente. Ellos siguieron siendo humanos".

En una versión toba recogida por Terán (en Wilbert y Simoneau op. cit.: 98-100) concurre junto con las transformaciones el motivo *D2065. Enajenación mágica*. Así, en la versión de Terán:

"Algunas de aquellas personas se convirtieron en osos hormigueros. Un muchacho se transformó de tal forma que a veces parecía hombre y otras veces, serpiente. Dicen que todos los que se salvaron quedaron débiles mentales. La preguntaban algo a una persona y ésta daba una respuesta que nada tenía que ver con la pregunta. Sin embargo, todos se curaron en un *welán*".

Dos versiones: una toba, recogida también por Terán (en Wilbert y Simoneau op. cit.: 100), y la guajira, refieren el término de "la larga noche" vinculado con la abundancia alimenticia. En el caso de la primera, esta abundancia se da en la prodigalidad de los algarrobos (*F811. Arbol extraordinario*). Así:

"La oscuridad había durado tres o cuatro meses (...) Ahora era la época de los algarrobos y éstos estaban maduros. La gente miró hacia el bosque de algarrobos y vio que los árboles estaban llenos de racimos, por lo cual se sintieron muy felices. La gran oscuridad había desaparecido".

Sin embargo, en lo que respecta a la versión guajira, ésta, tras aludir a la abundante cosecha de frutas, refiere después de ello cómo las epidemias, la muerte y el deterioro de la visión se abatieron sobre la gente (*D2060+ Muerte o deterioro corporal producidos por magia*). En la versión de Perrin, leemos:

"El sol no brilló hasta el atardecer del día siguiente. Después llovió muy fuerte, más fuerte que nunca (...) Entonces hubo una cosecha abundante: mijos, sandías, melones.

Pero aparecieron muchas enfermedades: malaria, fiebres, influenza. La gente se caía, empezaba a temblar y se moría. Al comienzo, los sobrevivientes se reunían para enterrarlos; después se limitaban a dejarlos sobre la tierra sin ninguna ceremonia. Terminaron por hacer huecos en cualquier parte y poner a los muertos en ellos. Más tarde, los que no tenían parientes se pudrían en sus hamacas. La visión de los sobrevivientes se alteró: cogían caminos equivocados y se perdían. Orinaban en cualquier parte y defecaban en el lado este de sus casas. Algunos llegaban a orinar frente a los otros. Esto sucedió hace mucho tiempo, cuando hubo un eclipse de sol”.

Existe en nuestro corpus un grupo reducido de versiones que en relación con estos contenidos refieren sucesos de un orden singular. En este sentido, la versión yanomami recogida por Lizot alude a la abundancia de perezosos que aún viven en la región donde los incestuosos fueron transformados en estos animales. A su vez, la versión de este mismo pueblo recogida por Becher, menciona como consecuencia de la oscuridad la introducción de los bananos en la dieta de los yanomami, ya que al despedirse tras aclarar el día, *Poré* le obsequió a *Horonamí* plantas de esta fruta, las cuales éste llevó a su aldea para ser cultivadas por su pueblo (A2687.5. *Origen de los bananos*). En lo que respecta a la versión xavante, ésta refiere como única consecuencia de “la larga noche”, y del diluvio que se desencadenó con ella, la muerte de la nuera de *Apitó Dzèwa*, el jefe y hechicero, quien fue alcanzada por un rayo al desobedecer la orden de permanecer en su casa. Finalmente, en lo que se relaciona con sucesos singulares, la versión ayoreo menciona como consecuencia de la oscuridad, la división de las razas (A1600. *Distribución y diferenciación de los pueblos*), tal como se aprecia en la siguiente cita:

“Muchos ayoreo se habían convertido en animales, plantas u objetos naturales. Los otros comprendieron que todo los que no eran como ellos, estaban ahora separados. Entre los mismos hombres llegó a evidenciarse una división, marcada por una diferencia en el lenguaje. Los dos grupos dividieron entre ellos la tierra. Los ayoreo dijeron: “Nosotros nos quedaremos en el bosque y éste nos pertenecerá”. La gente blanca replicó: “Las ciudades, así como los caminos que conducen hacia el bosque serán nuestros””.

Por último, y ya en el cierre de la exposición sobre los acontecimientos correspondientes a esta fase, debemos hacer mención de dos versiones que implican una dimensión distinta de los sucesos hasta aquí señalados. Se trata de los textos krahó y yámana, los cuales, en lo concerniente a las “consecuencias” de “la larga noche” refieren como derivados de la oscuridad, no propiamente acontecimientos, sino conductas o formas de comportamiento que la comunidad mantiene en prevención de fenómenos de esta naturaleza. Así, leemos en la versión krahó:

“E’ por isto que os indio tem medo quando o sol escurece com a lua. Fazem fogo, atiram, jogam flecha, toca maracá e caco velho para ver se melhora o dia”.

Y, finalizando con una referencia al hechicero *Héšpul*, convertido hoy en un pequeño pardal, el texto yámana concluye:

“Así es que el *Héšpul* canta aún hoy en día todas las mañanas su “canción del este”: pit, pit, pit, pit, pero el día aclara muy lentamente, pues la gente de aquel entonces no había honrado suficientemente a este *yékamuš* tan poderoso. Todo el mundo se alegra apenas se asoma la claridad del nuevo día, después de la oscura noche y a *Héšpul*, el poderoso *yékamuš*, todo el mundo lo respeta mucho hasta el día de hoy”.

3. Consideraciones generales sobre la distribución de algunos contenidos del mito en las versiones citadas

Al ingresar en esta parte de la exposición conviene precisar que las consideraciones que aquí se plantean en relación con la distribución de distintos contenidos del mito de “la larga noche” constituyen en lo fundamental meras generalizaciones que el conocimiento de nuevas versiones habrá de corroborar, impugnar o modificar según los elementos que los textos introducidos aporten.

En este plano, la consideración que en el orden más general impone el examen de las versiones comprendidas en el corpus, consiste en reconocer que los contenidos de los textos revelan claramente la existencia en ellos de dos esquemas míticos. El primero de estos esquemas es el que se inserta en la temática cataclismológica y, en ese marco, desarrolla un conjunto más o menos limitado de motivos y situaciones. En nuestra perspectiva, en este esquema el que corresponde al denominado tradicionalmente “mito de la larga noche”. El segundo esquema, a su vez, si bien ofrece algunos elementos comunes en relación con el primero -v.gr., situaciones concernientes a la oscuridad y, ocasionalmente, el motivo del castigo -es básicamente ajeno a la temática cataclismológica, y las situaciones y motivos que desarrolla, a la par de ser notoriamente heterogéneos, se comprenden en la temática vinculada con “la oscuridad mágica”.

Esta distinción impone la necesidad de excluir de las consideraciones sobre la distribución de los elementos del mito de “la larga noche” las versiones que corresponden al segundo de los esquemas recién establecidos. Se trata, en nuestro criterio, de los textos kwakiutl, menomini, cherokee, shipaya, chamacoco, así como las versiones yanomami recogidas por Becher y Albert, relativa la primera a la muerte del pájaro de la noche, y la segunda, a la gran oscuridad que como prelude de la inundación, se abate sobre un poblado por la transgresión de un tabú.

A continuación, haremos sucintas referencias a algunos motivos y situaciones cuya distribución, en el ya señalado marco de generalizaciones, ofrece aspectos que estimamos de interés:

3.1. Los motivos relacionados con sucesivas creaciones y destrucciones, así como con la transformación del mundo

Un ámbito de relevancia lo constituyen en las versiones de procedencia mesoamericana, los motivos que insertan “la larga noche” en las sucesivas creaciones y destrucciones del mundo (*A630. Series de creaciones; A1101. Los cuatro ciclos del mundo*) o bien la conciben

como un cataclismo que transformó el mundo (*A1006. La renovación del mundo después de un cataclismo*), tal como se percibe en versiones de pueblos chibchas -guaymíes y bocotás de Chiriquí- del área intermedia, en contraste con la ausencia de estos contenidos en textos originados en el resto del Continente.

Esta distribución corroboraría -en lo que respecta al mito de “la larga noche” y a las versiones aquí consideradas- el reiterado criterio concerniente a la existencia de una concepción cíclica del tiempo difundida en las culturas mesoamericanas, y, tal como se aprecia en este trabajo, extendida aunque de manera simplificada o reducida a algunos pueblos del área intermedia, en tanto que inexistente en el resto de las culturas indoamericanas¹⁵.

3.2. La irrupción de demonios, espíritus devastadores y muertos durante “la larga noche”

Otro elemento del contenido que, a la par del recién referido, ofrece una distribución interesante, lo constituyen los motivos y las situaciones que se relacionan con la irrupción de demonios devastadores, espíritus de igual condición, y muertos en el espacio mítico cubierto por “la larga noche” (*G11.15. Demonio caníbal; G11.20. Espíritu caníbal; G302. Los demonios atacan a la gente*).

La concurrencia de estos motivos en tres textos originados en sendos pueblos chibchas se trata de las versiones cuna, guaymí y bocotá de Chiriquí- conducen a considerar al área intermedia como la de mayor frecuencia y difusión de estos contenidos dentro del mito. A su vez, las otras dos versiones en las que aparecen estas entidades corresponden al texto chamula, en el área mesoamericana, y, hacia el sur, en la periferia este de la región andina, al relato cashibo, aunque en este último se trata de una breve referencia a las almas de los muertos que, en conjunto con distintos animales, llegan a buscar refugio en la plaza del pueblo.

3.3. “La rebelión de los objetos”

Un motivo que a diferencia de los dos anteriores no implica en su distribución afinidades entre las áreas mesoamericana e intermedia es el *D1649. Los objetos se rebelan contra sus dueños*, conocido tradicionalmente como “la rebelión de los objetos”. En el corpus, la concurrencia de este motivo se aprecia en la versión quiché, correspondiente al área mesoamericana, y en las versiones quechua y chincha, provenientes ambas del área andina, y, en el caso de esta última, originada en un pueblo “quechuzado” al parecer en una época bastante remota.

No obstante, si tomamos en cuenta al establecer la distribución de este motivo, las referencias de Lévi-Strauss (1964/1972: 294, nota 11) en cuanto a su existencia entre los tacana, chiriguanos y (1972/1992: 293) montesinos, se llega a una distribución que comprende Mesoamérica y, en lo que respecta a Sudamérica, una región correspondiente al área andina extendida hasta su periferia noreste, en el caso de los tacana ¹⁶, y hasta el Gran Chaco, en el caso de los chiriguanos. Se trata, tal como se aprecia, de un motivo focalizado en dos áreas que, aunque distantes, se vinculan con dos grandes culturas precolombinas, sin que al parecer hasta hoy se haya registrado en otros puntos de Continente¹⁷.

3.4. El hambre

Otro hecho de interés, que inclusive contrasta parcialmente con la distribución recién referida, lo constituye el motivo *D969.7. El hambre*, tanto como situación experimentada, o bien como una de las amenazas que origina la oscuridad.

La concurrencia de este motivo se reitera en versiones procedentes de la región del Gran Chaco -textos toba, pilagá, makka y matabo- registrándose también en el resto de las áreas, con excepción de Mesoamérica. Así, la situación del hambre se halla en la versión del bocotá de Chiriquí, correspondiente al área intermedia; en las versiones krahó, pueblo situado en el noreste del Brasil, y guajira, en el extremo norte de Colombia; en el texto cashibo, cultura andina de acentuada influencia quechua, y en la narración yámana, correspondiente al extremo meridional del Continente.

En la aparente focalización que el motivo del hambre presenta en la región del Gran Chaco, dos pueblos de filiación guaycurú, específicamente tobas y pilagás, ofrecen versiones en las que de manera corolaria concurren los motivos *G78.1. Canibalismo durante una hambruna* y *G72. Padres desnaturalizados se comen a sus hijos*, intensificando así las penurias de sustentación que trae como consecuencia "la larga noche".

3.5. La transformación de los humanos

Como ocurridas durante el transcurso, o bien luego de finalizada "la larga noche", algunas versiones desarrollan motivos relacionados con variadas transformaciones, en su totalidad irreversibles, experimentadas por seres humanos. Los motivos de este orden, dentro del corpus, aparecen en versiones mesoamericanas, del noreste de Sudamérica y de la región del Gran Chaco. Así, en Mesoamérica, la versión chamula menciona la transformación de niños en pájaros (*D150+ Transformación de un hombre en pájaro*), en tanto que la procedente del chol palenquino refiere que Dios, al encontrar a un hombre vivo en la orilla de su casa, le arrancó la cabeza y se la pegó al ano, convirtiéndolo así en mono araña (*D118.1. Transformación de un hombre en mono*). En lo que respecta al noreste de Sudamérica, la versión tarëna narra como los indios, al esperar la salida del sol, se convirtieron en piedras (*D231. Transformación de un hombre en piedra*), en tanto que dos de las versiones yanomami, que al parecer son variantes del mismo relato, refieren la transformación de incestuosos en perezosos (*D113.2. Transformación de un hombre en (oso) perezoso*). Finalmente en lo que corresponde a la región del Gran Chaco, el relato ayoreo narra que durante la oscuridad, los hombres que salieron en busca del sol se convirtieron en pájaros, en tanto que al volver la claridad muchos ayoreo se habían transformado en animales (*D100. Transformación de un hombre en animal*), plantas (*D210. Transformación de un hombre en planta*) o en objetos naturales (*D200. Transformación de un hombre en objeto*). Por su parte, la versión pilagá refiere que al terminar la oscuridad, *Dapichi'* transformó a los muertos y a los vivos que lo habían ofendido en animales, pájaros y culebras (*D191. Transformación de un hombre en serpiente*), haciendo presente al final del relato, que una anciana se convirtió en oso hormiguero (*D113.2+ Transformación de un hombre en oso (hormiguero)*). Por último, en lo que corresponde a las versiones toba, en una de ellas se alude a la transformación de un hombre en jaguar (*D112.2. Transformación de un hombre en tigre*), en dos a la transformación de hombres en venados (*D114.1.1. Transformación de un hombre en venado*),

señalando, al igual que en el relato pilagá, el caso de una anciana que se convirtió en oso hormiguero. Además, en estas mismas versiones, se menciona la transformación de un hombre en avestruz y de otro en serpiente.

En relación con la distribución de estos motivos, interesa hacer notar su ausencia en versiones del mito recogidas tanto en el área intermedia como en el área andina y en los territorios meridionales, siendo, por el contrario, relativamente frecuentes en la zona sudamericana que se proyecta desde el Gran Chaco hacia la región noreste.

3.6. El canto mágico

La fórmula del canto mágico para poner fin a "la larga noche", así como los motivos que con él se vinculan (*D1275. Canto mágico; D1781. Resultados mágicos del canto y D2146.1.3. El día producido por magia*), constituye un elemento que, dentro del corpus, se registra en las versiones cuna, cashibo, toba, yámana y selk'nam. Se trata, al parecer, de una situación reiterada en textos sudamericanos, extendida hasta el área intermedia en la versión cuna.

Como anteriormente se hizo notar (véase *infra* 2.3.1.1.), en las versiones cuna, cashibo y yámana es el hechicero o chamán quien entona el canto que termina con "la larga noche". Las versiones toba donde aparece el motivo, se apartan de este paradigma, ya que en ellas es un muchacho quien tras un sueño revelador y acompañándose de una matraca, comienza a cantar hasta que se hace completamente de día. En cuanto al texto selk'nam, que, tal como se señaló, se inserta en el mito del *klóketen* (véase la nota 13), en él es una mujer la que con su canto hace que la oscuridad se disipe, hecho éste que se asocia con uno de los ritos de iniciación celebrados por este pueblo, en el cual las mujeres, avanzada ya la noche, entonaban el *haíchula* o 'canto del preamanecer', que hacía llegar la luz, y luego, cuando ya asomaba el día, entonaban el *yóroheu* o 'canto del amanecer', con el que celebraban la partida de la noche (Cfr. Chapman 1982/1986:168).

3.7. Dos situaciones específicas

Las distintas versiones que integran el corpus ofrecen entre una variada gama de situaciones, dos que, aunque presentes en una cantidad reducida de textos, encierran, en nuestro criterio, un especial interés dado que se asocian con áreas muy definidas. Sus referencias en este punto de la exposición obedece a la posibilidad de establecer, en un futuro próximo, su real difusión contando con una mayor cantidad de versiones del mito.

3.7.1. El viaje en busca del sol

Dos versiones procedentes del norte de la región amazónica: la krahó, pueblo de filiación gê, y la tarëna, de filiación arahuaca, coinciden en vincular el mito de "la larga noche" con el motivo del viaje en busca del sol (*F17+ visita a la tierra del sol*), no obstante que el descenso de su desarrollo sea distinto en ambos textos. Así, en tanto que en la versión krahó, el pueblo, guiado por el indio-murciélago, logra llegar a la claridad, los indios del relato tarëna se sientan, tras su viaje, a esperar la salida del sol y terminan convertidos en piedras. Dado que no tenemos conocimiento de un desarrollo similar del mito en otros puntos del Continente, consideramos estas versiones como portadoras de la situación arquetípica descrita.

3.7.2. “La larga noche” provocada por el enojo del héroe cultural o chamán

La segunda situación se da en tres versiones de las cuales dos, la pilagá y una toba, corresponden a culturas guaycurú del Gran Chaco, y la tercera al texto yámana, en el extremo sur del Continente. En ellas, el desarrollo del mito presenta patentes analogías: *Dapichi'* y *Ečaldo*, héroes culturales, respectivamente, de las versiones pilagá y toba, y *Héšpul*, el chamán yámana, se sienten ofendidos por su comunidad y provocan por ello “la larga noche”. Como en el caso anterior, el acopio de nuevas versiones habrá de determinar si esta situación se encuentra en otras áreas del Continente, o si, por el contrario, se trata de un contenido tipificado cuya distribución va desde el Gran Chaco hasta el extremo sur de América.

Notas

1. El presente artículo se elaboró con base en un sector de los materiales recopilados para el Proyecto “Descripción de los motivos relativos a la temática cataclismológica en los textos de arte verbal indoamericanos”, inscrito con el N°021-93-340 en la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad de Costa Rica, y del cual este autor es el investigador responsable.
2. Un inicio eficaz y operativo en la exposición de este trabajo habría consistido en la reducción del mito de “la gran noche” a un esquema básico de secuencias nucleares, siguiendo, para citar sólo un modelo, la concepción motifemática de A. Dundes. No obstante, el hecho de comprobar que en “la larga noche” convergen en realidad dos estructuras míticas (véase 3), y dada la cantidad de variantes que se registran en las versiones que, en nuestro criterio, corresponden propiamente al mito de “la larga noche”, hemos optado por postergar para un próximo estudio tanto la determinación como la descripción de las secuencias nucleares que conforman el esquema básico de este mito.
3. No existe, hasta donde nuestro conocimiento nos permite afirmarlo, una traducción al español del *Motif-Index*, de Stith Thompson. No obstante, al igual que en otros escritos sobre mitología indoamericana, hemos procedido en este artículo a consignar en español la denominación de los motivos aquí citados. En lo que se refiere al signo “+” que se pospone a la numeración de algunas unidades, ello obedece a que hemos seguido el acertado recurso empleado por Wilbert y Simoneau, consistente en usar esta notación para señalar los motivos cuyo enunciado requiere ser ampliado o debe entenderse como aproximado en relación con los contenidos específicos del relato pertinente.
4. Varias de las versiones que integran el corpus en el que hemos basado este artículo se encuentran en la Colección de literaturas tradicionales indígenas de Sudamérica, editada por Johannes Wilbert y Karin Simoneau. Como es sabido, la totalidad de los textos incluidos en esta Colección se hallan en lengua inglesa, hecho que nos hacía optar por dos posibilidades: hacer las correspondientes citas en inglés, complementándolas en cada caso con nuestra traducción, o bien proceder a citar sólo nuestra traducción. Sumando a las limitaciones de espacio el hecho de que muchos de los textos de la mencionada Colección son traducciones del español al inglés, y, además, de que el presente trabajo se refiere fundamentalmente a aspectos del contenido, hemos preferido citar en cada caso nuestra traducción de los textos editados por Wilbert y Simoneau, precisando en la parte del artículo dedicada a la fuente de los relatos, la procedencia de las versiones consideradas.
5. Tomamos la traducción literal de la nota de Erwin H. Frank (véase op. cit. 73, nota 1).
6. La prueba del asiento con agujas no está del todo clara en la versión de Lenz, que es la única, al parecer, donde figura. De hecho, el enunciado que alude a esta prueba: *Re akucha pei ñi anüpuam enu* “Todo con agujas fue el asiento de los dos”, figura en esta versión entre paréntesis, y de ella afirma Lenz (op.cit.: 696, nota 5) que “está completamente fuera de lugar”. Por otra parte, el episodio no se menciona en la versión de Golbert, y tampoco aparece en la versión de Saunière, titulada “El hacha y el lazo del Pillán” (*Cuentos populares araucanos y chilenos*. Santiago de Chile: Nascimento, 1975, 199-210). Asimismo, no figura en

- la versión recogida por Félix José Augusta (*Lecturas araucanas*. Imprenta de la Prefectura Apostólica, 1911, 104-118). Quien la considera como la primera prueba que el viejo *Latrapai* le impone a los dos hermanos, es Y. Kuramochi ("Los donantes en el viejo *Latrapai*". *Acta de las Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*. Temuco: Universidad de La Frontera, 1984, 89-102). En todo caso, si bien el asunto es interesante, él es absolutamente ajeno a los contenidos del presente artículo.
7. Se trata evidentemente de un contrasentido. Es obvio que al encerrar la noche se esperaba que hubiera no oscuridad, sino un día interminable. Una observación similar hace al respecto Lenz (op. cit.: 701, nota 17).
 8. En la versión de este mito correspondiente al bocotá de Chiriquí, el informante tras hacer en su relato mención a los "cercos" omitió después cualquier referencia a la función que éstos tendrían durante el período de oscuridad. No obstante, considerando las múltiples relaciones culturales existentes entre los bocotás de Chiriquí y los guaymíes, resulta válido creer que en la versión bocotá, los "cercos", al igual que en el relato guaymí, servirían para proteger a los moradores de los diablos y espíritus que llegarían al lugar durante "la larga noche".
 9. Sacada del contexto integral del relato, la referencia a este episodio puede resultar sorprendente o inverosímil. Para contextualizar la cita, hacemos mención de los siguientes hechos contenidos en la narración: Cuando *Horonamí* copula con *Hetumá*, la hija de *Poré*, el Señor de la Luna, tiene la impresión de que ella es en realidad *Petá*, su mujer. Asombrado por esto, a la noche siguiente y mientras copula con la muchacha, *Horonamí* le perfora el labio superior con una espina de palma teñida en su punta con guaitil. Al amanecer, *Horonamí* descubre que *Poré* se ha marchado con su mujer y su hija. Entonces, llevando las matas de banano que *Poré* le había obsequiado, *Horonamí* regresa al pueblo. Allí la gente lo recibe y le cuentan que hubo una noche muy oscura durante la cual una criatura desconocida la había hecho a *Petá* y a otras mujeres un tatuaje en el labio superior.
 10. De acuerdo con las notas de E.H. Frank, para los cashibo, los "camano" son hombres que viven en el bosque y que suelen robar de las casas y de los plantíos. Los "utano", por su parte, son hombres pigmeos que se caracterizan por tener cuero, como los animales, y que son temidos por su fuerza y su malignidad. Del texto citado, desconocemos el significado de los términos "motelos" y "sachavacas", aunque en el caso del último, por los contextos de otros relatos se deduce que se trata de un mamífero domesticable.
 11. Entre corchetes en el original.
 12. En la mitología cuna, según Chapin, los "achunibalets" son jaguares que vuelan (achu 'jaguar', nibalets 'arriba').
 13. En la cultura selk'nam, el término *klóketen* era polisémico, dado que designaba tanto el conjunto de ritos correspondientes a la iniciación de los adolescentes varones, como a cada uno de los muchachos que participaban en ellos. El ceremonial *klóketen* duraba alrededor de cuatro meses y tradicionalmente se celebraba en los meses más fríos del invierno. Durante esta época, los *klóketen* eran sometidos a duras pruebas tales como las de hacer largos y solitarios viajes procurándose el alimento y resistiendo el acoso y los ataques de algunos hombres de la comunidad que para ello se disfrazaban de espíritus del bosque.
 14. Deseo expresar aquí mi agradecimiento al Centro Argentino de Etnología Americana (C.A.E.A.), y de manera muy especial a su Directora, la Dra. Anátide Idoyaga, así como al destacado académico Dr. Mario Califano, por el generoso envío de la magnífica y esmerada reimpresión que ese Centro hiciera de la enciclopédica obra del padre Martín Gusinde.
 15. Muchos pueblos no mesoamericanos poseen mitologías en las que se refiere la destrucción del mundo por diversos cataclismos. No obstante, a diferencia de muchas culturas de Mesoamérica, tales cataclismos no se insertan en una concepción cíclica del tiempo resuelta en sucesivas creaciones y destrucciones del mundo. Al acoger este postulado tradicional, reconocemos, no obstante, que desconocemos los textos de la mitología de los avá-guaraní del norte, recogidos por el Mayor Marcial Samaniego (cit. en L. Cadogan 1951: 207) y en los que según éste, se describen cuatro edades del mundo, concebidas de manera muy similar a las mitologías mesoamericanas.

16. Los tacana constituyen una etnia de filiación Tacana compuesta por aproximadamente 3.500 nativos que habitan entre los ríos Beni y Madre de Dios, en el noroeste de Bolivia, muy cerca del límite de este país con Perú.
17. Como dato ilustrativo cabe hacer notar que Lévi-Strauss (1964/1972:294, nota 11) señala que en varias de las regiones donde no se registra el mito de "la rebelión de los objetos", en su lugar se hace presente su "inversión", que no es otra, para el etnógrafo belga, que el mito de "los objetos agrícolas que trabajan solos para su amo" ("self-working agricultural implements"), del cual señala que se extiende desde el sureste de los Estados Unidos (natchez) hasta el Chaco (chané), pasando por México (quiché), la Guyana (taulipang) y el Brasil septentrional y central (tembé, timbirá, apinayé), pueblos estos últimos a los que nosotros añadimos a los krahó y a los ramkokamekra, entre los cuales también hemos registrado este motivo.

Bibliografía

- Alexander, Hartley Burr. 1964. *The Mythology of all Races XI*. New York: Cooper Square Publishers.
- Boremanse, Didier. 1989. "Ortogénesis en la literatura maya lacandona". *Mesoamérica* 17, 61-104.
- Cadogan, León. 1951. "Mitología en la zona Guaraní". *América Indígena* XI, 3, 195-207.
- Constenla Umaña, Adolfo. 1982. "Seis narraciones tradicionales guaimíes (moves)". *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 8, 1 y 2, 103-107.
- Constenla Umaña, Adolfo. 1993. *Lacá majifijicá. La transformación de la tierra*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Chapin, Mac. 1989. *Pab Igala. Historias de la tradición kuna*. Quito: Editorial Abya-Yala (Colección 500 Años, Nº 5).
- Chapman, Anne. 1982. *Los selk'nam. La vida de los onas*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1986.
- Frank, Erwin H., J. Villacorte B., C. Villacorte Mëa y C. Santiago Mëa. 1990. *Mitos de los uni de Santa Marta*. Quito: Editorial Abya-Yala (Colección 500 Años, Nº26).
- Giaccaria, Bartolomé, Adalberto Heide y Gerónimo Xavante. 1991. *Mitología Xavante. Mitos, leyendas, cuentos y sueños*. Quito: Editorial Abya-Yala (Colección 500 años Nº37).
- Golbert de Goodbar, Perla. 1975. *Epu peñiwen ("Los dos hermanos")*. *Cuento tradicional araucano. Transcripción fonológica, traducción y análisis*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Ciencias de la Educación.

- Gossen, Gary H. 1974. *Chamulas in the World of the Sun. Time and Space in a Maya Oral Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grimal, Pierre. 1963. *Mitologías de las estepas, de los bosques y de las islas*. París-Buenos Aires-México: Larousse.
- Gusinde, Martín. 1937. *Los indios de Tierra del Fuego*. (Tomos I, II, III y IV). Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana, 1ª reimpresión, 1990.
- Landaburu, Jon y Robert Pineda C. 1984. *Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas*. Yerbabuena, Colombia: Instituto Caro y Cuervo - UNESCO.
- Lenz, Rodolfo. 1896. "Cuentos araucanos". *Anales de la Universidad de Chile* XCIV, 615-704.
- Lévi-Strauss, Claude. 1964. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpresión, 1972.
- Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Mitológicas III. El origen de las maneras de mesa*. México: Siglo Veintiuno Editores, 1979.
- Lévi-Strauss, Claude. 1974. *Antropología Estructural*. Barcelona-Buenos Aires: Paidós, 1992.
- Lizot-Jacques, Luis Cocco y Juan Finkers. 1991. *Mitología Yanomami*. Quito: Editorial Abya-Yala (Colección 500 Años, N° 39).
- Magaña, Edmundo. 1988. "Astronomía wayana y taréño". *América Indígena* XLVIII, 2, 447-461.
- Margery Peña, Enrique. 1993. "Textos y comentarios de cuatro textos bocotás referentes a cataclismos". *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* XIX, 1, 89-111.
- Métraux, Alfred. 1948. "Ensayos de Mitología Comparada Sudamericana". *América Indígena* VIII, 1, 9-30.
- Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. Traducción del texto original con Introducción y Notas de Adrián Recinos. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 1989.
- Schultz, Harald. 1950. "Lendas dos indios krahó". *Revista do Museu Paulista*. N.S., Vol. IV, 49-162.

- Thompson, J. Eric. 1970. *Historia y religión de los mayas*. México: Siglo Veintiuno Editores, 8ª ed., 1987.
- Thompson, Stith. 1955-1958. *Motif-Index of Folk Literature*. 6 Vols. Bloomington: Indiana University Press.
- Torero, Alfredo. 1983. "La familia lingüística quechua". En *América Latina en sus Lenguas Indígenas*. Bernard Pottier ed. Caracas: UNESCO-Monte Avila Editores, 61-92.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau (Eds.). 1982a. *Folk Literature of the Mataco Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau (Eds.). 1982b. *Folk Literature of the Toba Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau (Eds.) 1986. *Folk Literature of the Guajiro Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau (Eds.) 1987. *Folk Literature of the Chamacoco Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau (Eds.) 1989a. *Folk Literature of the Toba Indians*. Volume Two. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau (Eds.) 1989b. *Folk Literature of the Ayoreo Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau (Eds.) 1990. *Folk Literature of the Yanomami Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.
- Wilbert, Johannes y Karin Simoneau (Eds.) 1991. *Folk Literature of the Makka Indians*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications.