

**SIMBOLOS Y RITOS ANDINOS: UN INTENTO
DE COMPARACION CON EL AREA VECINA AMAZONICA**

Alejandro Ortiz Rescaniere

Algunas consideraciones sobre los riesgos de análisis de los textos míticos andinos. Una sugerencia enriquecedora: intentar comparaciones entre mitos y míticas de las áreas culturales de los Andes y de la Amazonía occidental. Este artículo termina mostrando las posibilidades del cotejo propuesto a través de un breve ensayo analítico entre mitos de ambas regiones.

Sobre el tema de los símbolos y de los ritos andinos se ciernen ciertas tentaciones, espejismos para toda sana aventura científica. Quisiera intentar enumerarlos:

1. El exotismo. Los símbolos y los ritos parecieran dejar entrever la peculiar manera que tiene un pueblo, a la sazón el andino, de definir y relacionarse con el misterio. El observador, el estudioso, se ve más tentado en describir lo incomprensible que en desentrañarlo. Apoyado en una primigenia actitud antropológica, tratará de mostrar los excéntricos y únicos valores de los símbolos y de los ritos andinos. Así inhibe las posibilidades de generalización, aspiración fundamental de toda ciencia de vocación empirista.

2. El nacionalismo. Los términos y el interés por los fenómenos calificados como "simbólicos" y "rituales", están estrechamente ligados al movimiento romántico y nacionalista europeo a cuya cima se llegó tal vez en el siglo pasado. En los hechos simbólicos y rituales se creía poder desentrañar el genio y el espíritu de los pueblos y parecían justificar también la fisonomía espiritual de los estados nacientes. Por este camino, en convergencia con el vicio del exotismo, se obstruía la tarea de generalización científica. O se salvaba el escollo, mediante un hiperyungismo. Pero este intento de solución era más espejismo hermenéutico que una tentativa sociológica. En efecto, dar un valor unívoco y universal a símbolos solares, lunares, independientes de los contextos sociales en que se manifiestan, equivale a negar el valor total, global del hecho social concreto, concepto éste, médula de las ciencias sociológicas.

Los futuros estudios antropológicos sobre los pueblos andinos y su cultura deberán evitar ambos riesgos. Debemos avanzar en la generalización

(1) Este es el texto de una conferencia dada en "Antares", Lima, marzo de 1985.

siguiendo la paulatina ampliación comparativa que toda sana metodología aconseja; la fisonomía de lo andino deberá lograrse en el cotejo, primero de las propias variantes andinas, luego, de las demás sociedades amerindias, para finalmente ubicarla dentro del concierto de la aventura humana.

Esta tarea será facilitada por los avances de nuestra disciplina. Así, las nociones de símbolo y de rito se han ido precisando y convirtiendo en conceptos operacionales. Hoy día se califica de simbólica, toda cosa cultural -discurso oral, gestos, objetos- a la cual la sociedad le asigna un valor fuera de lo común, o más allá del discurso común; es decir, afirmamos que estamos ante un discurso simbólico cuando las palabras o las cosas son utilizadas como un metalenguaje. La etnografía nos informa que estas expresiones de valor agregado, constituyen mecanismos de comunicación preferidos en las esferas religiosas, mágicas y en las de simple rechazo del misterio. Los símbolos suelen, además de concentrar complejos significativos, despertar ciertas emociones. El rito, y agreguemos, el mito, pertenecen al ámbito del símbolo así definido. El rito transcurre en un espacio y en un tiempo diferenciados, separados, del común. Uno y otro fenómeno -rito y mito- se diferencian por la preminencia del espacio -en el rito- y la del tiempo-en el mito. En un caso, el verbo es lo medular; en el otro, el rito, es el gesto lo primordial. Estas son las pautas conceptuales; su simplicidad, amplitud y precisión conjugadas, pueden orientarnos en la exploración científica de las respuestas sociales frente al misterio.

Trataré de sintetizar lo que hoy día creemos que son los rasgos esenciales de los ritos y de los mitos del área cultural andina:

Permítanme hacer la caracterización ubicando estos fenómenos entre sus dos principales fronteras culturales: el mundo indígena amazónico y la tradición católica.

Ambas fronteras responden a necesidades de discernimiento metodológico: a primera vista, la realidad de estos fenómenos se muestra como un intrincado continuo. Tratemos pues de establecer los puntos elementales de distinción pertinente entre el mundo andino y sus vecinos temporales o espaciales: el amazónico y el católico.

Entre los mitos y los ritos andinos podemos observar una estrecha vinculación simétrica e inversa frente a sus homólogos de la selva occidental:

El despliegue fastuoso de los ritos religiosos andinos (fiestas patronales, fiesta del agua ...) contrasta con la relativa sencillez de sus propios mi-

tos. En la amazonía occidental, dicha situación se da a manera análoga e inversa: allá los mitos son frondosos y sus ritos religiosos, parcos y sencillos. Así, sobre este punto, pareciera existir una diferencia esencial entre ambas culturas: los sentimientos religiosos andinos se expresan más en el gesto que en la palabra, los amazónicos occidentales se dicen más que representan. En un caso, prima el gesto, en el otro, la palabra.

Pero, a este genérico trazo, agregaré unas precisiones consecuentes:

Si bien los ritos religiosos amazónicos son relativamente simples, los ritos que tratan de preservar la sociedad del misterio, percibido como una amenaza, son mucho más variados y presentes que en las sociedades andinas: la vida cotidiana del aborígen amazónico occidental, está constantemente pautada por tabús: prohibiciones, evitamientos, purificaciones, los mismos que aseguran al hombre la caza, el orden social, la convivencia ordenada con los demás miembros de la sociedad y con las potencias misteriosas y peligrosas que acechan su humanidad. Estos ritos de evitamiento del misterio, poseen, por lo contrario, una modesta importancia entre los andinos. Por lo demás, los ritos de evitación y de purificación tienden, no a ser relativamente autónomos (como ocurre en el área de la amazonía occidental), sino a formar parte solidaria de la dinámica ritual religiosa.

Entre ambas áreas culturales, en el campo de la magia, las relaciones de divergencia y de continuidad parecen más difíciles de tipificar, sin duda debido a que conozco escasos estudios etnográficos sobre esta cuestión. Por ahora, sólo me atrevo a adelantar una impresión de orden general.

En el área andina encontramos una especialización mágica importante: allá podemos hallar maleros, yerbateros, hueseros, adivinos de hojas de coca, de maíz, de cartas, rescatadores de almas. Esta diversidad profesional contrasta con su equivalente amazónico occidental: en esos pueblos los diversos quehaceres mágicos tienden a ser asumidos por una misma persona; por otro lado, el que tiene las responsabilidades religiosas suele también detentar las principales responsabilidades políticas y militares, además de controlar, y avalar, si es el caso, las manipulaciones más o menos pragmáticas del mago. Es en éste sentido que puede hablarse de chamanismo amazónico: una persona concentra diversos roles sociales; siendo el religioso el que, aparentemente, justifica esa tendencia monopolizadora de poder.

Las diferencias hasta aquí esbozadas se dan, sin embargo, sobre un fondo solidario simbólico. En efecto, ciertos temas y hasta motivos religiosos se repiten en las dos áreas culturales:

Poseen una cosmovisión general consistente en una división, a partir de este mundo sensible, en uno o más mundos superiores, aéreos, y de correlativos tiempos y espacios inferiores y subterráneos. Todo nivel cuenta con sus peculiaridades funcionales. Estos dominios no son sólo espaciales y temporales: las esferas superiores están vinculadas con el bien y el orden del presente, los campos de abajo, con las fuerzas del mal, del caos, con las amenazas del pasado y del futuro.

Sobre este fondo religioso general, se tejen, en solidario complejo de temas y de motivos míticos, personajes diversos, héroes y demonios, que parecen guardar entre sí una intensa relación de transformación. La lectura reiterada de mitos y de ritos andinos y de la selva occidental, me lleva a esta impresión y sospecha que ahora me atrevo a formular como hipótesis. Esta comunidad simbólica de transformación estaría refrendada por la intrincada relación de oposición y de complementación socio-ecológica entre ambas áreas culturales. Enumeraré los polos de dicha relación:

El medio andino ha sido propicio para el florecimiento de sociedades marcadas por una agricultura compleja intensiva. Por lo contrario, el peculiar ámbito geográfico de la amazonía occidental permitió el desarrollo de sociedades marcadas por la horticultura, la caza, la pesca y la recolección de frutos silvestres. Estas diferencias fundamentales han dado como consecuencia que entre las dos áreas vecinas se desarrollen dos tipos de sociedades contrapuestas:

En los Andes los pueblos son sedentarios, con unas configuraciones sociales, políticas, económicas y religiosas complejas. En la selva occidental las poblaciones tradicionales son casi nómades y poseen estructuras sociales relativamente simples y poco diversificadas.

A estos contrastes sociales generales se contraponen una intensa y anti-gua relación económica entre las dos zonas. La misma está sin duda impulsada y estimulada por las diferencias complementarias entre ambos sistemas ecológicos: cada una de esas regiones da frutos básicos diferentes.

Estas divergencias sociales e interdependencias ecológicas pueden ayudar a comprender las relaciones complementarias e inversas en rito y mito de las dos áreas: sobre un fondo común de temas, se definen oposiciones concordantes con las bases ecológicas y sociales. Así, un mundo sobrecargado de ritual religioso y con una profusión de roles religiosos y mágicos es posible en un medio marcado por la explotación agrícola y en una sociedad

consecuentemente estratificada, compleja. Inversamente, la región aldeaña, que permite una abundante caza y pesca y recolección de frutos, y entonces, que implica el desarrollo de sociedades de tipo tribal, poco estratificadas, propicia cosmovisiones centradas en el mito, y no tanto en el rito religioso (el mismo que requiere de espacios sagrados, especializaciones, parafernalia que florecen en las sociedades sedentarias y complejas).

El fondo solidario de temas entre ambas zonas concuerda no sólo con su complementaridad ecológica. Existen también hechos históricos comunes pero que las han afectado diferentemente. Entre esas contingencias históricas quisiera señalar el hecho de la evangelización cristiana. En el área andina -costa y sierra- la acción católica ha producido una vasta gama de peculiar religión popular, de un catolicismo andino que, de alguna manera, marca la fisonomía nacional. Esta problemática síntesis se ha visto facilitada tal vez por una coincidencia básica: tanto el catolicismo de los siglos pasados como las religiones andinas pre-hispánicas, tenían una decidida vocación ritualista. En la selva occidental, no hubo tal convergencia. La simpleza ritual y la oralidad religiosa selvática, han debido de dificultar un proceso religioso simbiótico con el catolicismo. En este punto, creemos que la acción protestante posee una ventaja fundamental que, en parte, anula su acción tardía: la evangelización prioriza la oralidad, la palabra sagrada sobre los actos sacramentales. Esta es una manera de relacionarse con lo sobrenatural, concordante con las tradiciones religiosas nativas de nuestra amazonía.

Para concluir, permítanme esbozar, a manera de ejemplo o ejercicio, una comparación entre un mito aguaruna y sus equivalentes andinos. Escogí el relato de "AJAIMPI Y EL NIÑO SOL" en verdad por azar. El texto forma parte de una colección de José Luis Jordana que lleva por título "MITOS E HISTORIAS AGUARUNAS". No elegí el mito por su especial belleza, ni tampoco por su mayor o menor parecido con sus equivalentes andinos (1).

AJAIMPI es un ogro antropófago. Mató y devoró a la madre del Sol. Esta es la historia:

AJAIMPI Y EL NIÑO SOL

Ajaimpi era un hombre tragón de gran estatura. Comía abundante carne, siempre mal cocinada. Con frecuencia comía carne humana. Agarraba a los hombres (...) con trampas como si fueran pajaritos y se los comía.

(1) Ver otras versiones de este mito en: Jeanne Grover, "Comunidades y culturas peruanas (Nº 16), Historia Aguaruna", T1, I. L. V., Lima, 1978; Aurelio Chumap y Manuel García Rendueles, Duik Muun..., Universo mítico de los Aguaruna, 2 vols, CAAP, Lima, 1979.

Una vez Ajaimpi mató a una mujer huambisa y se la llevó a una quebrada cercana para sacarle los intestinos y lavarla, y después comérsela. Le rajó el vientre con su cuchillo y empezó a limpiarla. De pronto, con gran sorpresa, Ajaimpi encontró dentro de la mujer un huevo chiquito como la paloma de monte.

-¿Qué será este huevito? Lo llevaré para comerlo.

Lo agarró. Siguió lavando a la mujer y pedaceándola. Luego Ajaimpi se metió al agua de la quebrada para bañarse y refrescarse un poco. Sobre una piedra había puesto el huevecillo junto a la orilla. De repente una garza llamada Taantá vió desde lejos el huevecito. Se acercó despacito para que Ajaimpi no la sintiese y agarrando el huevo con su pico, se lo llevó a su nido para incubarlo. Y AJAIMPI no se dió cuenta que una garza le estaba robando el huevecito. Y cuando salió de bañarse recién comprobó que el huevo había desaparecido.

La garza incubó el huevecito. Después de un tiempo reventó el huevo y de él salió el Niño Sol. Era muy pequeñito. Dejando el nido de la garza, el Niño Sol se fue a refugiar al bosque.

El niño Sol tuvo hambre. Se dirigió a la chacra de AJAIMPI y encontró una planta de Ají que tenía bastante fruta. La probó. Al Niño Sol le gustó la fruta del ají y comenzó a comer. El Niño Sol acababa con toda la fruta de ají.

Un día, AJAIMPI se fue a ver su chacra y no encontró ningún fruto de ají. Se preguntó extrañado:

-¿Quién será el que tanto está acabando con mi fruta del ají? Cuando vine la vez pasada he visto que había muchos frutos en esta planta de ají, ¿Cómo es que ahora no hay? ¿Quién se los comerá?.

AJAIMPI le avisó a su señora:

-Mejor voy a hacer un escondite en la chacra para ver quien está terminando mi ají. Voy a chapar al ladrón.

Y preparó su escondite bien disimulado.

Un día, muy temprano, estaba Ajaimpi escondido en su chacra, y al

mismo tiempo que salió el Sol, apareció también en la chacra el Niño Sol y comenzó a comer la fruta del ají. Decía:

-Qué rica es! Qué rica es! ¡Con gusto estoy comiendo!

En ese instante salió de su escondite Ajaimpi y le dijo:

-Hijito, ¿Qué estás haciendo? Así que eres tú el que acaba con mi ají?

-Si, yo soy. Me gusta mucho y no tengo otra cosa para comer.

Contestó el NIÑO SOL. Y quería escapar. Pero lo chapó Ajaimpi y se lo llevó a su casa. Ajaimpi se lo llevó a su casa. Ajaimpi decía al Niño Sol:

-Yo soy tu padre. ¿Porqué te has huído de esta manera?. Mira tú vas a vivir siempre con nosotros. (...)

Entonces AJAIMPI cogió al Niño Sol y le envolvió con su itipak, el vestido de los hombres aguarunas. Y el Niño Sol como era muy chiquitito y era la primera vez que veía gente, lloraba tristemente.

Y así fue como el Niño Sol ya estaba un poco grandecito, pide a su padrastro AJAIMPI le fabrique una cerbatana chiquita. Y Ajaimpi preparó una cerbatana de carrizo del tamaño de un lapicero. Y el Niño Sol vigilaba al lado de su padrastro Ajaimpi. Y cuando descubría alguna mosca o zancudo que picaba a su padrastro, soplabla su diminuta cerbatana y los atravesaba con sus pequeños dardos.

Y Ajaimpi se admiraba y exclamaba:

-Este niño chiquito. ¡Qué tal puntería tiene! No escapa ningún mosco. Mejor le voy a preparar una cerbatana algo más grande para que pueda matar pajaritos para comerlos.

Así, pues, Ajaimpi hizo una cerbatana más larguita. El Niño Sol con esa cerbatana se fue al bosque y comenzó a matar toda clase de pájaros para Ajaimpi. Y Ajaimpi asaba los pajaritos en el fuego y mal cocinados, casi crudos, se los comía.

Otro día, el Niño Sol le ruega a su padrastro que le haga una cerbatana larga de dos metros y medio como la que utilizan los aguarunas del Alto Marañón. (...) Y el Niño Sol con esa cerbatana se iba al monte y cazaba bastantes pajaritos. Los pájaros que mataba los colocaba en la cintura y daban toda la vuelta a su cintura. Cuando iba a regresar a su casa, los ensartaba con

una soguita vegetal y los colgaba de su hombro. Y mataba cualquier animal grande, lo cargaba sobre la espalda, y así regresaba a casa de Ajaimpi. Y como Ajaimpi era tragón comía todito. Ajaimpi comía solo. No dejaba ninguna parte para su hijo Sol. Y Ajaimpi siempre tenía hambre y terminaba con todo.

El Niño Sol preguntaba a su padrastro:

-Papá, ¿Has dejado alguna carne para que coma?

Y Ajaimpi respondía:

-Bueno, hijo, tú no tienes nada que comer. Si quieres comer, vete a cazar más pájaros.

Y el Niño Sol se molestó. Se fue al bosque a pucunear más pajaritos, y mató bastantes pájaros y animales. Y cuando estaba por regresar a casa de Ajaimpi, se le apareció una palomita llamada YAPANGAM que cantaba así al Niño Sol:

-Alcánzame la punta de tu cerbatana poniendo un taponcito en su punta. Poniendo un taponcito en su punta, alcánzame tu cerbatana. Y te contaré todo.

El Niño Sol se detuvo un rato. Pensaba:

-¿Por qué me dirá así? Voy a alcanzarle el extremo de mi cerbatana para que se baje la paloma del árbol.

Y el Niño Sol puso un taponcito en la punta de su cerbatana y lo acercó a la palomita. La paloma se paró sobre la cerbatana, bajó a la tierra y habló así al Niño Sol. Le dice:

-Mira Niño Sol, tú estás terminando con todas mis familias. Ya casi no quedamos ningún pájaro. Tú has matado bastantes pajaritos para servir a tu padre. Pero lo que tú crees que es padre, no es tu verdadero padre. El ha matado y comido a tu madre. Y a él estás sirviendo. Tú no te das cuenta.

Y la paloma, todavía dijo más:

-Por dar de comer a tu enemigo, estás acabando con todos los pájaros, ahora quisiera que nuevamente nos multipliques, porque quedamos muy pocos.

El Niño Sol se arrepintió al escuchar las palabras de la paloma y se sintió mucho. Dijo:

-Como zonzo estoy sirviendo a mi enemigo, al que comió a mi madre. Ahora primero voy a multiplicar a los pájaros. Después castigaré a Ajaimpi.

Y diciendo así, sacó las plumas de los pájaros muertos que tenía colgando en su cintura y los colocó en su cerbatana. Soplabla el Niño Sol la cerbatana y las plumas salían convertidas en pájaros vivos que se marchaban volando. Metía más plumas en la cerbatana, soplabla de nuevo, y salían toda clase de pájaros. Así el Niño Sol difundió las aves por el mundo.

La paloma le aconsejaba otra vez:

-Ahora, al llegarte a esa loma que está para bajarte a la casa, agárrate los aretes de semillas que te regaló Ajaimpi, para que no suenen, así podrás escuchar como AJAIMPI está tocando música soplando la calavera de tu madre y oirás todo lo que está hablando.

Entonces el Niño Sol se despidió de la palomita y se dirigió a su casa. Al llegar a la loma, se sujeto bien los aretes de semilla para que no sonasen. Antes de entrar a la casa, el Niño Sol desde la puerta miró y vio a Ajaimpi (...) Estaba tocando música con la cabeza de su madre. El Niño Sol molesto suelta de golpe sus aretes y en ese instante, al escuchar el ruido como campanitas de los aretes, se asustó Ajaimpi. Quiso esconder la calavera. Pero se le escapó, se le cayó al suelo y la calavera rodando llegó a donde estaba parado el Niño Sol.

Ajaimpi decía:

-Hijo, ¿Porqué me estás haciendo estas cosas?

Y comenzó a pegar al Niño Sol. Pero el Niño Sol le decía:

-No, Padre; no te portes mal conmigo. Aquí te he traído bastante pajaritos. Prepárate para que comas.

Entonces Ajaimpi dejó de pegar al Niño Sol porque siempre tenía hambre y puso a cocinar los pajaritos. Y se los comía todos. No daba nada a su mujer ni al Niño Sol. Todo acababa.

Por eso, así como el Ajaimpi siempre comía solo y mal cocinado, los aguarunas, hasta hoy día, cuando ven a alguien que come solito, mal cocinado y traga bastante, lo insultan llamándole ¡AJAIMPI!

Más tarde el Niño Sol le pide a su padrastro que le prepare una lanza para matar a un venado que ha visto en el bosque.

Ya soy mayor -repetía. Pero Ajaimpi decía:

-Mejor voy a preparar dos lanzas para irnos juntos al bosque y matar juntos al venado que dices que has visto.

Y preparó dos lanzas de pona, madera de palmera. El Niño Sol le dice a Ajaimpi:

-Mira, Padre, vamos a hacer una prueba. El que tirando la lanza acierta a tumbar ese pijuayo tierno, que vaya a matar al venado. Pero si tú no tumbas al pijuayo, no puedes ir. Y si yo no lo tumbo, tampoco, en ese caso te puedes ir solo tú.

AJAIMPI aceptó la prueba. Primero lanzó AJAIMPI pero falló y dió en mala parte. Luego el Niño Sol arrojó su lanza y acertó en el pijuayo tierno y lo tumbó al suelo. Dice el Niño Sol:

-Mira, Padre, tú no puedes matar al venado porque tienes mala puntería y podrías dejar escapar al venado, mejor tú quédate. Yo voy a ir solo.

Ajaimpi aceptó. Al amanecer, al día siguiente, el Niño Sol dijo a Ajaimpi:

-Padre, quisiera que mi madre vaya muy temprano a la chacra, porque quizá mate al venado y puedo regresar antes de que llegue mi madre. Mejor que mi madre vaya temprano a sacar yuca y así podremos comer pronto venado con yuca.

Ajaimpi estaba de acuerdo, así que envió a su mujer muy temprano a la chacra a sacar yuca. El Niño Sol también se fue a la chacra a esperar a la mujer. En realidad no quería matar venado, sino buscaba matar a la mujer de Ajaimpi.

Llega la mujer de Ajaimpi a la chacra y comienza a sacar la yuca, por detrás se le acerca calladito el Niño Sol y le hinca la lanza en la espalda pronunciando estas palabras:

- ¡Hazte venado! ¡Hazte venado! ¡Hazte venado!

Y la mujer de Ajaimpi se transformó en venado. Pero la cabeza permanecía igual, no se hacía cabeza de venado.

El Niño Sol esperó un poco más, pero como la cabeza no se transformaba y seguía siendo cabeza de mujer, la cortó y la dejó clavada en una estaca. Y el Niño Sol conjuró a la estaca con estas palabras:

-Si en cualquier momento te llama alguien, tú vas a responder con estas palabras: Estoy andando en las chacras, todavía estoy pelando la yuca. Y si te vuelven a llamar contestas: Ahora estoy echando yuca en la canasta. Y si te llaman otra vez, respondes así: Ahora ya estoy caminando hacia la casa. Y si de nuevo te vuelven a llamar, contestas así: Ahora estoy lavando las yucas en la quebrada. Y si otra vez volviesen a llamarte contestas: Ahora estoy cortando las hojas de plátano para tapar la olla.

Así dejó conjurado. El Niño Sol regresó a la casa con la carne de la mujer de Ajaimpi, pero sin la cabeza. Le dice a Ajaimpi:

-Papá, ya maté al venado. Vamos a preparar. Ayúdame a pelar, a trozar y limpiar la carne de venado.

Y comenzaron a descuartizar la carne de venado. Y Ajaimpi sacó una olla grande de barro y ahí comenzaron a cocinar la carne.

Y Ajaimpi no se daba cuenta que estaban concinando a su propia mujer. Ya habían cocinado todo, pero no llegaba su mujer y Ajaimpi preguntaba:

-¿Por qué no llega tu madre? Llámala para que venga pronto con la yuca.

El Niño Sol comenzó a llamar:

-Mamá, ¿Qué está haciendo? ¿Por qué no vienes?

Y la estaca que sostenía la cabeza de la mujer, que había sido conjurada, respondía:

-Estoy andando en la chacra, todavía estoy pelando la yuca.

Y a cada rato llamaba el Niño Sol.

-Mamá, ven rápido. ¿Porqué no vienes todavía?

Y la estaca conjurada respondía sucesivamente, cada vez más fuerte a cada llamada:

-Ahora estoy echando las yucas en la canasta.

-Ahora estoy caminando hasta la casa.

-Ahora estoy lavando las yucas en la quebrada.

-Ahora estoy lavando las hojas de plátano para tapar la olla. Ya estoy llegando.

Pero Ajaimpi, como era tragón, estaba bien apurado para comer la carne y le pidió al Niño Sol que le sirviera. Y comienza a comer carne. Cada rato comía, sin darse cuenta que estaba comiendo la carne de su propia mujer. Cuando estaba terminando, el Niño Sol le dice:

-Padre, tú puedes irte a bañar. Estás cansado. Hace mucho calor, mejor vete a refrescarte a la quebrada. Allí he dejado sékejmu para que te enjabones y te laves bien.

Se fue AJAIMPI a bañarse a la quebrada. Se enjabonó bien su cuerpo con sékejmu. También se lavaba la cabeza. Pero se le metió espuma de sékejmu en sus ojos y le daba comezón. Se rascaba los ojos y así demoró bastante en bañarse.

Mientras tanto se fue el Niño Sol a buscar la cabeza de la mujer y la cocinó con todos sus aretes y con todo su pelo. Preparó todo antes que llegara Ajaimpi. Y cuando regresó Ajaimpi, éste preguntó:

-¿Todavía no llega tu madre? ¿Cómo demora tanto?

-Papá, no llega.

Respondió el Niño Sol. Y el tragón Ajaimpi decía:

-Como tu madre no llega, sírveme lo que queda de carne. Cuando ella llegue que se tome el caldo.

-Pero sólo queda ya la cabeza.

Decía el Niño Sol, y Ajaimpi le contestaba:

-No importa, sácame la cabeza que voy a comerla.

Entonces el Niño Sol hizo que Ajaimpi se sentase en el chimpuí, y le sacó en un plato la cabeza de su mujer.

Al ver la cabeza de su mujer, Ajaimpi exclamó:

-Has matado a tu madre ¿Por qué mataste a tu propia madre?

Ajaimpi se molestó y quería matar al Niño Sol. Quiso agarrar su lanza, pero al agarrarla se quebró por el medio. Porque el Niño Sol había conjurado a las lanzas, palos, estacas, mesas y bancas para que se pudriesen como comidas por el comején.

Todo estaba podrido. Ajaimpi agarraba palos y estacas y todos se rompían porque estaban medio huecos, comidos por el comején por dentro. Quería agarrar las bancas, pero se le deshacían en las manos. Quiso coger el pátach y también se le quebró en la mano. No podía matar al Niño Sol.

Entonces el Niño Sol agarró su lanza, que era bien dura, y comenzó a herir a AJAIMPI, diciéndole:

- ¡Hazte inválido! ¡Hazte inválido!

AJAIMPI se cayó inmóvil al suelo. Pero no moría. El Niño Sol lo sacó afuera de la casa. Y lo colocó de esta manera: desnudo, las piernas abiertas, la mano derecha debajo de su espalda, la mano izquierda la dejó libre, en su sexo puso una flor, para que los picaflores viniesen a chuparla.

Así lo dejó en el suelo. No se podía mover. Los picaflores venían a chupar la flor que tenía en su sexo y Ajaimpi intentaba agarrarlos con su mano izquierda que tenía libre. Pero difícilmente podía agarrar algún picaflores. Y el que agarraba, crudo se lo comía. Eso sólo comía, porque otra cosa para comer no tenía. Y Ajaimpi sufría de hambre.

Entonces vinieron los pájaros a salvarle. Ajaimpi estaba sujetado bien fuerte por las raíces, arbustos, bejucos, que crecían a su alrededor. Todo una maraña de plantas le tenía completamente amarrado. Primero llegó Mashu, con su lampa. Estuvo un rato intentando machetear los bejucos y raíces, pero su lampa se mellaba y se terminó rompiendo. El paujil se amargó y se fue.

Llegaban otras aves, pero ninguna podía desatar a Ajaimpi. Entonces llegó el pájaro carpintero, Tátasham, con su poder de hacer huecos. Con su

pico destrozó todo lo que sujetaba a Ajaimpi. Por fin Ajaimpi pudo levantarse. Estaba bien cansado por haber estado echado en el suelo durante varios días.

Ajaimpi, muerto de hambre, quería matar con su cerbatana pájaros, pero no sabía cazar con cerbatana y no los acertaba. Le rogó al Niño Sol:

—Por favor imátame pajaritos para que pueda comer!

El Niño Sol brujó a los pájaros para que se hiciesen los muertos, para que cuando estuviesen muchos pájaros en el suelo, agarrasen a Ajaimpi y se lo llevasen. El Niño Sol disparaba sus flechas de la cerbatana, pero no tiraba a dar. No quería acertarlos. Y los pájaros caían al suelo haciéndose los muertos. Y cuando hubo muchos pájaros de todas las clases tirados por tierra, de pronto se levantaron todos del suelo al mismo tiempo y agarrando a Ajaimpi se lo llevaron por el aire.

Y lo condujeron volando río Marañón abajo. Y los pájaros dejaron a Ajaimpi sobre el río Santiago colocando a sus pies uno a cada lado de sus orillas. Y sus manos las dejaron libres. Entonces Ajaimpi no dejaba pasar los peces, porque todos los agarraba para comérselos. Los pájaros al ver esto, brujeados por el Niño Sol, que quería que los peces pudiesen pasar río arriba, escondieron la mano derecha de Ajaimpi, dejando libre la mano izquierda. Y de esta forma, sólo agarraba muy pocos peces. Y con el tiempo el brazo de Ajaimpi se convirtió en una rama. Y todo su cuerpo poco a poco se fue transformando en un árbol frondoso.

Hasta hoy día, los habitantes del Alto Marañón pueden encontrar este árbol grande a orillas del río Santiago.

Y porque el Niño Sol convirtió a Ajaimpi en un árbol frondoso, en la actualidad los peces pueden surcar aguas arriba por el Río Santiago sin ninguna dificultad y a sus habitantes, los aguarunas y huambisas, nunca les falta pescado fresco para comer (1).

Este texto aguaruna del Alto Marañón posee una serie de funciones, de secuencia, de temas y de motivos equiparables con la mítica andina. El mito trata de un ogro que come carne cruda o mal cocida, es antropófago,

(1) Tomado de José Luis Jornada, *Mitos e historias aguarunas*, INIDE. Lima, 1974.

siempre tiene hambre, a pesar de poseer las chacras y los alimentos de caza que le proporciona su hijo adoptivo, el Niño Sol. Este futuro personaje celeste es el héroe del relato, padece hambre por culpa indirecta del ogro, su madre es devorada por el Ajaimpi; el Niño Sol mata a su vez al ogro y ordena el mundo actual.

Permítanme ahora leer dos variantes de los mitos andinos Wa-Kon y Achiké:

WA - KON Y LOS WILLKAS

El Dios del Cielo “Pacha -kamac”, esposo de la diosa de la Tierra

El Dios del Cielo “Pacha-kamac”, esposo de la diosa de la Tierra “Pacha-Mama”, engendró dos hijos gemelos, varón y mujer, llamados “Willkas”. El Dios “Pacha-Kamac” murió ahogado en el mar de Lurín y se encantó en una isla: por este hecho quedó viuda la diosa “Pacha-Mama” y sufrió con sus dos hijitos muchas penalidades. Era una noche interminable cuando la viuda salió de Kappur por las fragosidades de “Gagachin” de la quebrada de “Arma” y descansó al pie de la roca de “Pumaqhihuay”. Sobre las altas cumbres acechaban monstruos horrendos; los felinos hambrientos rugían en el fondo de la quebrada. Llenos de terror los “Willkas” lloraban inconsolablemente.

La luz coruscante de una llama muy leve sobre un lejano picacho lleno de esperanza a la atribulada madre de los mellizos y sus hijos continuaron su viaje hacia el sitio donde brillaba la luz.

Los “Willkas” no sabían que su padre “Pacha-Kamac” había muerto, y dijeron a su madre. “¡Vamos pronto al sitio donde arde la leña y allí encontraremos a nuestro padre!”

La caverna de “Wakonpahuain” del cerro “Reponge” era el sitio donde ardía una hoguera: allí vivía un hombre semidesnudo, llamado “Wakón”. Los viajeros llegaron al sitio donde ardía la leña y allí encontraron al “Wakón”

“¡Pasad!” les dijo, y sentaos sobre este “tuto” mientras yo cocino.

El “tuto” era un tejido de crin vegetal que todavía conservaba las espinitas. Los niños se hallaban incómodos sobre esta asiento.

El "Wa-kón" sancochaba patatas en una olla de piedra; y dirigiéndose a los "mellizos" les dice: "Id al puquio y traedme agua en ese cántaro". Los niños obedecieron; pero la vasija que llevaron a la fuente estaba rajada, y por esta causa los "mellizos" tardaron mucho en regresar a la caverna.

Mientras los "Willkas" se demoraban en la fuente, el antropófago Wa-kón quiso seducir a la madre de los "mellizos"; mas, no pudiendo efectuar su intento, devoró a la diosa "Pacha-Mama" quien pagó con la muerte su gran fidelidad al dios de los cielos, "Pacha-Kamac". El maligno "Wa-kón" se nutrió de la carne y de la sangre codiciada de la madre de los "mellizos" y guardó una parte de su cuerpo sacrificado en una olla muy grande.

Cuando los "mellizos" llegaron del manantial, se dirigieron a "Wa-kón" y preguntaron por su madre. Wa-kon les contestó: "Muy lejos de este sitio ha ido vuestra madre; pero, llegará muy pronto ella". Mas, los días pasaban interminables y la madre de los "Willkas" no llegaba. Los niños lloraban amargamente la ausencia de su madre.

El "Huay-chau", el ave que anuncia la salida del sol, que canta armoniosamente durante la aurora matutina, o tiene un graznido agorero como las "lechuzas" y anuncia la muerte de alguna persona, compadecida de la desgracia de los "Willkas" les comunicó detalladamente la muerte de su madre y les anunció el peligro que ellos corrían en la compañía del sanguinario "Wa-kón". Luego de referir a los niños el episodio de la muerte de la diosa "Pacha-Mama", el pajarillo "Huay-chau" les dio un consejo, "Id, les dice, fuera de la Caverna de "Yagamachay" y debajo de una "Huanca" (que era una piedra muy larga), se halla el "Wa-kón" durmiendo. Atadlo con su abundante cabellera hacia la piedra mientras está dormido, y luego huid de este sitio; porque, si el "Wa-Kón" se da cuenta de lo que vosotros le habéis hecho, os matará". Los niños obedecieron este mandato, y mientras el "Wa-Kón" dormía atado a la piedra con sus propios cabellos, echáronse a correr vertiginosamente.

En esta desesperada peregrinación encontráronse los "Willkas" con el Añas, la madre de los "zorrillos", la cual les dijo: "¿Por qué emprendéis la carrera, quién os persigue?". . . Los "Willkas" contaron a la madre de los "Zorrillos" la tragedia de la viuda.

El "Añas", al igual que su compañero de la mañana, el "Huay-chau", se compadeció de los infortunados huerfanitos y los adoptó como a nietos, escondiéndolos en su madriguera.

Por fin, se despertó el “Wa-Kón” de su profundo letargo y, después de libertarse con dificultad de su prisión, buscó a los “Willkas” por todas partes. En su viaje de investigación el genio maligno encontró a varios animales del campo y conversó con las aves del cielo: preguntó al “Puma”, al “Condor” y al “Amaru” si habían visto a los “Willkas”. Pero estos animales no le dieron respuesta satisfactoria.

Por último, encontró a la astuta madre de los “Añacos” y le preguntó si había visto a los “Willkas”. El “Añas” contestóle: Sí, los he visto que han seguido por ese camino; si tú quieres encontrarlos, con mayor rapidez, sube sobre esa cumbre y entona una canción, fingiendo la voz de la madre de los “Willkas”. Al eco de esa voz acudirán presurosos los “mellizos...” El “Wa-Kón” subió al cerro sin comprender que allí, la “Zorrilla”, había puesto una trampa: comenzó a entonar la canción convenida con débil y angustiada voz, llamando a los “Willkas” como madre cariñosa; y, al fin, puso el pie sobre la piedra fatal de la trampa y rodó al abismo. Su muerte fue seguida de un espantoso terremoto.

Libres los niños de su cruel perseguidor y asesino de su madre, vivían muy felices en compañía de su abuela adoptiva, el “Añas”, que les alimentaba con su propia sangre. Pero los “Willkas”, hastiados de la sangre que era su único alimento, suplicaron a su abuelita que les dejara ir al campo a “Shanar”, o sea, a sacar las papas que habían quedado ocultas en las tierra al hacer la cosecha. La abuelita “Añas” les concedió permiso para ello; y cuando se entretenían en su labor, encontraron una “oca” muy dulce que por su forma de muñeca les llamó la atención. Los “Willkas” se pusieron a jugar con la “oca”, la que se rompió en varios pedazos y, no teniendo un juguete semejante, prorrumpieron en llanto. Cansados de llorar se quedaron dormidos; cuando despertó la niña contó a su hermanito lo siguiente: “Estábamos jugando, dijo, y yo arrojaba un sombrero al cielo donde se quedaba; aventaba mis vestidos y allí se quedaban. “¿Qué significará todo esto?” ... Los “Willkas” estaban pensativos, cuando, de improviso, descendió del Cielo una sogá, “huascar”, y el “Añas” les aconsejó que por allí trepan...Subieron todos juntos al Empíreo, donde el gran diós “Pacha Kamac” les esperaba.

El “Willka” varón se transformó en el Sol, y el “Willka” mujer, en la Luna. Pero, la vida de peregrinación que llevaron en la Tierra nunca terminó. El Sol seguirá su viaje astral, enviando su luz en el día; y la Luna, durante la noche, caminará iluminando el sendero que les tocó seguir acompañados de su infortunada madre viuda... La diosa “Pacha-Mama” se quedó encantada en aquel cerro cubierto de nieves perpetuas, como un blanco sudario, que hasta ahora recibe el nombre de “La Viuda”.

La divinidad suprema "Pacha Kamac", queriendo premiar la fidelidad de esta diosa que con sus hijitos sufrieron tanto, comunicó a la diosa "Pacha-Mama" la facultad generadora...

Desde la cumbre del picacho de "La Viuda" la diosa "Pacha-Mama" envía sus favores a todos los habitantes de esta región; por ella, el dios del cielo envía las lluvias, fertilizando la tierra hace que broten las plantas y hayan muchas mieses; por ella, los animales nacen y crecen para servir de sustento al hombre: ella es la madre de los mellizos en las especies del hombre y de los otros animales.

La divinidad suprema "Pacha-kamac", también, premió al "Añas" haciendo que este animalito pudiera esconder a sus hijitos en su madriguera, de la misma manera como había protegido a los "Willkas" durante su estadía sobre la Tierra. Premió al "Puma", haciéndole el rey de las quebradas y de los bosques; al "Condor", como señor de las alturas; a la "Víbora", haciendo que esta serpiente pudiera defenderse de sus enemigos por medio de su ponzoña y fuera el símbolo de la fecundidad y de la riqueza.

Con el reinado de los "Willkas", transformados en los semidioses el Sol y la Luna, triunfó la Luz y fue vencido para siempre el dios de la noche, el "Wa-Kón", vengándose de esta manera la muerte de la diosa "Pacha-Mama", llamada por automomasia, "La Viuda". (1)

ACHIQUEE

En un mundo desolado por el hambre, una familia compuesta por el padre, la madre y dos hijos: niña y varoncito, encontró como único alimento un choclo. Los padres hambrientos trataron de hacer dormir a los niños para poder tostar el maíz sin que éstos se dieran cuenta. Como los hermanitos no se dormían porque el hambre lo impedía, el padre los metió en un costal que ató fuertemente. Así los abandonó en un monte tupido, lleno de sapos, alimañas y fieras. Los desdichados hermanos pidieron auxilio y lloraron hasta que el cóndor, apiadado, los liberó.

Cuando se quedaron solos, divisaron un gorrión que volaba portando una flor de papa. Con la esperanza de ir al país de las papas, caminaron en la misma dirección por donde desapareció el ave, y así se fueron alejando cada vez más, perdiéndose en las profundidades del monte.

(1) Pedro Villar Córdova, "Folklore de la provincia de Canta", *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1933, t.2, N° 2, pp. 161-179.

De esa manera encontraron la casa embrujada de la vieja Achiquee quien con falsas promesas los tomó prisioneros. Luego de un largo cautiverio, el muchacho fue escondido por la bruja con intención de devorarlo.

La niña, informada por los pájaros del monte, rescató los restos de su hermano y huyó hasta las alturas, siendo perseguida por su enemiga. Viendo que iba a ser atrapada por la bruja, pidió ayuda a un venado, quien la protegió eficazmente. Continuó su fuga y ante un nuevo peligro de captura, pidió la protección del añaz. Finalmente, fue ayudada por el cóndor. Habiendo llamado a Dios, éste le envió una escalera por la cual subió hasta las alturas, donde su hermano revivió, quedando allí los dos para siempre, en medio de la abundancia, que provenía, sobre todo, de los cultivos de papa (1).

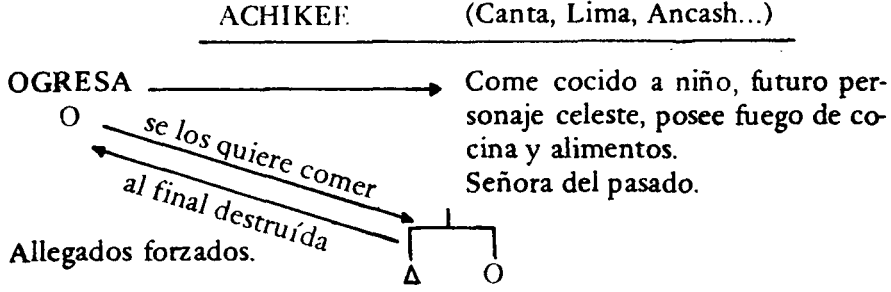
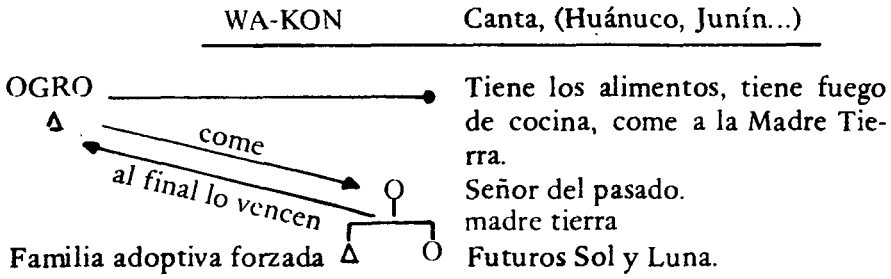
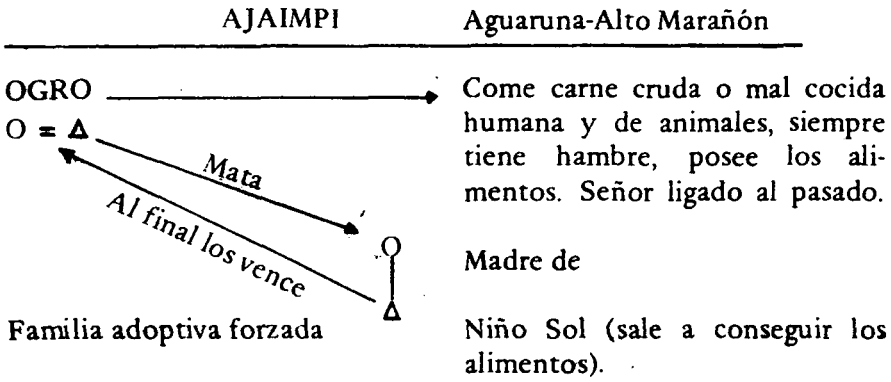
Wa-Kon es el personaje de un mito y de una representación ritual de la sierra central del Perú. Como Ajaimpi, el Wa-kon del mito es un ogro que monopoliza los alimentos; pero a diferencia e inversa de Ajaimpi, el ogro andino come los alimentos cocidos, es más posee el fuego y las artes culinarias. En ambos mitos esta posesión es la causa indirecta del hambre del mundo. Como Ajaimpi, Wa-kon mata a la madre de los héroes, futuros Sol y Luna; éstos eliminan al ogro, y al subir al cielo, se reencuentran con el Dios Padre y devuelven la vida a la Madre Tierra, ordenando así el mundo actual. Un tercer mito andino, también de la sierra central, nos cuenta las aventuras de una ogresa, el Achiké o Achikay, que posee el fuego que cocina los alimentos, que tiene un gran apetito de sexo de niño y de comida. Todo ésto ocurre en un momento de hambruna general, debido indirectamente, al monopolio alimenticio y a la voracidad de Achiké. La ogresa mata a uno de los hambrientos niños, luego, éstos, mediante el socorro y la estrategema de un animalito, el ratón, acaban con Achiké. Cuando, al fin, los niños suben al cielo, el mundo logra su equilibrio actual.

En un principio los futuros personajes celestes viven en la superficie de la tierra. Esta situación primera es un rasgo mítico difundido en la selva y andes peruanos. Esta creencia está en relación con un esquema mítico general de esas zonas: dioses que triunfan **ascienden**, los que son derrotados se **sumergen**, se refugian bajo tierra. Wa-Kón y Achiké son actualmente dioses derrotados, por eso, en los respectivos relatos, poseen una serie de características ctónicas: Wakón reina en un mundo de la oscuridad, vive en una caverna y posee patatas (fruto subterráneo, en contraste con el otro gran alimento americano, el maíz). Achiké, es la acaparadora de la papa y, en algu-

(1) Recogido en Carhuás-1965- por Alejandro Ortiz Rescaniere.

nas variantes, habita en una cueva. Ajaimpi, como sus congéneres, los carnívoros, reina en un mundo de tinieblas, donde el sol aún es pequeño. Los tres ogros pertenecen a un mundo, hoy, pasado, derrotado y subterráneo.

Las funciones de los personajes descritos pueden ser resumidos en unos esquemas equiparables entre sí:



En cuanto a la acción, también entre los mitos encontramos ciertas convergencias generales y claras: los episodios de estos mitos se suceden siguiendo un mismo orden. Cada uno de los fragmentos es, además, equiparable en los tres mitos, es decir, es posible reducirlos a temas y a un mensaje común, resumamos estas relaciones:

TEMAS:

- 1.— La muerte de la madre
- 2.— La convivencia con el ogro
- 3.— La revelación de la verdad
- 4.— El fin del ogro.

MENSAJE:

- 1.— Un mundo con relativa comida (Ajaimpi) (Achiké) (Wa-Kon): Un mundo mediatizado: el actual.
- 2.— Un mundo con relativa hambre (Achiké).
- 3.— Un mundo con día y noche (Wa-Kon).

Examinemos brevemente cada uno de estos temas y el mensaje:

1. La muerte de la madre del héroe, marca en los tres textos el comienzo de la acción. En Ajaimpi y Wa-Kon, el fin de la madre del o de los héroes es obra directa del ogro: en su hambre siempre insatisfecha, éste los devora. Ajaimpi se come la carne cruda, según su costumbre e inclinación; en cambio, Wa-kon, la cocina previamente, y esto, probablemente, pues el mito no lo explicita. En el Achiké, el fin de la madre o de los padres de los héroes es narrativa y lógica: desaparecen de la acción al desprenderse de sus hijos héroes debido al hambre que padecen. En los tres mitos, el primer tema está, pues, marcado por una relación de oposición: el ogro monopolizaría los alimentos porque tiene hambre insaciable, los héroes y su mundo sufrirían de hambre por ese mismo acaparamiento.

2. La secuencia que sigue al de la muerte de la madre puede ser reducida en los tres textos a un sólo tema, el mismo que hemos llamado la convivencia con el ogro. Como el que antecede, este tema trata también del apetito insaciable del ogro y del hambre siempre insatisfecho del héroe. Pero en este segundo tema se desarrollan en cada mito ciertos matices y peculiaridades del hambre. En el relato aguaruna, el Ajaimpi tiene los alimentos pero es el héroe el que se los facilita. En el mito de Achiké, la ogresa realiza, durante esta convivencia, su primera devoración, la misma que es efectiva, fallida o metafórica, según la versión: se come a uno de los hermanos o trata de hacerlo sin conseguirlo, o intenta violar, sexualmente, al héroe, también con éxito

distinto. En el mito de Wa-kon, el tema de la convivencia con el ogro ocupa un lugar fugaz en la historia: los mellizos héroes, que fueron enviados mañosamente por Wa-kon a buscar agua, al regresar a la cueva del ogro, esperan llorando el regreso de su madre. Es, pues, la carencia y la espera de la madre que marca este tema en Achiké. Se sugiere así una equivalencia: La carencia y la espera de la madre en Wa-kon podrían ser una transformación de la falta y de la espera de alimentos en el mito de Ajaimpi, y del hambre sexual o de la devoración del hermano en el mito de Achiké.

En este tema, los héroes y los anti-héroes sufren juntamente, los unos porque nada tienen, pudiendo poseerlo todo; los otros inversamente, por tenerlo todo, no tienen nada. Este tema pone así en juego, y en cierto sentido, a igual nivel, una misma carencia por motivos contrapuestos: por exceso de posesión y por falta de lo mismo. Por este ejemplo, y por otros que podríamos citar, la cultura andina, al menos la aguaruna, parecen no dudar: entre la gula y el hambre, ante ese hipotético dilema, recomiendan optar por lo segundo.

3. En los tres mitos, comparada la secuencia que sigue a la anterior, puede ser llamada el tema de **la revelación de la verdad**. En los tres relatos los héroes convivieron, por un tiempo variable, según cada mito, con el ogro. Esta convivencia es el fruto de una falsa expectativa y del engaño: los niños creen poder saciar su hambre en la casa del que todo lo tiene; y este monstruo los engaña, ocultándoles la suerte corrida por su madre (mitos de Ajaimpi y Wa-Kon) o de su hermano (Achiké). Este espejismo es develado como tal a los héroes por una avechilla: el huay-chau (el gorrión andino) en Wa-kon, y el yapangan (una paloma silvestre) en el mito de Ajaimpi. En la historia de Achiké, la verdad es aprendida directamente por el héroe, al comprobar el despropósito de la ogresa. En los tres mitos esta verdad sirve para revertir la dirección del engaño: en la siguiente y última secuencia el ogro, de engañador, pasará a ser engañado por el héroe y sus aliados, si es el caso. Así, el ogro y el héroe invertirán sus relaciones de engaño, debido al tema fugaz de la revelación de la verdad.

4. El fin del ogro: En los tres mitos, la secuencia que sigue puede ser resumida en un mismo tema, gracias a las estrategias del héroe, y a veces de sus aliados, el ogro es derrotado. Los modos como se concretizan las mentiras varían notablemente en cada mito. Pero en todos los textos, en este tema, se invierten los roles sobre este asunto: los agentes y los pacientes de los engaños son trocados: el ogro pasa de victimario a ser víctima de los engaños. Quien engaña, gana, pero el que lo hace al último, triunfa y se impone; es el caso del héroe, y viceversa, quien como el ogro, es finalmente paciente del engaño, es derrotado definitivamente en el desarrollo del relato.

Los roles que se revierten, el triunfo final de los dioses que en un principio parecían humildes, las aves que engañan a Dios en el momento de la creación de éste mundo son temas constantes y a veces, el cuerpo de todo un relato en, por lo menos, la mítica andina. Así, el Dios Cuniraya, en un principio, con apariencia de Picaflor, fecunda a la diosa Cavillaca, inyectando su semen en una fruta, la lúcuma (que es un poco como él, pobre por fuera, rica y dorada por dentro); luego se presenta como un miserable en medio de los antiguos dioses, para finalmente espantarlos y perseguir a Cavillaca, vestido con la verdad de su poder...que entonces la diosa deseada no quiere mirar. Las aves que engañaron a Dios, es un mito popular y difundido actualmente en los Andes: las directivas creativas de dios son trocadas por el gorrión, por eso, este mundo es imperfecto, contrariamente a la voluntad expresada por dios. Los tres mitos estudiados se sitúan en esta temática.

MENSAJE: Las adquisiciones o mensaje de los tres mitos son, asimismo, equiparables: este mundo nace bajo el signo de la falsía. Por otro lado, y tal vez consecuentemente, el presente es doble, engañoso: al día sucede la noche (Wa-kon); de los restos de Achiké se forman los aspectos áridos de la tierra (la Cordillera Negra, los desiertos, las zarzas, según la versión); por donde ascendían los hermanos al cielo, se crea un lugar privilegiado, rico (el mismo que suele ser, en algunas versiones, el pueblo del narrador del Achiké); en el mito de Wa-kon se garantiza la sucesión actual de día y noche, por la sucesión de los hermanos Sol y Luna. En el mito de Ajaimpi, desde entonces los hombres pueden cazar y pescar, sin temer al exterminio de los animales; así, éste es un mundo donde, a diferencia del dominado por el insaciable Ajaimpi, reina un equilibrio entre el hambre del cazador y la supervivencia de los animales de caza y pesca. Los pájaros de Ajaimpi garantizan también el equilibrio entre el mundo de los hombres y el mundo de los muertos.

Esta comparación entre dos mitos andinos y uno de la Amazonía, con ser somera, muestra, sin embargo, las posibilidades de una etnología, basada en el cotejo sistemático entre estas dos grandes áreas geográficas y culturales peruanas.

