ANALES
DEL
MUSEO NACIONAL DE HISTORIA NATURAL
DE MONTEVIDEO

2.a Serie, Vol. VIII 1992

LOS MITOS SUDAMERICANOS SOBRE EL ORIGEN DEL FUEGO

OLAF BLIXEN*

ABSTRACT: *The South American Myths on the Origin of Fire.* The article presents South American Indian mythical explanations about how men got use of fire for the first time. Most Indian traditional narratives state fire was originally under possession of a stingy creature, who refused lending it to human beings, and was, therefore, the victim of a theft in benefit of man. Mythical schemes, their ethnic and geographic distribution and their Hemispheric connections are also discussed.

INTRODUCCION

El examen de los mitos que, entre los pueblos primitivos o bárbaros explican cómo el hombre llegó a entrar en posesión del fuego, evidencia que ellos se encauzan según dos corrientes mayores. Unas veces describen cómo el fuego llega a poder de los humanos como resultado de un hurto a su anterior poseedor. En otros casos, el señor del fuego hace donación de su tesoro a los hombres o les enseña a producirlo y conservarlo. Es ésta una distinción muy general, cuyos contornos se vuelven un tanto borrosos cuando se observa que, casi siempre, el hurto al antiguo dueño del fuego va seguido de la entrega del bien a los humanos, puesto que quien roba la primera llama no es, sino excepcionalmente, un hombre. Y puede observarse que, en el segundo conjunto, se encierran, en verdad, dos hipótesis; pues una cosa es hacer entrega de un primitivo fuego y otra enseñar a producirlo, aunque, comúnmente, ambas actividades se integren en un mismo acto. Algunas narraciones, además, hacen excepción a estas explicaciones, y sustituyen, por ejemplo, el hurto clandestino por la desposesión violenta; pero son menos frecuentes. En la mitología sudamericana el hurto del fuego es, con mucho, el tema principal, mientras que el don de un fuego no habido por hurto, o la enseñanza de su producción, ocupan lugar secundario. El empleo de la pura fuerza para arrebatarlo a su primer dueño aparece sólo esporádicamente.[1]

Los mitos americanos que nos refieren cómo los hombres obtienen el uso del fuego suelen exhibir una estructura simple, pues comienzan con una mención o una descripción

---

* Investigador asociado. Museo Nacional de Historia Natural. Casilla de Correos 399, 11000 Montevideo, Uruguay.

(1) Un raro ejemplo en el cual el fuego es arrebatado por violencia aparece entre los tehuelches meridionales (BÓRMIDA y SIFFREDI, 1971:209 y variantes:213-14, 218). El piche tenía fuego pero no lo daba; era egoísta. Cuando los demás venían a calentarse, achicaba el fuego, y tampoco los dejaba quemar leña en su fogón. Elal -la teofanía principal de los tehuelches sureños- se enojó por esa conducta y un día le tajeó el caparazón, cruzándoselo en tiras, y, además, le quitó el fuego.

sintética del afligente estado de miseria en que los hombres estaban sumidos por la carencia del fuego, para narrarnos incontinenti cómo, por virtud de un ardid o un engaño, algún astuto benefactor logra la posesión del elemento ígneo y lo pone, generosamente, al servicio de los seres humanos. Esta carencia originaria del fuego implica, en este caso, como natural contraposición, la existencia de un acaparador, de un dueño avaro que usa el fuego en provecho propio y se niega a compartirlo con los demás. Tal situación de tensión se ubica en el tiempo primordial, y pone en juego valores que el indígena aprecia y antivalores que aborrece.

La intensidad con que es detestada la mezquindad es fácilmente comprensible en el seno de sociedades que experimentan cotidianamente tan grandes carencias materiales y que sufren, con una frecuencia también casi diaria, las alternativas de una caza, pesca, recolección o cosecha desigual, pues para unos ha sido más provechosa que para otros. Semejante estructura económica impone conductas solidarias, y quien de ellas se aparta es un enemigo público. El avaro debe recibir su justo castigo y con ello el mito, además de dar significado a una actividad relevante de la vida del grupo, cumple una función moral ejemplarizante. El principio de retribución lo alcanzará invariablemente, y el mezquino sufrirá las consecuencias de su proceder antisocial: quedará sin fuego, y a veces también perderá la vida o deberá resignarse a cambiar de naturaleza.

Frente al poseedor avaro del fuego, surge la figura de quien se lo quita y lo pone al servicio de todos, término que debe, en puridad, restringirse más bien al conjunto de los hombres de nuestro grupo humano, de *nosotros*.[2] Juzgado el episodio por el exiguo número de sus actores, que frecuentemente son sólo dos: dueño avaro y héroe hurtador, y de acuerdo con lo que vale hoy el bien hurtado -un mero tizón y a veces sólo una brasa- estaríamos tentados a ver en el protagonista del hurto, a un ratero, esto es a un "ladrón que hurta con maña y cautela cosas de poco valor" según dice la definición académica. Juzgado de conformidad con los valores nativos, estamos ante un héroe benefactor que arriesga su vida y su integridad corporal en esta operación hazañosa, como a veces lo pone de manifiesto la muerte de quienes lo han precedido en el intento, o los rastros, marcas y características que se imprimirán en su cuerpo, como consecuencia de las lesiones o quemaduras que podrá sufrir durante la empresa.

Es digno de señalarse que, en el procedimiento de obtención del fuego por hurto, los actores de esta aventura, hurtador y hurtado, sean casi siempre animales. El dueño originario del fuego es el jaguar, el urubú, la rana o la hembra del sapo, el yacaré, la iguana, el lobo grande de río, el aguará guazú y hasta el apereá; y, en algunos sitios de la Amazonia Occidental, gigantes o personajes malignos. Quien ejecuta el hurto es también normalmente un animal, pequeño e insignificante por añadidura, pero provisto de astucia, agilidad y rapidez. Tal es el caso del mismo apereá, del sapo y, sobre todo, del picaflor u otras aves pequeñas. En los mitos en que un héroe cultural o una teofanía ejecuta el hurto, ocurre que este personaje asume forma animal, como si ello fuera una condición necesaria o, al menos, natural para llevarlo a cabo. Los mellizos míticos se vuelven peces para que los pesque el lobo de río *(Pteronura* sp.) o el aguará guazú *(Chrysocyon* sp.) La teofanía tribal se transforma en tapir o en venado putrefacto para atraer a las aves carroñeras, a las que arrebatará el fuego o a las que extorsionará para que se lo entreguen. Inapiríkuli, el demiurgo

(2) *Nosotros* es el grupo tribal en la medida en que se reconoce como una unidad originaria y afectiva. Si los que están fuera de ese límite sufrieron por la falta de fuego o de otros bienes, o, si, inversamente, se beneficiaron con el fuego obtenido por *nosotros*, es asunto normalmente ajeno al interés del mito. Esa preocupación humanista no ocupa lugar importante en la conciencia etnográfica. En principio *los otros* no interesan gran cosa, salvo como amigos o como peligro real o potencial. Por sus medios habrán conseguido su fuego; de cierto no lo sabemos ni nos importa mucho. Desde luego, entre informantes más o menos aculturados se manifiesta la idea de la universalización de los beneficios del bien, así como la del sufrimiento general por su falta durante el tiempo originario.

baniwa, se vale del auxilio de las ranas para el mismo fin. El héroe cultural pemón, para cumplir su cometido, se transforma en grillo, y así en otros casos.

Claro es que esos animales, protagonistas del mito, tienen, sin embargo, rasgos tales que no es posible encasillarlos en las categorías zoológicas que usa el pensamiento occidental, sin violentar las concepciones etnográficas y sin desconocer lo que, para el primitivo, es o puede ser un animal. Porque estos entes muestran el conocido bimorfismo, tanto físico como intelectual, que los caracteriza en el ámbito de la conciencia mítica. Su forma parece cambiar de humana a animal y viceversa, sin que se detalle en qué momento eso ocurre y ni siquiera pueda decirse si la transformación va implícitamente supuesta en el relato o si el narrador, sencillamente, no se ha detenido a pensar que la acción descrita es imposible para el animal si no adopta otra morfología, o para el hombre, si no asume características físicas que no tiene. En lo intelectual, es notorio que estos personajes expresan una intencionalidad y, en general, una psicología trasuntada en actos, que es característica del pensar y el sentir humanos.

Dejemos de lado las explicaciones que buscan las causas de este fenómeno llamativo en concepciones totémicas, que sólo vienen al caso cuando se dispone de abundante material probatorio para fundar tales hipótesis, lo que es harto problemático en Sud América. Bástenos señalar que, para la lógica aplicada indígena, explicar es encontrar una causa próxima de un fenómeno o un hecho. Con su exposición se satisface la necesidad inmediata de una respuesta etiológica. Es suficiente saber que el fuego fue arrebatado por un picaflor al ogro Tacquea, por un adolescente al jaguar o por un héroe artero al urubú-rey, y que, por esta vía, pasó a los hombres, sin que interese saber cómo y por qué lo tenían el susodicho ogro, el felino o el buitre, ni menos aún cómo el fuego se había generado. La explicación no es, en modo alguno, una pesquisa que aspire a remontarse a causas primeras; ni siquiera a orígenes más o menos lejanos. Basta situar la acción en un contexto bien diferente, en un *antes* que el acto heroico hizo desaparecer para siempre. La intervención animal o la gestión de los demiurgos cumple su función de ubicar los sucesos míticos en una metahistoria, en el tiempo sin cronología de un mundo todavía lábil.

En esa escena de dos actores principales, a los que se acopla, en ocasiones, algún acompañante del avaro o algún auxiliar del héroe benefactor, ¿qué papel desempeña la humanidad, esto es, la comunidad favorecida? Muy modesto, en realidad. Apenas el de un coro casi siempre mudo, mencionado para pintar su infeliz situación originaria, y que reaparece al fin de la acción como beneficiario del don que recibe del conquistador del bien. Es raro que su actividad traspase esos pasivos límites, pues, por sí mismos, los hombres se revelan impotentes para cambiar su suerte, y otros deberán hacerlo por ellos.

Los episodios descritos, pues, encuadran del modo más cabal en la concepción de que la cultura es un don recibido y no el resultado de la experiencia humana, en contra de lo que suponemos debería concluirse de la observación cotidiana. El hombre no reivindica para su autoría o su creatividad ningún progreso trascendente. Los bienes fundamentales, las instituciones básicas, las normas que dan su sentido a la sociedad son la obra de teofanías o héroes del pasado que, con mayor prestigio, saber y potencia, han aportado beneficios a la desvalida comunidad. Conservarlos es obra no sólo de interés y utilidad, sino que configura sabia política para seguir contando con el favor de las potencias benéficas del mundo sobrenatural y justifica la ritualidad que, frecuentemente, informa el ejercicio de esas prácticas.

Como queda antes dicho y veremos en la revisión que sigue, muchas veces el logro del dominio del fuego es atribuido no a una donación de la materia ígnea, sino a la enseñanza del modo de generarlo. Esta docencia la imparte un héroe cultural, generalmente un animal; a veces una teofanía o una figura mítica de dudosa categorización. La enseñanza del uso de los palillos ignífero o del método de percusión debería hacer, en principio, ocioso el hurto del fuego, pues, una vez puesto al alcance del beneficiario el procedimiento para encender la llama, no se advierte la necesidad de arrebatarla a poseedor alguno. Sin embargo, es tan

fuerte el peso tradicional del hurto mítico, que frecuentemente vemos en América indígena cómo en un mismo relato el fuego es robado para entregarlo a los hombres y a esto sucede la enseñanza de cómo se lo puede producir, a pesar de que es claro que el adiestramiento en este mecanismo hace inútil el previo hurto de los tizones ardientes. En ello podemos ver, sea la confluencia de distintas tradiciones míticas que subsisten, sin clara conciencia de sus incongruencias, sea la adición a un demiurgo de un nuevo logro que se suma a sus donativos y enseñanzas, por virtud de un fenómeno bien conocido de concentración de rasgos y hechos análogos en una figura carismática, que los atrae a sí.

Las narraciones acerca de la obtención del fuego que hallamos en la mitología sudamericana son, indudablemente, cumplidas muestras de concepciones propias de la conciencia mítica plasmadas en lo que llamamos sus *moldes*.[3]

Pero sería ignorar las raíces de nuestra propia civilización occidental desconocer que, en su origen, los mitos helénicos de la obtención del fuego por la humanidad muestran un sustancial paralelismo con múltiples concepciones etnográficas, esparcidas a través de todo el ecumene primitivo. Una sucinta mención de las concepciones y creencias que albergó el espíritu griego, hasta el advenimiento de los tiempos clásicos permite situar, en dimensión y marco más familiar, el pensamiento de la Barbarie. Por un lado, encontramos el célebre episodio del hurto del fuego divino, que el mito atribuye mayoritariamente al titán Prometeo, el hijo de Yapeto, y, por otro, la tradición de un fuego producido por experiencia creativa de la divinidad y, aparentemente, comunicada a los hombres. Pero, para situar el don de Prometeo a los hombres en un contexto comensurable con las tradiciones etnográficas americanas, no debemos recurrir al drama esquiliano, en donde la figura del titán aparece sublimada por el genio del poeta y convertida en un prototipo trágico de héroe altruista, castigado, con implacable rigor, por una deidad celosa de su poder y de sus privilegios divinos. El Prometeo de Esquilo es un héroe filántropo que actúa movido por amor a la humanidad, a la que entrega no sólo el fuego, sino todos los bienes fundamentales para basar en ellos el desarrollo de la civilización, de conformidad esto con la concepción progresista que tenía Esquilo del devenir humano.[4] Esta concepción progresista es propia del naciente racionalismo helénico, no del pensamiento tradicional manifestado a través de los poemas épicos y didascálicos. Para encontrar una tipificación más etnográfica del actuar de Prometeo es preciso acercarse a la figura esbozada en su *Teogonía* por Hesíodo, que no buscaba crear un personaje trágico que reuniera los rasgos agónicos capaces de provocar la catarsis que el drama griego procuraba suscitar entre los espectadores. Hesíodo quería trazar un cuadro de los orígenes divinos, y en él las vicisitudes de los hombres juegan un papel secundario. El Prometeo de Hesíodo (*Teog.*, v. 535-569) es una teofanía astuta (ποικιλόβουλος de variados recursos) no carente de trazos que bien le valdrían hoy el calificativo de *trickster*, burlador. Por dos veces pretende engañar a Zeus: primero cuando, sin olvidar sus artes pérfidas (δολίης δ' οὐ λήθετο τέχνης), le ofrece en sacrificio los solos huesos de las víctimas, cubiertos de grasa reluciente, de modo de presentarlos como ofrenda atractiva. Con ello quiere reservar los trozos mejores a los hombres, trozos que también ofrece a Zeus, pero disfrazados bajo un aspecto menos seductor. Ello provoca la ira de Zeus, puesto que el acto de elección, por su ejemplaridad, fija una pauta de conducta para el devenir y él consagrará la actitud de los sacrificantes futuros. Luego, cuando el Cronida, lleno de rencor, niega a los hombres el fuego, el titán hurta un poco del elemento ardiente en una caña hueca y lo entrega a los humanos, lo que le aparejará, esta vez, el castigo del

---

(3) Nos hemos ocupado extensamente de esto en la Introducción de *'I te matamu'a*, (1987) y nos remitimos a lo expresado allí.

(4) La concepción de la historia primera como un progreso, aunque el impulso para esos adelantos provenga de dones y enseñanza de las teofanías, está clara en Esquilo. Como proceso histórico se afirma en los epicúreos, y de éstos pasa a Lucrecio.

dios supremo. En esta actitud de burlador, ciertamente encontraremos paralelos no muy distantes en la mitología indígena. A su vez, es también patente que podemos descubrir en Zeus la figura del avaro egoísta, tan común en las narraciones etnográficas, que ha sido purificada por la religiosidad helena. Ella le ha prestado motivaciones éticas, aunque no necesariamente convincentes, y la ha dotado de argumentos para justificar su negativa a conceder el fuego a los hombres.

Al lado de esta línea de tradición, que funda el don del fuego en un hurto previo realizado contra un dueño que niega su uso, también la antigüedad griega conoce la versión del fuego descubierto empíricamente por la rotación de dos palillos (πυρεία) acto que cumple Hermes, según un conocido himno homérico (Εἰς Ἑρμῆν, v. 108-113, Loeb). Aunque el himno nada diga acerca de cómo pasó este uso a los hombres, parece sobreentenderse que este fuego, que puede calificarse de terrestre frente al arrebatado por Prometeo, quedó desde entonces al alcance de la humanidad. Y quizás por enseñanza del propio Hermes, que no sólo inventa en la tierra el procedimiento, sino que alimenta la llama hasta darle una luminosidad que se percibe a lo lejos. A este sistema atribuian los griegos alta antigüedad, según surge de un pasaje de un poema de APOLONIO RODIO, quien lo supone usado durante las míticas andanzas de los argonaustas *(Argonáuticas*, I, 1184).

Las historias míticas de las dos Américas, que de inmediato pasaremos a considerar, se nos presentan vestidas con un ropaje que, a quien no está habituado al contacto directo con la literatura oral indígena, puede aparecer a veces pueril, tosco o incongruente. Pero la comprobación de la identidad básica de los temas clásicos y los etnográficos, que traducen ideas comunes bajo formas distintas, ha de facilitar, seguramente, que éstos sean apreciados en una dimensión más comprensiva, que haga justicia a su significado en el ámbito espiritual indiano.

LAS EXPLICACIONES SUDAMERICANAS

El fuego del jaguar

Textos ges. La explicación que dan los ges septentrionales acerca de cómo los hombres de su grupo tribal obtuvieron el fuego es notablemente uniforme, si se considera la amplitud de la zona que ocupan. Puede, pues, hablarse de un mito ge, porque las diferencias que se aprecian entre las versiones sólo se expresan en detalles, o se han producido por adición de nuevos incidentes, fácilmente perceptible.

Tomaremos, para el caso, como ejemplo, el esquema de las versiones timbiras, y señalaremos luego los apartamientos principales que de aquél hacen las versiones cayapoes, cherentes y chavantes. Con ello no suponemos que los relatos timbiras estén más cerca de un hipotético esquema primitivo del grupo ge, sino solamente lo hacemos por razones de sencillez expositiva.

En el esquema timbira la narración del mito sigue los siguientes pasos: 0) Primitivamente los hombres no poseían el fuego para cocinar sus alimentos. Comían, pues, los alimentos crudos, calentados al sol. Este introito a la narración puede faltar, y darse por sobreentendido. 1) Un hombre casado va con su cuñado, que parece ser apenas un adolescente, a buscar los pichones de un nido de papagayos o *araras* que ha visto, unas veces en lo alto de un árbol, otras en la grieta de una roca abrupta. 2) Con ayuda de un palo o de un tronco, hace subir al muchacho para que éste coja los pichones y se los arroje al suelo. 3) El chico se asusta ante la actitud agresiva de los papagayos que defienden el nido, y no se anima a tomarlos, a pesar de las órdenes del cuñado. 4) El cuñado, irritado, quita el palo, tronco o escala y se marcha y deja al muchacho encaramado en lo alto, imposibilitado de bajar.[5] En esta forma,

(5) Generalmente se señala o se describe la situación de extrema necesidad en que queda el muchacho, sucio, sin alimentos ni bebida.

el mito integra en su texto un motivo muy difundido en las tradiciones indígenas sudamericanas, el del *despojador de nidos abandonado en la altura*, sobre el cual volveremos más adelante. 5) Aparece un jaguar, que nota la presencia del muchacho, y le pide que le arroje los pichones. El muchacho lo hace. 6) El jaguar lo incita a saltar, y el jovencito, luego de vencer su aprensión, pues teme que el jaguar lo devore, salta sobre el lomo o las manos del felino. 7) El jaguar lo conduce a su casa, en la cual se usa fuego para asar los alimentos. En algunas versiones, antes de esto, le da de beber o lo lleva a donde puede beber y comer. 8) En la casa lo trata como hijo adoptivo, pero la "mujer" o hembra del jaguar le demuestra, desde el principio, su animosidad. 9) Cuando el jaguar sale a cazar, el chico queda solo con su madre adoptiva, renuente a desempeñar tal papel; y, cuando pide o toma un trozo de carne asada, la tigresa le enseña los dientes, amenazadoramente. 10) El muchacho huye y busca a su protector, a quien cuenta el incidente. 11) El jaguar reprende a su mujer, que da excusas: lo ha hecho por juego; no lo volverá a hacer. 12) Cuando se repite el hecho el jaguar hace para su ahijado un arco, munido de sus correspondientes flechas, y le dice que, si vuelve a ocurrir la amenaza de la hembra, la fleche, sea para herirla, sea para matarla. 13) Se repite una vez más el incidente: la hembra del jaguar amenaza al chico cuando éste pide o toma comida y el mocito, usando el arma recibida, en unos casos la hiere y en otros la mata. 14) Como el incidente ocurre durante la ausencia del jaguar, el chico, unas veces, huye a su casa en la aldea; pero, más a menudo, espera la vuelta del jaguar y le refiere lo ocurrido. Sólo después de esto, regresa a su casa, con la anuencia de su padre adoptivo; y, en algún caso, lleva el fuego que le da el jaguar. 15) En la aldea cuenta lo ocurrido y manifiesta que el jaguar tiene fuego y come alimentos cocidos. Todos aprecian esta comida, y parten a robar al jaguar su fuego. 16) En ausencia del felino los hombres se llevan los tizones o troncos encendidos, de modo de dejar al tigre desprovisto del susodicho elemento.[6] El transporte se hace, en general, mediante el acarreo del tronco, conducido por el tapir o llevado en postas por varios hombres-animales. Tal es el origen mítico de las competencias de carreras de troncos, características de timbiras y cayapoes. A este esquema se ciñen, con variantes irrelevantes, los textos krahoes (SCHULTZ, 1950: 72-75; MELATTI, en WILBERT y SIMONEAU, 1984:122-24), apinayés (DE OLIVEIRA, 1930: 75-80; NIMUENDAJÚ, en WILBERT y SIMONEAU, 1978:172 ss.), canela (NIMUENDAJÚ, 1946:243), krenyé (NIMUENDAJÚ, 1914:633-634).

Como suele suceder en otros casos, los textos apinayés son los que presentan alguna diferencia más marcada con los demás. Aquí esta diferencia consiste en la interposición de un incidente, que matiza el regreso del mocito a la aldea. El jaguar, al despedirlo, le recomienda que, si oye el llamado de la roca o de la *aroeira*,[7] puede contestarlo sin inconveniente alguno; pero que se guarde de responder al llamado del tronco podrido. En la versión de NIMUENDAJÚ el muchacho olvida esta advertencia, contesta al tronco podrido y, por eso, los hombres tienen vida corta. Este conocido motivo etiológico, que es una variante de una de las más difundidas explicaciones míticas de la atribución al hombre de una vida perecedera, está aquí, a todas luces, interpolado en un contexto alógeno. La contestación incauta al espíritu o al sobrenatural maligno hace caer al imprudente bajo su poder, lo somete a su regla, y fija, por la ejemplaridad de los actos del tiempo originario, una norma fundamentante del destino común de la especie.

Todavía la versión apinayé de NIMUENDAJÚ prosigue con un cuento de *ogro burlado*, pues el chico que regresa, después del incidente aludido, es capturado por un ogro y encerrado en una canasta; pero escapa de ella con su astucia. También este incidente es, y

---

(6) Los relatos no contienen ninguna mención a la repulsa que semejante conducta ingrata debería suscitar en el narrador, el auditorio o el grupo, según los padrones éticos de Occidente. Aparentemente esta conducta no sería percibida como moralmente reprobable.

(7) Arbol grande de la familia de las anacardiáceas, de madera muy dura (*Schinus molle* L.).

aun más claramente que en el precedente caso, una interpolación local dentro del esquema del mito.[8]

Las versiones de las diferentes parcialidades cayapoes: gorotires (BANNER, 1957:42-44); kuben kran kegn (MÉTRAUX, 1960:8-10); xicrines (VIDAL, 1977:232); *beiço de pau* (SEEGER), menkronontires (VERSWIJVER) y *pau d'arco* (NIMUENDAJÚ) los tres en WILBERT y SIMONEAU (1984; respectivamente en pp. 108-10, 125-28 y 134-35) y otra sin especificación de grupo (LUKESCH, en WILBERT y SIMONEAU, 1978:184) se atienen a este esquema, con variantes de meros detalles. En estos textos ya no es el temor a los psitácidos agresivos lo que impide al chico capturar los pichones, sino que, cuando sube al nido, arroja a su cuñado, que lo espera debajo, en vez de huevos, piedras. Así lo hace unas veces, según parece, por accidente (textos de LUKESCH, MÉTRAUX, VERSWIJVER y VIDAL); otras por malicia (versión *pau d'arco* de NIMUENDAJÚ). Esto irrita al cuñado, que quita la escala y lo deja aislado en la altura. En otro detalle, también estas versiones difieren del esquema antes expuesto: el jaguar repone la escala o tronco en su sitio para que baje el muchacho, en lugar de hacerlo saltar.

En la versión de SEEGER, recogida de un *beiço de pau* pero en el seno de una comunidad de suyaes -indígenas que, a pesar de su filiación ge, no parecen tener esta tradición sobre el origen del fuego- existen otros apartamientos del esquema, pero también se trata de minucias. Aquí el chico irrita al cuñado diciéndole que los pichones tienen las plumas como los vellos pubianos de su hermana (la mujer del cuñado). Este se enoja y le exige más formalidad en sus expresiones. Pero como el chico continúa haciéndose el gracioso, el hombre le saca el tronco y lo deja arriba. En este texto faltan los incidentes con la tigresa, que no muestra animosidad por la presencia del chico. El fuego es hurtado a los jaguares por la gente de la aldea, después del regreso del mocito. Para ello taponean previamente con cera los oídos de la pareja de jaguares(!).[9]

Chavantes (GIACCARIA y HEIDE, en WILBERT y SIMONEAU, 1984; 111 ss.) y cherentes (NIMUENDAJÚ, en WILBERT y SIMONEAU, 1984:129-131) tienen relatos que también siguen estrechamente el esquema antes establecido. En una y otra versión el mocito encaramado arroja piedras en vez de huevos, con lo cual provoca la ira del cuñado. En el texto chavante la mujer-tigresa, cuando es herida por el muchacho, huye a la selva y se transforma en oso hormiguero (¡cabe suponer que sin cambio de sexo!). Cuando el chico cuenta que en la casa del jaguar hay fuego, y que el jaguar come los alimentos cocidos, la comitiva de los hombres-animales de la aldea se dirige a la morada del tigre, le hurta el fuego mientras duerme y lo transporta en relevos o postas, como en otras versiones. La versión cherente es, todavía, más apegada al esquema. Pero en una y otra hallamos un detalle extravagante:

---

(8) El motivo en cuestión consiste en que el protagonista, un personaje astuto, con rasgos de burlador, frecuentemente provisto de potencia, aunque a veces es un niño, es capturado por un ogro, y metido en una canasta para ser transportado y devorado. El burlador escapa de la canasta, y sustituye su peso en la cesta por una piedra. En ciertos casos, se escabulle colgándose de un árbol, durante la marcha a través del bosque. Para salir de la cesta suele usar la misma fórmula verbal que emplea el ogro para abrir el recipiente. El ogro sólo comprueba el engaño cuando llega a su guarida y anuncia a sus hijas que les trae comida. El incidente aparece entre los taulipang (KOCH GRÜNBERG, 1981: (2): 49-50), pemones (ARMELLADA, 1964:266-68), vapidianas (WIRTH, 1950:174-75), witotos (CALELLA, 1944:40), mbiaes (CADOGAN, 1959:80-81) y tehuelches meridionales (BÓRMIDA y SIFFREDI, 1971:232, 233-34).

(9) Una versión cayapó, que LUKESCH, en WILBERT y SIMONEAU (1978:190) da como alternativa a la historia común que comentamos, atribuye a Bebgororoti, el señor de la tormenta, conocida teofanía cayapó, el acto de haber llevado a su familia los palillos para hacer fuego, y haberles enseñado su uso. Es verdad que esta teofanía excluye de su rencor contra la sociedad de los humanos, que motivaron su exilio al cielo, a los miembros de su familia; pero su ira contra los hombres sigue siendo intensa. La conducta que le atribuye la susodicha versión de LUKESCH choca contra otros rasgos probados de su personalidad, y pienso que el texto comentado sea una variante reciente y local.

cuando el muchacho baja del árbol o de la peña, muerto de sed, y es conducido por el jaguar hasta un caño cercano, agota dicha reserva de agua a fuerza de ingerir líquido.

Los suyaes, por su parte, dan una explicación acerca de la conquista del fuego que, como quedó anticipado, se aparta completamente de la que estamos analizando, con lo cual hacen excepción al conjunto de los ges septentrionales. La versión tiene las más estrechas similitudes con el texto bacairí recogido por VON DEN STEINEN (1894:377). En este texto suyá (FRIKEL, 1990:19-20) los hermanos Sol (Mbüt) y Luna (Mbüdroá) tratan de hurtar el fuego a su dueño, el lobo grande de río. Para ello, se transforma el primero en pez y el segundo en tatú. Mbüt se mete intencionalmente en la trampa de pesca que ha puesto el lobo de río, mientras el tatú cava un túnel que termina bajo el fogón del dueño del fuego. Cuando el hijo del lobo saca al sol de la trampa donde simula haber caído, trata de matarlo, pero el sol esquiva los golpes. Aburrido o fastidiado, el lobo lo echa sin más demora en la olla, que pone sobre el fuego. Llega en ese momento el tatú al fin del túnel; emerge y vuelca la olla con el pez y se desmorona el fogón con sus brasas en el hueco. Los dos hermanos reasumen su forma habitual y escapan con el fuego. Es, desde luego, desconcertante, para la lógica occidental, que quienes poseen tales poderes de metamorfosis deban adoptar, para conseguir su fin, un procedimiento tan laborioso, incómodo y peligroso; pero esta observación sería, a su vez, desconcertante para el pensamiento indígena. Los suyaes tienen, sin embargo, otro relato diferente y más escueto para explicar la obtención del fuego, que está más cerca de la narración común ge. A ella parece hacer referencia SEEGER *(loco cit. nota)* cuando dice que los suyaes del Xingú cuentan que una vieja manda a un jovencito a buscar fuego, y después los adultos van a procurarlo del jaguar, es decir, a hurtárselo; para lo cual le ponen cera caliente de abeja, en ojos y pies. En la otra versión que ha registrado FRIKEL (1990: (2): 38) se dice que el jaguar, dueño del fuego, lo guardaba en un gran *jatobá* [10] que le servía de casa. Para quitárselo, los hombres preparan cera blanda, que se le pega al tigre en manos y pies, de modo que no se puede librar mientras lo roban. Por eso tiene las manos y los pies ennegrecidos, así como el hocico. Es claro que ese texto es nada más que una variante del desenlace de la historia común de los grupos ges norteños, que parecería ser lo único que los suyaes han conservado del mito.

Textos matacos.- Entre los matacos, tal como ocurre entre los ges septentrionales, el dueño del fuego es el jaguar. Pero entre los ges el jaguar aparece como un dueño generoso, que protege a su ahijado, y no muestra rasgo alguno de tacañería o egoísmo, aunque, como consorte, se revele bastante desamorado. La nota moralmente reprobable la dan los hombres, que hurtan el fuego al jaguar y no le dejan siquiera un tizón para que pueda seguir usando del bien. El jaguar dueño del fuego es, en cambio, entre los matacos, un ser mezquino, que niega a los demás la utilización del elemento ígneo, y apenas, en alguna versión, cede temporariamente su uso a quien le traiga regalos (MÉTRAUX, 1939:52). Quien logra hurtarle un tizón o una brasita encendida es el apereá (cuis, conejillo de Indias, *Cavia* sp.), valiéndose, como es habitual en estos casos, de un engaño. En algunos textos, no se especifica el modo como el apereá consigue burlar la fiscalización que el dueño del fuego ejerce sobre su bien; pero, en otros, el animalito recurre al mismo ardid que utiliza el picaflor en textos de la Amazonia Occidental: se finge aterido de frío para que se le permita acercarse al fogón (MÉTRAUX, 1939:53-54). La mayoría de las veces, no obstante, pide permiso al jaguar para asar en su fuego algún pescadito que ha traído y, obtenida la autorización, no sin vencer una previa negativa o reticencia, aprovecha un descuido del tigre para sacar del fuego alguna brasita ardiente, que oculta enseguida en los pliegues de su cuello. Por eso tiene aún, en la garganta, una zona desprovista de pelo donde la brasa lo quemó, o bien presenta allí una mancha (DEL CAMPANA, 1913:314-315, DE LOS RÍOS, 1974:16, nota; HEREDIA

(10) Nombre aplicado a un árbol de la familia de las leguminosas, gén. *Hymenaea*.

y MAGNANI, 1980:19-20, y FOCK, en WILBERT y SIMONEAU, 1982:101). El apereá, en ciertos casos, entrega directamente el fuego a los *wichí*, esto es, los seres humanos, como ocurre en algunas de estas versiones y en la de MASHNSHNEK (1973: 122-23). En otra ocasión provoca un incendio que difunde el fuego por el mundo (MÉTRAUX, 1939:53-54).

Textos ofaié-chavante y kayuá. Entre la región donde se han registrado los relatos míticos de los ges norteños y el país mataco la distancia es grande. También son diferentes los temas míticos de ambas áreas. Pero es interesante que coincidan en identificar al dueño del fuego con el jaguar; más aun cuando consideramos que, en dos etnías intermedias, aparece también el jaguar como antiguo propietario del fuego o como estrechamente vinculado a quien se enseñorea de tal elemento. Entre los ofaié-chavantes (RIBEIRO, 1951:123) una vieja, madre del jaguar, es la dueña del fuego. Los animales se juntan para debatir cómo se lo pueden quitar, porque el mundo está frío. Varios de ellos fracasan sucesivamente en sus intentos, en los que emplean siempre el mismo procedimiento: alegar que sienten frío, pedir que se les permita calentarse junto al fuego, y hacer dormir a la anciana haciéndole cosquillas, técnica que parece un tanto desusada para provocar somnolencia. Cada vez que la vieja se duerme, el animal que ensaya el hurto se apodera de un tizón y huye con él; mas siempre la anciana se despierta pronto y envía a su hijo, el jaguar, a recuperar el fuego, lo que la fiera invariablemente consigue. Pero cuando, por fin, toca el turno al apereá, éste toma un sendero distinto para regresar a su destino. El jaguar pierde tiempo esperando el paso del ladrón y se ve obligado a seguirle el rastro. Cuando lo alcanza, todavía el apereá lo convence de que la carne cruda es más sabrosa y consigue marcharse con el fuego y, por añadidura, enriquecido con el conocimiento de la técnica para producirlo mediante palillos, que le enseña el tigre. En una narración recogida por SCHADEN (1947:110) entre los kayuá (cainguá, etnía de lengua guaraní) también el jaguar es el propietario originario del fuego. Sale una vez a cazar, y la cigarra le grita, desde el árbol, que vuelva, porque su fuego ha desaparecido. El tigre vuelve, enojado, y quiere matar a la cigarra por haber dejado que el fuego se apagara; pero no lo logra. El fuego, en verdad, es hurtado por la liebre y el sapo, que chasquean al tigre llevándose el producto del hurto al otro lado del río. Cabe llamar la atención, para poner de relieve las similitudes de estas versiones con la narración mataca, que, además de la identidad del protagonista que sufre el robo, también ella se da en quien comete el hurto: el apereá o un leporídeo.

Textos cunas y guajiros. Otros ejemplos sudamericanos nos permiten inferir que la caracterización del jaguar como dueño del fuego debe tener en nuestro subcontinente una llamativa antigüedad, porque también este mismo felino es el poseedor originario del fuego entre los cunas y los guajiros, en el noroeste de Sud América. Entre los cunas recogió WASSÉN (1934:8-9, reproducido en 1937: 27-29) un relato en el cual se dice que el jaguar, único poseedor del fuego, lo negaba a los demás, que le pedían un poco para cocer o asar su comida. Los quejosos pidieron a la lagartija[11] que robara fuego al avaro. Por la noche llegó la lagartija a la choza del jaguar y se ofreció a cuidarle el fuego, que el jaguar mantenía encendido debajo de su hamaca. Cuando el jaguar se durmió, la lagartija orinó sobre el fuego, para apagarlo parcialmente. El tigre se despertó y preguntó por qué estaba el fogón tan reducido. El reptil alegó que se había estado apagando por el frío, pero aseguró que lo seguiría vigilando. Volvió el dueño a dormirse, y la lagartija terminó de apagar la candela, dejando sólo un tizón, que transportó al otro lado del río. El jaguar no la pudo perseguir allí. Quedó, desde entonces, sin fuego y debió comer su comida cruda. La lagartija entregó el fuego a su tío, y así lo recibió la comunidad de hombres-animales.

---

(11) WASSÉN no da determinación científica del reptil. El nombre cuna es *isgargolo*. En el texto de 1934 se le llama constantemente "lagartija". En el de 1937, en traducción inglesa, se le dice "small iguana", "little iguana" e "iguana lizard".

También entre los guajiros (PERRIN, 1979:202-204) el jaguar aparece como dueño del fuego, aunque esta creencia estaría hoy ya poco difundida, a juzgar por la acotación que hace PERRIN: "este mito nos lo contaron una sola vez en la Guajira". Según dicho relato el jaguar, único poseedor del fuego, no quería dar fuego a persona alguna y vigilaba celosamente que nadie se lo arrebatara. Los hombres, cansados de comer alimentos crudos, espiaban al jaguar durante la noche, pero el jaguar no dormía. A pesar de todo, una vez se descuidó lo bastante para que alguno pudiera quitarle un tizón y huir. El tigre se despertó y lo persiguió. El fugitivo se detuvo un momento junto a un pino brasil, pero prefirió seguir su huida y depositar el fuego en un caujaro y continuó su carrera. El tigre, cuando vio que el fugitivo no llevaba ya fuego, cesó la persecución y trató de encontrar el bien robado, siguiendo el rastro. Al llegar al pino brasil se puso a arañar el tronco, y por eso este árbol lo tiene estropeado. En cambio, no se fijó en el caujaro, y por ello ahora puede obtenerse fuego de él sin dificultad. Otro texto de PERRIN (1979:206 ss.) que da una explicación completamente distinta, parece ser un cuento folklórico o una narración etnográfica fuertemente folklorizada.

El fuego de la rana

En el norte de Sud América encontramos una explicación acerca de la primera posesión del fuego entre los hombres que presenta rasgos peculiares y distintivos. Tal explicación aparece en varios grupos de lengua caribe, así como entre los guaraos, y tal vez su difusión originaria esté ligada a los caribes, aunque esta suposición requiere más informaciones concordantes.

La idea básica del mito, manifestada en los diferentes relatos, es que el fuego sea guardado dentro de su cuerpo por una rana (o sapa)[12] o una mujer rana, y que la misma haga uso de él para los menesteres habituales, que en los ejemplos del mito son siempre las actividades culinarias, extrayéndolo de su cuerpo por la boca o por el ano. La dueña del fuego tiene las mismas características egoístas que sindican a otros poseedores exclusivos del fuego en la mitología sudamericana; pero, como en este caso el elemento ígneo está dentro del cuerpo de su dueña, quedan, hasta cierto punto, descartados los métodos descuidistas usados en otras narraciones para apoderarse del bien codiciado.[13]

Textos caribes. Veamos, en primer lugar, algunos ejemplos que hallamos en grupos caribes. Cuentan los yabaranas que la madre de Mayowoca[14] se transformó en una rana voluminosa -la llamada rana-buey- y actuó como heroína cultural, puesto que escupió fuego por la boca y lo mostró y entregó a los hombres para que se calentaran (WILBERT, 1958:65). Un texto, recogido a principios de siglo por KOCH GRÜNBERG entre los taulipang, refiere que, cuando los hombres aun no tenían fuego, lo poseía cierta mujer llamada Pelenosamo. Esta mujer juntaba leña, la amontonaba, se agachaba con el trasero hacia el combustible y expelía fuego por el ano hasta que se producía la combustión. Una moza, sin embargo, sorprendió la operación de este original lanzallamas, cuyo funcionamiento la dueña del fuego mantenía en secreto, pues sólo ella comía tortas cocidas de casabe, mientras los demás tostaban o calentaban la yuca al sol. Los hombres pidieron fuego a Pelenosamo, pero ella se negó a darlo. Entonces juntaron un montón de leña, amarraron a la mujer, le apretaron el vientre

(12) Sobre la base de los textos míticos es normalmente imposible decidir, con fundamento, si el texto se refiere a ranas o sapos, pues, la mayoría de las veces, tampoco lo sabe a ciencia cierta el autor. Uso el término sapa, no admitido en el español académico, para referirme a la hembra del sapo, para evitar la enfadosa repetición de esta perífrasis.

(13) El hurto del fuego entre los sanemaes y yanomamos es un caso especial, pues, aunque el elemento ígneo es guardado dentro del cuerpo, está localizado en la boca o aflora por ella, y, por tal motivo, es posible extraerlo de este singular depósito mediante una acción rápida y sorpresiva.

(14) Mayowoca es, en la mitología yabarana, el mayor de los dos hermanos, por lo común gemelos, cuyos actos producen la transformación del Universo. De los dos hermanos, Mayowoca es el que realiza las acciones positivas, el que entrega bienes y enseña artes y técnicas a los hombres.

para hacerla evacuar y la obligaron a defecar fuego, que se convirtió en las piedras llamadas *wato*, que producen fuego por percusión. El verdadero alcance de esta versión del mito se completa sabiendo que el nombre Pelenosamo equivale a "vieja sapa" (KOCH GRÜNBERG, 1981: (2):72; 198:(3):134).

Los mismos elementos míticos se mantienen en la versión maquiritare que ha publicado DE CIVRIEUX (1970:141 ss.). Aquí el suceso aparece como un episodio incidental inserto en una versión caríbica del mito de los gemelos, circunstancia que también se da, como veremos pronto, entre los guaraos. En dicha versión, que, como otras recogidas por el autor citado, aparece emperifollada con detalles que no figuran en otros relatos y vertida en forma ajena a la expresión de informantes etnográficos, la dueña del fuego es la mujer del jaguar, mujer que tiene la capacidad de convertirse en rana. Esta mujer-rana esconde el fuego en su vientre de modo tal que ni siquiera el marido jaguar conoce el hecho. Cuando el jaguar sale de caza, la mujer saca el fuego por su boca y cocina con él; y, no bien la comida está pronta, vuelve a tragarse el fuego sobrante. En esta versión, cuando los gemelos adoptados por la pareja descubren que la madre adoptiva extrae el fuego de su interior, vomitándolo, le dan una fuerte golpiza para hacerle vomitar el elemento ígneo, que se le atraganta en el garguero. Le rajan entonces la boca para extraerlo, por lo cual las ranas tienen la boca larga y la garganta abultada. No satisfechos con esto, los mellizos matan a su madre postiza y dan a comer sus restos a su marido, el jaguar, padre adoptivo de los vástagos putativos. Después ocultan el fuego que han obtenido en los árboles, y por ello ahora la gente come "sabroso". Este episodio truculento, tiene su sentido en el contexto del mito de los gemelos, porque éstos se enteran de que la pareja adoptante ha matado a su verdadera madre y aplican, por consiguiente, las pautas sociales de venganza.

Entre los pemones, término con el cual el P. ARMELLADA engloba a los arecunas, taulipanes, arinagotos y otros, el dueño del fuego era el *mutuk*, quien lo guardaba dentro de su cuerpo. Dicho autor no se detiene a esclarecer qué animal sea el *mutuk*, omisión injustificada, pues no es de esperarse que este nombre, que no pertenece ni al español común ni al regional, sea conocido de los lectores. Este críptico zoon también tiene la particularidad de poseer el fuego en exclusividad, y de usarlo para encender su hogar, carraspeando encima de un montón de leña. El héroe cultural, transformado en grillo, logra hurtar una brasita, que le cae sobre el lomo, huye con ella y la entrega a los hombres. Por eso le han quedado al grillo unas manchitas blancas en la espalda (ARMELLADA, 1964:49-50).

Textos varios.- Los yaruros, cuya filiación lingüística no es, por ahora, clara, atribuyen la primitiva posesión del fuego a la mujer rana Kiberoh. En una versión (LEEDS, 1960:4) Kiberoh saca fuego de su vientre por orden de la divinidad primordial, Kumã, para dárselo a los hombres. En otra, lo entrega, también por orden o pedido de Kumã, al héroe Hachawa, que quería a su vez dar el fuego a los humanos. Como en esta variante Kumã se niega a permitir esto, Hachawa echa al fuego peces vivos que, con sus contorsiones, desparraman los tizones encendidos, que son recogidos por la gente que rodea el fogón (PETRULLO, 1939:238).

Entre los guaraos se han obtenido varias versiones de este tema mítico, sea como textos independientes, sea como episodios de un relato más extenso. En 1915 publicó ROTH (p. 130-33) un extenso texto que conjuga el tema del suegro exigente y maligno, que impone a su yerno pruebas o prestaciones imposibles, con el relato de los héroes mellizos. En este caso, una vez que el yerno ha cumplido todas las prestaciones y trabajos que le ha reclamado su suegro, decide marcharse solo, porque su mujer está embarazada y no lo podría acompañar con la rapidez requerida. La mujer sigue más tarde sus rastros, pero equivoca el camino cuando su hijo, que aún está en el vientre materno, deja de darle instrucciones para orientarla, enojado por creer que la palmada que la mujer se ha asestado en el vientre estaba dirigida a él, y no a matar una avispa que la había picado. De este modo llega la desgraciada moza a la casa de Nanyobo, la rana grande, madre de los jaguares. La mujer rana se hace

despiojar por la muchacha, a quien advierte que se abstenga de ponerse los insectos en la boca, porque se envenenaría. La mujer, cansada, olvida esa precaución, y cae muerta envenenada. La mujer-rana abre el vientre de la finada y extrae dos criaturas gemelas, Makunaima y Pia. Cuando los chicos criados por la mujer-rana crecen, ella acostumbra enviarlos a que traigan leña para encender fuego, pero cuando vuelven, siempre encuentran la comida ya cocida. La rana en realidad vomitaba el fuego de su estómago, cocía el alimento elegido y volvía a ingerir el fuego para no dejar rastros. Intrigado por esto que no comprende, uno de ellos espía lo que hace la vieja y se lo comunica al otro gemelo. Los mellizos deciden matarla y la queman viva. A medida que la mujer-rana se consume, el fuego que está en su interior pasa a los árboles de su alrededor, de los cuales se forman los palillos cuya frotación produce fuego.

También Osborn (en Wilbert y Simoneau, 1970:440-42) ha recogido un texto que liga la obtención del fuego con la historia de los mellizos, aunque, en sus detalles, difiere bastante del texto de Roth. En este texto de Osborn, el fuego es extraído por los gemelos del cuerpo de la mujer rana mediante el procedimiento común de las versiones caribeñas de este mito, según el cual el batracio es aplastado por un peso o por golpes que lo despanzurran y, de ese modo, el fuego se esparce por los alrededores y los mellizos lo toman o lo difunden.

En los textos guaraos recogidos por Wilbert (1964:50-52) y Barral (en Wilbert y Simoneau, 1970:485) desaparece toda conexión con la narración de los gemelos, y el episodio se reduce a la búsqueda de un medio para arrebatar el fuego que la sapa o rana encierra en su cuerpo, para lo cual los hombres arrojan sobre dicha alimaña un racimo muy pesado de frutos, que destroza el cuerpo del batracio y descubre su fuego interior.

Entre los tarumaes se conoce una historia en que figura el motivo examinado, aunque bajo una forma muy diferente (Farabee, 1918:145). Dos hermanos, Ajijeko y Duid, viven separados desde que este último ha tomado mujer. Comen su comida cruda, porque no poseen fuego. Pero observan que la mujer de Duid, en cambio, come alimentos cocidos, y suponen que tiene un secreto, pues come sola. Esa situación dura años. Un día el hermano soltero los visita, aparenta olvidar algo en la casa y pide desde lejos a la cuñada que se lo alcance. Cuando ésta lo lleva al camino, Ajijeko la sujeta y amenaza forzarla si no le dice de dónde obtiene el fuego. La cuñada se sienta en el suelo, se aprieta el abdomen y brota una bola ígnea de sus órganos genitales. Era un fuego distinto, porque no quemaba ni producía hervor, pero Ajijeko lo transformó en el fuego tal como hoy lo conocemos. Aunque los detalles de la historia son bien diferentes de los desarrollos de los relatos precedentes, es idéntica la ubicación del fuego en el interior del cuerpo femenino y es muy probable la vinculación histórica de unos y otros mitos.

Según un relato recogido por Preuss entre los witotos (1921:(1):188-97) la dueña originaria del fuego era una mujer anciana -que luego se transforma en el ave nocturna conocida como dormilón- que guardaba el fuego dentro de su cuerpo y lo expelía por la boca. La mujer llega a una choza donde sólo se encuentran niños, pues los adultos han marchado a sus labores diarias. Los chicos comen su comida cruda, pues ni conocen el fuego ni saben qué es comida cocida o asada. La vieja hace traer un manojo de ramas, y las enciende, extrayendo fuego por la boca. Da carne asada a los niños, pero les advierte que no deben decir nada acerca de su visita. Deben decir que el casabe que ella ha preparado sobre el fuego se ha cocido al sol. Naturalmente, cuando los padres vuelven, y prueban el nuevo casabe, se asombran, y preguntan cómo lo han preparado; pero los chicos se atienen, en sus respuestas, a las instrucciones de la vieja. Como la escena se repite otros días, los padres terminan por hacer confesar a los niños la verdad, y les exigen que traten de hurtar fuego a la vieja, la próxima vez que los visite. Cuando la señora del fuego está preparando la comida, los niños avisan el regreso súbito de los padres. La anciana guarda de prisa su fuego, pero no advierte que los niños han escondido un poco en un cazo. Con ese fuego los padres

encienden una hoguera y, desde entonces, el fuego no ha faltado a los hombres. La vieja dueña del fuego, que ha dejado de ser tal, se transforma en dormilón. En otra narración witota, muy folklorizada, que ha publicado NUNES PEREIRA (1951;20-21) también el fuego es propiedad de la vieja Bacurau, y un niño pequeño se lo arrebata de la boca, acercándole un manojo de algodón en el momento en que lo vomita.

En el borde occidental de la Amazonia, los campa (WEISS, 1975:356) cuentan que el fuego era poseído primitivamente por el sapo *masero,*[15] que entonces tenía forma humana. El sapo devoraba el fuego y no dejaba nada para los demás. Pero, en este caso, el tema se desarrolla de modo muy diferente. Una ardilla hace fuego frotando dos palillos y este fuego resulta ser más fuerte que el del sapo. El sapo, un día, traga este fuego nuevo -supone, según parece, que es semejante al suyo- y se quema la garganta; y desde entonces asume su actual apariencia zoológica.

HISSINK y HAHN (1961:(1):42-45) han publicado buen número de versiones y variantes sobre el hurto del fuego según las tradiciones tacanas. Las ideas básicas de este mito se conservan, a pesar de tratarse de una región bien alejada del área guayánica. La dueña del fuego es la vieja hembra del sapo Bururu (que, según los autores, parecería ser el *Leptodactylus pentadactylus labyrinthicus* Spix). Esta sapa queda como poseedora de la pequeñísima tierra que permanece emergida después de la gran inundación que anega el universo, y es el único ser que tiene fuego, que guarda en su garganta. Dos sobrenaturales, o la pareja humana supérstite del gran cataclismo, con ánimo doloso, le piden que les ase unas mazorcas de maíz. Bururu accede, con mucha desconfianza, y revisa bien al devolver las mazorcas asadas, para que no conserven chispas ardientes. Si esto ocurre, las apaga a salivazos. Pero, una vez, se le escapa una ínfima brasa en el troncho de la mazorca, y de ella logran los hombres hacer fuego. Otras variantes tacanas tienen soluciones distintas. En un caso, la sapa accede a entregar un poco de fuego en canje de unos bocados de un alimento apetitoso (HISSINK y HAHN, 1961: (1): 49). En otro, la lagartija, mediante artimañas, hace morir al batracio, extrae fuego de la boca del cadáver, y lo da a los hombres (pp.49-50). Todavía, entre los paeces de Colombia, ya muy aculturados y cristianizados, encontramos la tradición de que, cuando recién entraba la religión cristiana en la región, había una vieja que sacaba fuego del sobaco y lo daba a quien le pedía. Los misioneros dijeron que ese fuego era de brujería y la anciana tuvo que huir y arrojarse a las aguas del río (BERNAL VILLA, 1953:303). En otra narración es la misma María Santísima quien extrae fuego de su axila para encender las leñas, y de ahí proviene el fuego que todos usan. Parece, pues, que el tema ha pasado, por un peculiar sincretismo, de la rana a la Virgen; lo que no es poco salto, incluso para un batracio especializado en brincos.

En otros pueblos, ubicados generalmente en latitud más meridional, es frecuente que el sapo aparezca tragando brasas o tizones, sea para entregarlos al hombre o a un héroe benefactor, sea para guardarlos para sí.[16] La idea parece obviamente inspirada en la tendencia de estos batracios a engullir, mediante sorpresivos acometimientos, insectos voladores u otras sabandijas. Pero el motivo no puede, en modo alguno, ser asimilado al que venimos de exponer, pues el relato caríbico-guaraúno se centra específicamente en la tarea de arrebatar, mediante un procedimiento cruento, como lo es el aplastamiento, el fuego oculto en el interior del cuerpo de un poseedor mezquino, que es, precisamente, la mujer-batracio. En textos guaraníes y similares,en cambio, el sapo es un auxiliar del héroe cultural en la tarea de despojar al dueño tacaño.

---

(15) WEISS no identifica científicamente esta especie de sapo.

(16) Por último vemos que entre los chamacocos, ya más al sur, aparece la hija del sapo *(Bufo* sp.) como dueña del fuego, a quien pretende robárselo el caracará *(Polyborus* sp.). Lo consigue, después de varios fracasos y de recibir heridas (BALDUS, 1931:545-46) y da el fuego a otro pájaro, que lo entrega a los hombres, y les muestra, además, cómo pueden producirlo. El texto no aclara de qué modo la sapa poseía el fuego, pero no parece que lo guardara dentro de su cuerpo.

El caimán circunspecto

Textos yanomamos.- El hábitat de los yanomamos, en sentido lato, se extiende, por el lado venezolano, a través de la región selvática que bordea las cabeceras del Orinoco y sus afluentes superiores; por el lado brasileño, ocupa la zona bañada por los cursos superiores de los afluentes de la margen derecha del Río Branco e izquierda del bajo Río Negro. Este grupo de parcialidades (yanomamo s.s., sanemá, shirianá...) tiene una explicacion homogénea y peculiar de la obtención del fuego. El mito, en sus variedades locales, es un nuevo ejemplo del tema básico del hurto del fuego a un poseedor mezquino, que niega su uso a los demás. Como en otros casos, el hurto se lleva a cabo mediante engañifa, que ejecuta un astuto benefactor de los hombres, solo o con auxilio de un ayudante. En la nación yanomama el antiguo dueño del fuego era el caimán (¿o yacaré?)[17] del cual se dice, en algunos textos, que por entonces era persona; y gozaba, pues, de esa condición ambigua que exhiben los personajes del mito, cuyos actos los muestran ora como humanos, ora como los animales en que plasmarán, en definitiva, su futura naturaleza. En la versión sanemá de BARANDIARÁN (1968:4-7) el caimán se nos aparece algo menos egoísta que en otras; pues, si no participa a nadie del fuego, acepta que otros le traigan alimentos para que él los ase, aunque ejecuta esto de noche, para que las gentes no puedan conocer el uso del fuego (!). El caimán guarda el fuego debajo de la lengua, y el problema de los hombres consiste en que el reptil no abre las fauces, que resultan ser una especie de coffre-fort del fuego. Por lo tanto los hombres, hartos de comer alimentos crudos, procuran que alguien lo haga reír, para tener acceso al interior de la boca. Pero el hombre-caimán no es personaje de risa fácil, y los improvisados payasos, para lograr su objeto, deben extremar sus gracias, en una demostración cabal del *esprit* yanomano. La escena cómica consiste en defecar aparatosamente ante el reptil para arrancarle alguna carcajada. La gallineta azul y el perro fracasan en sus intentos; pero al fin logra hacer reír al avaro un pajarito rojo de la montaña, el *hiomonikoshwan.*[18] Este echa un chorro de heces en la boca del caimán y, aprovechando la insólita carcajada de la bestia, una tijereta, en rápido vuelo, le arrebata el fuego de sus fauces y se posa sobre el árbol *pooloi*[19] donde esconde el producto de su robo. Por eso el *pooloi* tiene fuego en su interior, y se le utiliza, de preferencia, para fabricar los palillos que lo producen por frotamiento. Similares a esta versión de BARANDIARÁN son las recogidas por BECHER (1959:105) entre los surara y por CHAGNON (1968:46). También la conoce COCCO (1972:381-82) aunque la variante principal que da es algo distinta. En ésta el héroe cultural aprovecha que el hombre que guarda el fuego está enfermo, con influenza. Cuando estornuda, entre sueños, le sale por la boca fuego, que recoge el héroe, apostado al acecho. El avaro se enfurece cuando comprueba la pérdida, se echa al agua y se transforma en yacaré.

Textos varios. Los baniwas, de lengua arauaca, refieren una historia acerca del origen del fuego que tiene algunos puntos de semejanza con la precedente, si bien desaparece en ella el *leit-motiv* de los relatos yanomamos: hacer reír al reptil para quitarle el fuego. Como los baniwas no están muy alejados de los yanomamos, ambos mitos parecen estar vinculados. En el texto baniwa (SAAKE, 1968:272) el primitivo poseedor avaro del fuego es el *jawari.*[20] El demiurgo baniwa, Inapiríkuli, llama al animal, que tiene el fuego en el

---

(17) Según BARANDIARÁN, se trata del *Caiman sclerops*. En otras narraciones parece, sin embargo, que el personaje en cuestión es el yacaré grande, *(Melanosuchus niger)*. Como los textos míticos, obviamente, no dan informaciones taxonómicas, usamos, en otros casos, el término "yacaré" sin más aclaraciones.

(18) BARANDIARÁN expresa que no conoce la identificación de este pajarito, sino sólo que es selvático, pequeño y de color rojo.

(19) Este árbol, calificado de "sagrado", que BARANDIARÁN no pudo identificar, es (p. 17) "un gran árbol selvático de 30 a 40 metros de altura, (con) madera de tonalidad rosácea, muy blanca (sic)... la corteza castigada deja fluir una resina roja muy pegajosa...".

(20) Animal no identificado. La suposición de SAAKE, de que sea el "jabalí" (nombre extranjero de un animal no americano) no puede tomarse en mucha consideración.

vientre, y lo hace hablar. Al *jawari* le sale fuego por la boca, y su artero interlocutor aprovecha la oportunidad para acercarle un trozo de corteza seca que se enciende. Inapirfkuli lleva el fuego a su casa, pero el yacaré se lo hurta y lo esconde en su cuerpo. Para recuperarlo, el demiurgo llama a las ranas, para que atraigan al yacaré con su croar. Viene el yacaré a devorarlas y, cuando abre la boca, Inapirfkuli le mete en las fauces un puñado de yesca, que se prende, y después pasa el fuego a los hombres. Parece como si el esquema del relato yanomamo hubiera sufrido un desdoblamiento, pues ahora hay dos hurtos en vez de uno, y esta duplicación de instancias aparece un tanto innecesaria, pues, en definitiva, ambas llevan a lo mismo: hacer abrir la boca al poseedor del fuego para quitárselo.

A su vez, esta versión baniwa está relacionda con una narración que ha registrado BRANDÃO DE AMORIM (1928:371-73) pero, desgraciadamente, en la edición póstuma de su valiosa colección de textos no se señala la procedencia de casi ninguno de ellos. También en esta versión el yacaré comienza hurtando el fuego a un anterior poseedor, en este caso el dios Tupana. Para recuperarlo, el dios envía a varios animales, que usan para su fin diversas artimañas, pero fracasan en sus tentativas. Por último lo consiguen las ranas, o mejor mujeres-ranas, atrayendo al yacaré a una fiesta con beberaje y perspectivas de aventuras sexuales. El yacaré se emborracha, y las ranas lo matan, para lo cual lo llevan a un sitio donde queda clavado sobre saetas envenenadas *(curabis)*; hincadas, a lo que parece, en el suelo. Abren el cuerpo, pero no hallan dentro el fuego. En una búsqueda más prolija lo encuentra el *japú*,[21] escondido en el oído del saurio. Al extraerlo se quema el pico, y por eso lo tiene rojo. Obviamente los últimos desarrollos de esta variante folklorizada, a partir de la fiesta preparada por las ranas, son una creación local.

El pescador desposeído

En la zona de los formadores del Xingú y tierras colindantes, aparece una diferente explicación sobre el origen del fuego que, obviamente, ha alcanzado una significativa difusión en América; pues, aunque no sean muchos los ejemplos que estamos en condiciones de aportar, podemos decir que entre ellos figuran también relatos de los chocoes, chamíes y yaruros, lo cual lleva los límites del mito por lo menos hasta el norte y el extremo noroeste de Sud América. A sus correlaciones con América del Norte nos referiremos más adelante.

En las nacientes del Xingú el dueño del fuego es, en unos casos, un cánido, el *Chrysocyon brachyurus*, a veces llamado vulgarmente zorro o lobo crinudo, y más conocido como aguará guazú. Otras veces lo es la *Pteronura brasiliensis*, el lobo grande de río o *ariranha*.

En el texto clásico recogido por VON DEN STEINEN (1894:377) entre los bacairíes, se cuenta que los mellizos Keri (Sol) y Kame (Luna) habían partido a buscar fuego, a solicitud de su tía Ewaki. Sabían que el dueño del fuego era el susodicho aguará, *Canis vetulus* en la terminología usada aún por VON DEN STEINEN. El aguará había colocado su red de pesca, y en ella entran los gemelos. En la red había un pez "jejum" y un caracol "caramujo". Keri entró en el pez y Kame en el caracol; esto es, se posesionaron de ambos seres e invistieron, por su poder sobrenatural, su forma. "Allí quedaron bien escondidos", dice el informante. Vino el dueño del fuego y encendió sus leñas para asar la pesca. Colocó el pez y el caracol sobre las brasas para asarlos, pero los mellizos vertieron agua sobre el fuego, que casi se apagó. El aguará cogió, enojado, el caracol, pero éste se le escurrió de la mano y cayó al río o arroyo, junto al cual estaban, y trajo más agua, que echó de nuevo en el fuego. El aguará lo cogió de nuevo y, colocándolo sobre una madera, quiso reventarlo en pedazos, pero el caracol se le deslizó otra vez de las manos, (saltó) y cayó para el otro lado *(fiel auf der andere*

(21) Un icterídeo, el *Ostinops decumanus*.

Seite). El aguará perdió la paciencia e, irritado, abandonó el sitio y el fogón. Los mellizos reavivaron el fuego y lo llevaron a su tía.

El texto recogido por MÜNZEL (1973:113-116) entre los camayuras se ajusta a este modelo con algunas variantes. Cuando los mellizos son arrojados al fuego, conjuntamente con otros peces, se revuelcan sobre las brasas, desparraman los pescados y el fuego se apaga.El aguará enciende el fuego nuevamente; piensa que el pez bajo cuya forma se ha revestido el sol no es un pez común y trata de matarlo cortándole la cabeza; pero, como el sol ha entrado en la red en posición invertida, le corta la cola (!). Enciende otra vez el fuego, y de nuevo los mellizos lo apagan. Pero ahora Kwat, el sol, recoge del fuego un tizón o brasa que reanima "del otro lado del agua", lo que implica, en el lenguaje pródigo en elisiones y omisiones del informante nativo, que la escena ocurre junto a una corriente de agua y que Kwat, valiéndose de su poder, ha pasado a la otra orilla. Cuando el aguará le pide que le devuelva algo de su fuego, Kwat aparenta acceder; pero, en realidad, le juega una treta: huye, y, cuando es alcanzado por el dueño desposeído, echa al aguará pimienta en la boca y en el ano. En esa forma lo hace vomitar todo lo que ha comido (?) y, entre estos residuos, aparecen los huesos de su gemelo Luna que, al menos en una variante, injustificadamente refundida en el mismo texto, ha sido devorado por el aguará. Con esos huesos y el uso de procedimientos mágicos, resucita al hermano que, al levantarse, cree haber estado dormido y no muerto, motivo comunísimo en las andanzas de los burladores americanos. A estos modelos se ajustan, en lo fundamental, dos textos wauraes de SCHULTZ (1965-66:59)[22] y SCHULTZ y CHIARA (1971:124-25) y la narración antes reseñada, obtenida por FRIKEL entre los suyaes (1990:19-20, *vide supra)*. Y es obvio que la similitud entre estos relatos, procedentes de grupos de lengua y origen distintos, es consecuencia de la *koiné* cultural que se ha formado, con el tiempo, entre los grupos asentados en las orillas o en las cercanías de los formadores del Xingú.

REICHEL-DOLMATOFF (1953:162-64) publicó un texto chamí, sin duda relacionado con los que acabamos de mencionar. Allí el único dueño del fuego era Himö, la iguana. Los indígenas calentaban sus alimentos al sol, mientras la iguana los cocía. Los indios pensaron hurtarle el fuego. Karagabí, el héroe cultural de la etnía, se transformó en un pez grande y se escondió en el agua para que la iguana lo pescara. Vino la iguana, pescó a Karagabí, y llevó la presa a su casa. Allí Karagabí miraba para todos lados para averiguar dónde estaba escondido el fuego. Sacó Himö el fuego y preparó los pescados chicos. Cuando tocó el turno al grande, éste se defendió, saltó, cogió el fuego y disparó, cabe suponer que reasumida su forma humana. En el texto chocó publicado por WASSÉN (1933:109-110) también el lagarto es el dueño del fuego. Quien se deja pescar, transformado en sábalo, es "Dios", personalidad que en esta comunidad de conversos sustituye en la narración a una previa teofanía o héroe pagano. Los rasgos del episodio son semejantes a los del relato chamí.

El tema aparece un poco menos nítido, pero de todos modos bien reconocible, en el relato yaruro (PETRULLO, 1939:239) al cual hemos hecho referencia antes. Aquí el héroe cultural Hachawa no asume directamente la forma de pez, sino que se limita a arrojar al fuego un pez vivo para provocar la dispersión de los tizones, a fin de que los hombres los recojan.

Podemos advertir todavía trazas de esta historia en dos relatos bororos, semejantes entre sí, recogidos por COLBACCHINI y ALBISETTI (1942:231-32, 233-34). Estos relatos parecen ser una combinación entre el motivo del hurto a la *Pteronura* y la actuación del sapo como tragador de brasas, presente en los relatos guaraníes. En ese texto los mellizos Sol (Meri) y Luna (Ari) aprovechan la ausencia de los lobos de río para apagarles el fuego, orinando encima. No se dice que hayan hurtado tizones. Cuando vuelven los dueños, se enfurecen,

(22) La versión de SCHULTZ es residual, y su filiación con el modelo se colige solamente por ciertos detalles.

y quieren castigar al sapo, a quien acusan de haber extinguido el fuego. Pero aquél, por el contrario, ha conservado una brasa en su interior, y la escupe para restituir el fuego a los lobos. Las alteraciones que han sufrido las dos tradiciones de esta versión combinada son fácilmente visibles, hasta el punto de que, según parece, no hay hurto ni el avaro pierde su bien.

La disposición geográfica de esta historia plantea problemas cuya solución no es, por ahora, fácil. Un núcleo de relatos se localiza en los formadores del Xingú, y parece haber llegado hasta la cuenca del San Lorenzo; un fragmento aparece entre los yaruros y otras versiones alcanzan regiones trasandinas. Como veremos más adelante, el tema reaparece, con modificaciones, en relatos norteamericanos. Tal distribución sugiere bastante antigüedad para la difusión de esta historia en Sud América.

Textos del extremo occidente amazónico

En el reborde occidental de la América cisandina, a lo largo de la región selvática que corre de norte a sur junto a la gran cadena montañosa desde el Napo y el Putumayo hasta el alto Ucayali, encontramos otro esquema narrativo de cómo se produjo el hurto del fuego en beneficio de los hombres, modelo que podemos considerar como característico de esa región. Concuerda con la mayoría de los mitos sudamericanos en que el fuego es también hurtado, mediante ardid, a un poseedor mezquino. En esa franja que bordea los contrafuertes orientales andinos podemos distinguir dos variedades, por otra parte poco diferenciadas: una septentrional, en la cual el ladrón es el picaflor; otra meridional, en la que el hurto es ejecutado por el loro. A esa diferencia de protagonistas corresponde, también, alguna distinción en los procedimientos usados por estos benéficos cacos.

Tomaremos un ejemplo de la variedad septentrional que, además de ser uno de los más antiguos registrados, ofrece la mayor parte de los elementos característicos del mito. Según los shuares (uno de los grupos jíbaros) sus antepasados ignoraban el uso del fuego (KARSTEN, 1919:333 ss. *fide* FRAZER, 1969:146-47). Calentaban la comida apretándola en los sobacos y cocían los huevos al sol. El único que tenía fuego era un cierto Tacquea, que lo producía frotando dos palillos. Pero como tenía aversión a las demás gentes, no les daba fuego ni les enseñaba a producirlo. Muchos vinieron volando a quitarle su fuego, o parte de él, porque, en ese entonces, parece que los jíbaros eran pájaros. Tacquea dejaba de propósito entreabierta la puerta y, cuando un pájaro trataba de entrar, la cerraba de golpe y lo aplastaba entre la puerta y la jamba, manipuladas como simplégadas. Un día el picaflor o colibrí dijo que iba a tratar de robarle el fuego. Se echó en medio del camino con las alas mojadas, tiritando de frío, y simuló que no podía volar. La mujer de Tacquea lo vio, lo recogió y lo entró en la casa, para secarle el plumaje en el fuego y hacerlo su mascota. Al rato el pájaro, con el plumaje ya más seco, trató de volar, pero no pudo. La mujer lo acercó más a la lumbre. Como el picaflor es muy pequeño, no era capaz de llevar un tizón, pero deslizó entre las brasas su cola -que, según parece, entonces era más larga- para que tomara fuego y huyó volando, con la cola en llamas. Primero pasó el fuego a un árbol de corteza seca; después a otros, y avisó a las gentes que podían tomar fuego de esos árboles. Desde entonces los jíbaros tuvieron fuego y aprendieron a producirlo por frotamiento. Muy parecidos son los relatos recogidos, también entre los shuares, por DE WAVRIN (1932:129-30), RUEDA (1987:107) y PELLIZZARO (s/f:7-15). En la versión huambisa publicada por FORNO (1970:49) el avaro Tacquea (a veces con rasgos de ogro) se convierte en el héroe cultural Take, que inventa el modo de producir fuego, y el colibrí pasa a ser el difusor involuntario del hallazgo, cuando se quema la cola y vuela, enloquecido, por la selva, incendiando los árboles. También en la versión aguaruna que resume DE WAVRIN (1932:121) el picaflor enciende su cola inadvertidamente, y no con el propósito de hurtar fuego y llevarlo a los hombres. Pero no es así en la versión recogida, igualmente entre los aguarunas, por JORDANA LAGUNA

(1974:110 ss.) pues en ella el picaflor y la paloma combinan sus esfuezos para hurtar el fuego al ogro Iwa, que no sólo negaba su uso a los indios, sino que, cuando los capturaba, los mataba y los devoraba. En esta confabulación de picaflor y paloma el primero hurta el fuego mediante la ya vista estratagema de mojar su plumaje y suscitar la compasión de las mujeres de Iwa, que lo introducen en la casa para que se seque. La paloma se dedica a almacenar semillas en su buche para poder hacer después una siembra provechosa, motivo adventicio, incorporado localmente al mito. La versión de JORDANA LAGUNA deja claro un rasgo ornitológico que no está igualmente explícito en otras variantes: la cola del picaflor ha quedado corta, y de color blanco ceniza, por haberse consumido en parte por las llamas. Una mención breve de DE WAVRIN (p. 144) señala que la historia es conocida entre los ocainas.

Es interesante observar que la explicación ha franqueado los Andes, pues el mito se encuentra entre los colorados o tsachilas de la llanura selvática del occidente ecuatoriano (AGUAVIL y otros, 1985:228-30, 232). Después que el gallinazo y el pájaro-toro fracasan en sus intentos por hurtar el fuego a ciertas viejas ogresas -que aquí sustituyen a sus más o menos homólogos Tacquea o Iwa- prueba fortuna el chupaflor, que recurre a la consabida treta de bañarse y secarse, hasta lograr huir con la candela ardiendo en su cola encendida. Es, pues, una versión muy apegada al modelo.

El tema resurge aguas abajo, pues ha sido encontrado entre los witotos y los andoques. Entre los witotos lo reproduce NUNES PEREIRA (1951:16) interpolado en el ciclo de los mellizos. Uno de ellos se transforma en picaflor, representa adecuadamente su papel de animalito desvalido que se estremece de frío, y una vez trasladado por los niños del avaro a la vera del fogón, se llena la boca y la garganta (!) de chispas y, cuando juzga que ha recogido bastantes, vuela con tan incómodo bocado. Reunido con su gemelo, hacen una hoguera donde incineran el cadáver de su madre. El episodio resulta intrusivo en un ciclo cuyas líneas generales son bien conocidas y, como los witotos tienen otras explicaciones diferentes para justificar la introducción del fuego en su etnía,[23] puede juzgarse, hasta prueba en contrario, que esta narración haya sido incorporada, quizás en tiempo no muy lejano, a las tradiciones witotas.

Entre los andoques la historia de la obtención del fuego por un héroe llamado *Huevo de chupaflor* está incluida como episodio de un texto mítico de inundación, con el cual, según parece, apenas tiene vinculación incidental.[24] También debe concluirse que se trata de un motivo autónomo incorporado a un mito en cuyo desarrollo no desempeña papel necesario. El relato muestra las mismas características que hemos visto en otros de la región. Una vez que el héroe, transformado en pajarito desvalido, es recogido por la hija del poseedor del fuego, escapa con su tizón robado; pero el producto del hurto sufre algunas vicisitudes (¡gástricas!) antes de llegar a poder de los hombres. El paujil,[25] más fuerte, quita el fuego al picaflor y se lo traga. Pero, desde luego, el fuego no es manjar para un menú corriente, y de inmediato el pobre pájaro lo expele *por el curso*. A su vez, esta deyección es tragada por el pejedulce[26] con rápido e idéntico resultado digestivo. Pero esta vez el producto sale convertido en la piedra *tetee*, utilizada por los andoques para hacer fuego por percusión (LANDABURU y PINEDA, 1984:73-78). Los elementos de esta misma narración, igualmente incorporados en un mito de inundación, aparecen en un texto recogido por DE WAVRIN entre los boros (1932:141), pero el mito luce bastante modificado, sea por la propia tradición, por un deficiente recuerdo o por un registro inadecuado.

---

(23) Cf. *supra* los relatos de PREUSS y NUNES PEREIRA.

(24) La presencia del mito entre los andoques se explica fácilmente. Este pequeño grupo remanente, que es, desde el punto de vista lingüístico considerado, por ahora, como independiente, vive en las riberas del caño Aduche, que desemboca en el Caquetá, en plena Amazonia colombiana, y sus semejanzas culturales apuntan a los grupos vecinos: witotos, boros, mirañas.

(25) Nombre común aplicado a diversas especies de crácidos, de los géneros *Crax* o *Pauxi*.

(26) Pez amarillo y negro, no identificado por LANDABURU y PINEDA.

La mitología de las tribus de la margen derecha del Ucayali -sobre todo, diferentes grupos panos, y, más al sur, arauacos- es mal conocida, salvo excepciones. Pero algunos ejemplos abonan la presencia del mito, con diferencias de detalle, que configuran una variante meridional. Un texto shipibo recogido en 1980 por el equipo de investigación del Centro Argentino de Etnología Americana, bajo la dirección de Mario CALIFANO, nos dice que, en otro tiempo, cuando la gente no tenía "candela", cocinaba sus alimentos al sol, que entonces estaba más bajo que ahora. El Inca[27] tenía fuego, pero no lo quería dar, porque era mezquino *(iwashiko)*. El Inca tenía un loro, aparentemente de especie pequeña, porque el informante lo califica generalmente con el diminutivo. El pájaro estaba domesticado, criado por él. Al susodicho perico le dolía que los shipibos comieran los alimentos crudos, y les ofreció ¡por gestos! hurtar fuego a su dueño para dárselo a ellos. Aprovechando un descuido del avaro, robó un tizón con el pico, que entonces era largo, y huyó volando de la furia del Inca, que quiso detenerlo... ¡con un escobazo! Dejó el fuego en un árbol seco y grande, que pronto se encendió, y de él extrajeron fuego los shipibos. El loro sufrió las consecuencias de su acto, porque su pico se acortó sensiblemente, consumido por el fuego, y su lengua se ennegreció por la misma causa. La versión termina con otro detalle zoogónico. El Inca pretendió apagar el fuego haciendo llover; pero los gallinazos decidieron ayudar a los shipibos, interponiéndose entre lluvia y fuego para que éste no se apagara, y el humo espeso, que se elevaba, les ennegreció el plumaje. Con menor detalle, pero fundamentalmente idéntico, es el texto shipibo-conibo recogido por BARDALES RODRÍGUEZ (1979:38). A su vez, un texto cashibo publicado por ESTRELLA ODICIO (1977:81-83) dice que, en el tiempo de los orígenes, había un hombre llamado Huiracocha que sembraba muchas plantas, pero no quería dar semillas a quienes se las pedían. Cuando lo hacía, las pasaba previamente por el fuego, de modo de hacerles perder sus cualidades generativas, y las semillas no crecían. Los indios decidieron matarlo, pero antes resolvieron quitarle el fuego, para lo cual enviaron una lorita, con el resultado conocido. El episodio finaliza con el asesinato de Huiracocha, con cuya sangre o cuyas cenizas se untan o embadurnan los hombres-aves, por lo cual adquieren ciertos rasgos permanentes en la coloración de su plumaje. En la versión piro de esta historia (ALVAREZ, 1960:52-53) el gallinazo sustituye al Inca como dueño mezquino del fuego. Las diferencias entre esta variante meridional y la del norte son fácilmente perceptibles y no es necesario insistir en ellas.

Otros textos parecen relacionados con este tema, aunque carecen de algunos elementos distintivos. Entre los cuivas (ORTIZ, en NIÑO, 1978:267) se conoce una historia en que el pájaro carpintero trata de quitarle los palillos de encender fuego a un dueño mezquino, pero, cuando los toma y huye con ellos, es alcanzado y despojado, porque vuela despacio. La paloma intenta lo mismo, con mejor suerte, porque vuela ligero. Huye, se esconde, y, cuando cesa la persecución, recupera la forma humana, quema la sabana y el fuego se deposita en ciertos árboles. Más llamativo, por su ubicación geográfica, es el texto, publicado por BALDUS (1958:122-24), de los caingangues del río Ivahy. Para robar el fuego del dueño avaro, el pájaro carpintero se arroja al agua en un sitio donde lo puedan ver las hijas del mezquino. Allí está a punto de ahogarse. Las hijas piden al padre que lo saque del peligro, y es llevado a la casa del dueño del fuego y colocado junto a la lumbre para secarse. Tiembla de frío, pero, como buen picamaderos, va picoteando el tronco ardiente para intentar desprender un tizoncito. Cuando lo consigue, sale volando con él y se lo pasa al colibrí, que vuela mucho más rápido, y el picaflor expande el fuego, como en otros casos. La aparición en escena del picaflor, el uso del agua y del enfriamiento como motivos para conseguir un lugar junto al fuego, así como la intervención compasiva de las hijas del avaro,

(27) En este grupo y en otros vecinos el "Inca" es un protagonista mítico, a veces unipersonal, a veces plural, al que se atribuye, en unos casos, el carácter de héroe cultural y dador de varios bienes. Pero, en el caso del "Inca miserable", a veces también individualizado como "Wiracocha" (!) se alude a un personaje negativo, análogo a los avaros o *sovinas* de la selva amazónica.

no dejan dudas en cuanto a la vinculación de esta variante con el tema en estudio, a pesar de que sorprenda encontrarlo tan al sureste y en un grupo considerado comúnmente como ge. El hecho concordaría, sin embargo, con el carácter marginal que parece tener esta explicación mítica, dispuesta geográficamente en el borde amazónico, lo que sugiere un desplazamiento a partir de un área previa quizás mucho mayor.

El muerto fingido

La vasta zona sudamericana poblada por grupos tupí-guaraníes es la que presenta problemas más difíciles para ensayar, en la medida de lo posible, una interpretación de cómo se gestaron sus explicaciones míticas acerca de la obtención del fuego. Esta región, más extendida, recortada y discontinua que el área ge, está también caracterizada por un mito típico, que presenta dos variedades, con diferencias que han hecho pensar que, en uno de los casos, podamos estar ante la fusión de dos distintas tradiciones míticas, según hizo notar hace años NIMUENDAJÚ.[28]

En principio, y con sujeción a las precisiones que habrá que aportar, cabe distinguir dos tradiciones: una puramente tupí, y otra, guaraní, que agrega al desarrollo del tema fundamental la presencia del sapo como auxiliar del héroe cultural que, en la macro-variante tupí, es el único personaje que asume la tarea de hurtar el fuego para los hombres. El mito tupí es una estructura lógica completa, que no requiere ser suplementada por la intervención de un nuevo personaje, para conseguir el objeto buscado. De ahí que la hipótesis formulada por NIMUENDAJÚ aparezca objetivamente fundada, y sea razonable considerar que ciertas versiones guaraníes sean el producto de la simbiosis de dos mitos autónomos.

Textos tupís. En el esquema tupí del mito los hombres carecen de fuego para asar o cocer su comida. Quienes poseen el fuego son los urubúes y, más precisamente, el urubú rey.[29] Para lograr que éste lo entregue, el héroe cultural toma la forma de un cuadrúpedo muerto; vale decir, se vuelve cadáver, unas veces de venado, otras de tapir. Su carne se corrompe -acto de potencia producido por su poder sobrenatural- e incluso llega a exhalar el olor nauseabundo de la materia orgánica podrida. Esto atrae a los urubúes, que se acercan a comer. Generalmente aparece en escena un ave de presa, el carancho o caracará (*Polyborus* sp.) que advierte que el supuesto cadáver no es tal, sino un ser vivo que parpadea y atisba; pero los buitres no le hacen caso. Cuando llega el urubú rey a comer su presa, que ya ha sufrido estoicamente los picotazos y desgarraduras de muchas aves carroñeras, el muerto fingido recobra su vitalidad, apresa al ave por una pata y no le devuelve la libertad sino contra la entrega del fuego. Pero, en vez de capturar al ave y obligarla a dar el fuego que posee, es más frecuente que el héroe, cuando los buitres lo arrojan al fuego o lo dejan junto a la hoguera para asarlo, se alce súbitamente y coja un tizón de la fogata, cuya llama conserva o deposita en los árboles, de donde podrá ser reproducida mediante frotamiento de palillos.

A este modelo se atienen, en lo fundamental, los relatos de los tembés (NIMUENDAJÚ, 1915:289), shipayas (NIMUENDAJÚ, 1919-20:1015), teneteharas (WAGLEY y GALVÃO, 1961:137-38), jurunas (VILLAS BOAS, 1972:206-207) y probablemente lo mismo ocurría con las narraciones de los tapirapés (WAGLEY, 1940:254; BALDUS, 1970:352-53) y parintintines (NIMUENDAJÚ, 1948: (3):294), pero los textos de que dispongo son demasiado escuetos para afirmarlo. Un relato kuikuru, grupo de lengua caribe (VILLAS BOAS, 1972:99) contiene lo esencial del tema, inserto en las aventuras del héroe cultural y burlador Kanassa.

---

(28) NIMUENDAJÚ, 1944:34 (traducción del artículo original en alemán de 1914). Como señala NIMUENDAJÚ, en unos casos es el héroe cultural, en otros el sapo quien aparece hurtando el fuego a las aves que lo poseen.

(29) El urubú rey es el *Sarcoramphus papa*, mientras que los demás urubúes son del género *Cathartes*, con diversas especies. Todas son aves carroñeras.

Las narraciones suelen diferir en los detalles. A veces fracasa la primera tentativa de tomar el fuego, y el héroe tiene que repetir la simulación y volver a atraer a las aves carroñeras para capturar a la que busca, o manotear el tizón que necesita (tembés, shipayas, teneteharas). En el texto pañi (guaraní) recogido por el Padre MÜLLER (1989:47-49) la teofanía benefactora, quizás Ñanderú, "nuestro padre", aparece sustituida por Ñañandú (?). Este personaje encuentra a un venado que posee fuego. Le pide autorización para acostarse junto a la hoguera, pero el venado no se la otorga, alegando diversas excusas, para no concederle los distintos sitios que el ñandú le propone. Al fin el ñandú se va, encuentra a la perdiz, que también tiene fuego y le hace el mismo pedido. Esta vez obtiene licencia para acostarse junto al fogón. En cierto momento el ñandú atiza la llama, la perdiz se asusta y huye, y el avestruz hurta un tizón para los hombres. El tema se ha diferenciado tanto, que, de no ser por el comienzo, que repite la presencia del venado, y del héroe que busca yacer junto a la hoguera, sería irreconocible. La posibilidad de una corrupción (Ñanderú → Ñañandú) en un informante más o menos aculturado, eventualmente no bien familiarizado con la tradición, no debe descartarse.

Textos guaraníes. La innovación guaraní a este esquema consistiría en la adición del sapo para asegurar la posesión del fuego. Cuando el héroe benefactor queda tendido junto al fuego o es echado sobre la hoguera, rápidamente dispersa las brasas, antes de que las apaguen los buitres, y su auxiliar traga algún tizón para asegurar la posesión de la llama. Después entrega el fuego a los hombres. Pero la cuestión es más compleja, porque varios textos guaraníes carecen de toda mención a la presencia del héroe benefactor, y el sapo es único autor del hurto. Hay que agregar, además, que los textos guaraníes están influidos por la religiosidad peculiar de esta etnía que, en general, muestra las trazas de una catequesis temprana, no necesariamente recibida por vía directa, recordada o no como proceso histórico, y distintamente asimilada por unos y otros grupos.

En la versión de los guaraníes apapocuva que recogió NIMUENDAJÚ (1944:32,88) el protagonista es el mellizo mayor, Ñanderykey, que normalmente se identifica con el sol. Primeramente crea al sapo cururú, el tragador de brasas, para que actúe como ayudante. Luego, se echa al suelo y se vuelve hediondo para atraer a los buitres, que se juntan a su alrededor. Estos se preparan para el festín, y encienden el fuego para asar el cadáver putrefacto, pues, desde luego, en ese entonces eran los amos del fuego. Como en varias versiones tupíes, el "halcón" (carancho, caracará) observa que el cadáver pestañea, y advierte a las aves carroñeras, que no le hacen caso. Agarran el cuerpo de Ñanderykey y lo echan a las brasas. Ñanderykey da un salto o sacude las brasas, de modo que éstas se desparraman. El sapo traga alguna brasa; pero, cuando el héroe le pregunta, lo niega, para quedarse con el fuego. Ñanderykey desconfía, lo hace vomitar, recupera la brasa y la hace revivir. El texto recogido por SCHADEN en 1947 entre los apapocuvas del Puesto Curt Nimuendajú (SCHADEN, 1955:221) se aparta sólo en detalles menores de esta variante. Y casi lo mismo puede decirse de la narración chiripá publicada por BALDUS (1936:755).

Otras versiones guaraníes se mantienen más o menos en estos lineamientos, sin diferencias sustanciales. La creación del sapo cururú por el demiurgo parece ser rasgo de esta versión apapocuva; no figura en otras en las que el sapo, aunque presente, no es creado ad hoc para el episodio. A veces la simulada autoputrefacción es presentada de modo más naturalista. El héroe cultural no se autocorrompe, sino que, simplemente, se riega con agua fétida, para engañar a los buitres (guarayos, NORDENSKIÖLD, 1922:155, *apud* BALDUS, 1937:214). La versión mbiá recogida por CADOGAN (1959:64 ss.) tiene una fuerte influencia misionera. El primer padre (Ñanderú tenondé), creador de la tierra, ordena a su hijo, Papa mirí, crear a los hombres y llevarles la palabra. Papa mirí piensa, en primer término, en darles fuego; e instruye al sapo para que desempeñe su papel de ayudante. Se finge muerto, y Ñanderú tenondé informa al urubú que su hijo ha muerto; le ordena que lo vaya a resucitar (!?). El urubú llega hasta el cadáver, con sus compañeros, y encienden fuego para devorarlo.

Ocurre la escena ya conocida, y el sapo logra tragar su brasa, que Papa mirí le hace vomitar y depositar en ciertos árboles. Ñanderú tenondé castiga a los volátiles, que no habían respetado el cadáver, sino que habían intentado asarlo y comerlo, y los condena a consumir carroña. Despojado de sus adiciones moralizantes, el texto es fiel al modelo tradicional.

Pero, como ya anticipamos, en algunos textos guaraníes la acción del héroe cultural se desvanece, o cambia sustancialmente en su modus operandi. BALDUS (1952:484) recogió entre los mbiaes del Guarita una versión en la cual el sapo es el principal protagonista, aunque reciba ayuda de Tupã, "que era un guaraní" (¡sic!). Este asusta al urubú, y el sapo aprovecha la ocasión para robarle el fuego, que después los dos reparten entre los hombres. Entre los guaraníes del litoral paulista, el mismo BALDUS (1929:92) registró una versión en la cual las deformaciones del mito arriban a un punto inesperado: "O sapo nos trouxera o fogo que São Pedro recebeu de Deus. São Pedro não queria dar o fogo aos Guaranys. Então cahiu uma faisca que o sapo enguliu e transmittiu aos Guaranys". También en un texto chiriguano el sapo actúa como único actor del hurto a los urubúes (MÉTRAUX, 1931:171).

Por otra parte SCHADEN consiguió, hace ya algunos años (1955:219-20), varias versiones guaraníes (mbiaes, ñandevas del Bananal de la costa de San Pablo, ñandevas de Jacareí y kaiová-guaraníes del sur de Mato Grosso) en las cuales la teofanía mayor, esto es, Ñandejara, "nuestro señor", enseña a hacer el fuego a los indígenas mediante fricción. Consideramos que estos casos, aunque reiterados, no constituyen una alternativa tradicional a las explicaciones míticas a las que generalmente se adhirieron los tupí-guaraníes, y que venimos de exponer; sino adaptaciones más recientes a una influencia misionera que modificó la personalidad del héroe cultural, y para ellas valen las consideraciones que hacemos en uno de los apartados que siguen *(El fuego como enseñanza o descubrimiento)*. La opinión contraria es, naturalmente, posible, pero acrecienta de modo improbable la poligénesis mitográfica de la etnía tupi-guaraní.

Región chaqueña

Los mitos chaqueños acerca del origen del fuego son suficientemente variados como para escapar a la posibilidad de que se los encierre en un conjunto que sea algo más que una unidad geográfica. Entre ellos encontramos tanto ejemplos del hurto del fuego a un dueño mezquino, como de la enseñanza de la técnica para producir la llama, impartida a los hombres por el héroe cultural.

De los textos matacos ya nos hemos ocupado (v. *supra)*, y algo se dirá más adelante sobre los relatos de chulupíes, chamacocos y ayoreos. En las narraciones a las que ahora haremos referencia varía tanto la persona del dueño del fuego, como la del benefactor que lo despoja de su posesión, para distribuirlo entre todos.

La explicación que dan los chorotes tiene ciertas particularidades. Como de costumbre, la historia nos dice que, en el tiempo primordial, el fuego era poseído por uno o varios individuos que lo guardaban celosamente, y no compartían su secreto. El carancho -Ahousa o Joisá- no tenía fuego y, cuando buscaba miel de avispas melíferas, siempre sufría dolorosas picaduras, pues no podía ahuyentarlas con humo, como hacían los dueños del fuego. Ahousa, entonces, se puso al acecho del propietario avaro, hasta que pudo observar clandestinamente cómo producía fuego mediante rotación de un palillo sobre otro. Así pues el carancho recogió o hurtó un tizón entre los rescoldos, y de él obtuvo fuego que entregó a los hombres. Esta explicación es la que surge en lo esencial de los textos publicados por MASHNSHNEK (1972:127), CORDEU y SIFFREDI (en WILBERT y SIMONEAU, 1985, pp. 97-98 y 94-96 respectivamente).

El relato recogido por CORDEU entre los sanapanaes (1973:227) tiene esos mismos elementos. Un texto más antiguo, recogido por la señora HANKE, también entre los sanapanaes, contiene detalles diferentes, pero en él figura igualmente la observación

clandestina que hace el héroe cultural del procedimiento que cumple el avaro para producir la combustión. Una vez que el dueño burlado descubre el hurto de que ha sido objeto, procura en vano apagar los fuegos que han encendido los hombres, haciendo llover copiosamente (HANKE, 1945:46). El texto angaité recogido por CORDEU (1973:209) también presenta un personaje benefactor que espía, en el monte, cómo el dueño del fuego lo produce, y después le hurta los palillos y los entrega a los hombres. También el dueño desposeído trata, sin éxito, de matar las llamas con lluvia. Esta previa instancia de espionaje figura igualmente en un texto chamacoco (ALARCÓN Y CAÑEDO y PITTINI, s/f:34), aunque finalmente el frustrado ladrón tiene que recurrir a rogativas corteses para conseguir el fuego.

Las narraciones tobas son bastante distintas entre sí, lo que puede indicar, tanto la existencia de diversas explicaciones tradicionales, como la introducción, en tiempo más reciente, de relatos alógenos. El papel de dueño avaro es desempeñado por el apereá o cuis (*Cavia* sp.), precisamente el mismo personaje que hace el papel de héroe benefactor entre los matacos. Cuando el picaflor fue a visitarlo, para robarle el fuego, el cuis lo metió previsoramente dentro de un cazo. Precaución inútil, porque el colibrí, en momento oportuno, derribó el recipiente y huyó con un tizón. Desde entonces el apereá dejó de ser dueño del fuego, y el picaflor -en otra versión el zorro- lo distribuyó entre la gente (MÉTRAUX, 1946:107-108). En otras versiones (PALAVECINO, 1971:189; TOMASINI, 1981:63) el apereá aparece más huidizo y tímido, lo que guarda mayor acuerdo con su conducta habitual. Según esos relatos, es el único que posee fuego y come su alimento asado, pero se oculta para hacerlo. El héroe cultural y burlador de los tobas, Waigalachi (o Novaikalachigui, o variantes locales de ese nombre) lo sorprende una vez, sea encendiendo fuego, sea en posesión de un fogón. Entonces lo obliga a que le participe el secreto de su producción, que incontinenti comunica a los hombres. Pero en un relato que publica el mismo TOMASINI (1974:145-46) también procedente de los tobas occidentales, es el propio apereá quien actúa como benefactor: él mismo descubre o produce fuego y lo da a los humanos. Todavía tenemos que señalar que la función de dador del fuego es atribuida a la conocida teofanía benefactora, Tanki, en el contexto de una serie de relatos heroicos publicados por PALAVECINO (1971:190-91), en los que Tanki da cuenta de monstruos o animales caníbales. De todos modos, en este relato el fuego es asimismo logrado por hurto subrepticio y persecución. Esa persecución es una verdadera *fuga mágica*, aunque Tanki no arroja tras de sí objetos para retardar la persecución, sino que él mismo se transforma en distintos seres para evitar ser atacado, hasta que los perseguidores desisten de su intento. Actualmente Tanki es dueño del fuego, y está en el cielo. MÉTRAUX (1946:109) publicó como toba un relato en que los caranchos hurtan el fuego a una vieja, dueña avara del bien, y lo trasmiten a los árboles. La historia, sobre todo por la intervención del carancho, parece estar vinculada con los textos chorotes.

Los terenos, grupo arauaco localizado hoy al este del río Paraguay pero que, en otro tiempo, estuvieron asentados al oeste de su cauce, tienen por ladrón del fuego a un leporídeo americano, el *tapiti* o *Sylvilagus minensis*, según BALDUS (1950:225), quien enmienda la calificación de "liebre" que le atribuyen ALTENFELDER SILVA (1949:349 ss) y OBERG (1949:42). En la versión de BALDUS (p. 219) el leporídeo en cuestión asusta a los dueños del fuego, los *take ore* o *toke ore*, que, según un informante, son "dos hombres" (?), metiendo en un montón de brasas un palo verde, que provoca chasquidos y estallidos. En las versiones de ALTENFELDER SILVA y OBERG, prácticamente idénticas, la susodicha "liebre" arroja al fuego frutos, que revientan, con igual resultado. Se apodera del fuego, huye, perseguida por los *take ore*, y se esconde en un tronco hueco. Para engañar a los perseguidores unta de sangre el extremo del palo con el que pretenden ensartarla. Los *take ore* creen que lo han matado y se marchan, y el *tapiti* da el fuego a los terenos.

El fuego como enseñanza o descubrimiento

Hay, en Sud América, una serie de relatos que cuentan cómo un héroe cultural enseñó a los hombres a producir fuego, las más de las veces por el procedimiento de rotación de palillos, aunque, en ocasiones, por la percusión de piedras. En ciertos casos, la operación es descrita con detalle; en otros, la invención de progreso tan trascendente para la historia del grupo humano va incluida, como un elemento más, en la enumeración de bienes y adelantos otorgados por el héroe benefactor. Se recibe entonces la impresión de que estamos ante una consecuencia de la tendencia a concretar, en un héroe cultural, toda acción tesmofórica; y a atribuirle una más voluminosa participación en la tradición mítica de la etnía. Tales simplificaciones son presumibles cuando la cultura tradicional se empobrece; pero suele ser difícil probarlas.

Esta explicación acerca de cómo el hombre ha obtenido el dominio del fuego es la menos interesante y la más monótona de cuantas nos ofrece la mitología americana. Monótona, porque se limita a la mención o descripción de uno o dos procedimientos, siempre idénticos. Para los fines comparativos y el descubrimiento de relaciones históricas en la mitología tiene interés exiguo, no sólo porque poco se presta para registrar detalles reveladores de contactos interétnicos, sino porque es una explicación apta para surgir espontáneamente, con la mayor facilidad, en cualquier comunidad primitiva. De tal modo, el etnólogo suele estar, en los hechos, más o menos huérfano de argumentos para discernir, con fundamento, si la presencia de la misma explicación en diferentes grupos es atribuible a comunidad de origen, préstamo cultural o espontánea múltiple invención, por tratarse, casi siempre, de la mera descripción de una operación manual más o menos habitual. Que este sea el caso más frecuente, puede colegirse, a mi juicio, de la distribución amorfa, como si fuera producto del azar, que presenta en el subcontinente esta explicación mítica. Es así que encontramos que un demiurgo enseña la producción del fuego mediante frotamiento de palillos entre grupos, en su mayoría, inconexos, tales como tobas (MÉTRAUX, 1946:54-56), alacalufes (PAGÉS LARRAYA, 1985:16), iranches (DE MOURA, 1960:49), nambicuaras (HOLANDA PEREIRA, 1983:21-23), tucunas (NIMUENDAJÚ, 1952:130, en coexistencia con hurto del fuego), wapishanas (FARABEE, 1918:113-14) y baniwas (SAAKE, 1968:171-73). En algunos otros ejemplos podemos pensar que el relato se haya trasmitido de una a otra etnía por contacto entre grupos vecinos. Ello podría haber ocurrido entre los citados tobas, los matacos del Pilcomayo (MASHNSHNEK, 1973:141-42) y los chulupíes (MASHNSHNEK, 1975:167) en este caso, con sustitución posterior del sistema de palillos por el de percusión, invención atribuida al héroe cultural. Lo mismo puede decirse de las narraciones de iranches, nambicuaras y paresíes (HOLANDA PEREIRA, 1986:128-29) cuyas coincidencias, obviamente reveladoras del trasiego de temas míticos en el área, ya hemos tenido ocasión de señalar (BLIXEN, 1991:13).[30]

Más interesante y original es la tradición ayorea sobre el origen del fuego recogida por BÓRMIDA (1974:92). La introducción del fuego se debe al búho *(kuó)*. En la época primitiva, cuando los antepasados estaban juntos, la gente observaba los ojos del búho, que brillaban en la noche. De ellos salía fuego. Cuando Kuó se posaba en un árbol, éste ardía, empezaba a quemarse. De ese modo los ayoreos notaron cómo había fuego en el arbusto *dikitadé* del cual extraen los palillos usados para producir ignición. Kuó también dio a Ogó -otra ave- un poco de fuego que se sacó de su ojo. Y sobre todo, enseñó al clan *etakori* -uno de los siete clanes en que se divide la sociedad ayorea- todo lo relativo a la obtención y el uso del fuego, y este clan lo enseñó a los otros. La relación entre *fuego* y *ojo brillante*, que ya han señalado otros autores con referencia a los ojos del jaguar, no deja de ser interesante.

(30) Sobre estos tres grupos -iranches, paresíes y nambicuaras- poseemos valiosas colecciones de mitos y cuentos recogidos por Adalberto HOLANDA PEREIRA. No obstante, estas publicaciones no contienen información acerca de cómo se recogieron los textos, la condición y conocimientos de los informantes, su lugar de residencia habitual, naturaleza de los contactos intertribales en la zona y otros datos pertinentes. Por ello, no es fácil establecer a qué se deben ciertas concordancias en la mitología de esos tres grupos, pertenecientes a dos familias lingüísticas diferentes.

Entre los yámanas (GUSINDE, 1986: (3):1133), witotos (DE WAVRIN, 1932: 137; PUPIALES, 1944:60), ocainas (DE WAVRIN, 1932:144) y yupas (WILBERT, 1974:79) aparece la enseñanza de la producción de fuego por percusión de piedras. El tema figura en contextos ampliamente diferentes, lo que corrobora las consideraciones anteriormente expuestas en cuanto al probable surgimiento espontáneo de esas explicaciones míticas. En el texto yupa publicado por WILBERT, un demiurgo reconviene a un antepasado tribal por haber arrojado de sí, como inútiles, unas "piedras de fuego", y le enseña su uso. También le advierte que debe evitarse estrictamente que esas piedras caigan en manos de mujeres menstruantes, o que estas las usen, en esas condiciones, para preparar fuego. Estas advertencias del amo del fuego fundamentan el tabú respectivo.

OBSERVACIONES COMPARATIVAS

Pasaremos a examinar, de manera también sucinta, las relaciones que estas narraciones míticas de Sud América tienen con otros relatos indígenas de nuestro Continente, y con las explicaciones que dan los indios de Norte América acerca de la conquista del fuego.

El abandonado en la altura. Hemos visto que los mitos ges que relatan la incorporación del fuego al patrimonio indígena se inician con el tema del despojador de nidos que es abandonado, en lo alto de un árbol o de un peñasco, por su maligno compañero que, en estos casos, es un cuñado. A partir de ese episodio, arranca la insólita relación entre el muchacho relegado en las alturas y el jaguar, que lo salva. Este tema figura abundantemente en América del Sur en otros contextos, como expediente para desembarazarse de alguien a quien se detesta, y a quien se induce, con engaño, a caer en tan peligrosa e incluso desesperada situación.

El abandono en el árbol o en la roca escarpada es, en unos relatos, medio para librarse de un rival en la posesión de una mujer, en cuyo caso el abandonado puede ser un amante o el verdadero marido (tembés, camayuras, bororos, nambicuaras, iranches, aguarunas, etc.). En otros, es un expediente para cambiar de esposa (colorados), o para eliminar a un hijo que se sabe o se supone ha sido engrendrado por otro hombre (angaités). También es usado para librarse de un yerno inútil, por mal cazador (tacanas) o, finalmente, es consecuencia de riñas y malquerencias no especificadas. Casi siempre el episodio se cierra con la venganza del abandonado contra quien ha intentado hacerlo morir de inanición. El abandonado consigue hacer pagar su traición al que lo engañó, porque algún animal lo ayuda a bajar y, a veces, coopera directamente para que el agraviado tome venganza. Esta se concreta matando al compañero desleal, o transformándolo en animal: oso hormiguero, gavilán raquítico, u otros; cf. tacanas, HISSINK y HAHN, 1961: (1):167; piros, ALVAREZ, 1960:208-13; o en planta: bororos, COLBACCHINI y ALBISETTI, 1942:225-29 y 343-47.

Pero, a veces, también el propio abandonado debe sufrir una metamorfosis, porque esa permanencia larga en lo alto del árbol o de la peña ha ido alterando sus rasgos y hábitos, en aplicación ingenua de un principio de adaptación al medio. Por su forzada convivencia con las aves el desgraciado individuo empieza a adquirir caracteres ornitomorfos, que terminan en una verdadera transfiguración, y cumple su venganza valiéndose de los medios orgánicos propios de la personalidad que ha adquirido (halcón, garza u otra).

Los motivos que llevan al abandono del muchachito en los relatos ges son bastante fútiles, en comparación con éstos que acabamos de mencionar y que encontrarnos en otras historias. Parecería, pues, que debieran ser estos últimos, que atienden a razones del obrar humano que, en general, se reputan sustanciales y poderosas, los que dieron nacimiento a esa serie de historias, casi invariablemente culminadas en venganza. En cambio, en los relatos ges no encontramos la venganza como coronamiento de la acción. Es como si, una vez conseguido el fuego, los hombres olvidaran el incidente que casi cuesta la vida al muchacho. Pienso que la historia ge ha recogido un elemento ya bien conocido por otras narraciones, en las cuales parece jugar un papel más natural. No he encontrado en relatos norteamericanos ejemplos de este motivo, cuya naturaleza onírica es digna de ser resaltada.

Spitfire, o la rana ardiente. La idea de que el fuego estuviera originariamente encerrado dentro del cuerpo de un dueño, y, más precisamente, de una dueña, parece ser bastante infrecuente entre los indios de Norte América. Conozco, sin embargo, un caso; y presumo que los ejemplos podrán aumentarse. Según un relato de los cheroquis orientales (KILPATRICK y KILPATRICK, 1966:387) en la época primigenia ocurría que, cuando los hombres iban de caza, encontraban cerca del rastro una mujer muy vieja, de cabello blanco, que estaba siempre sentada en un tronco hueco. Cada vez que un cazador pasaba, con alguna presa, le pedía que le dejara chupar o lamer esa carne. Los cazadores siempre cortaban un trozo y lo sostenían sobre la cabeza de la mujer, cuya identidad desconocían. Un día, uno notó que el trozo de carne que suspendía sobre la cara de la anciana se asaba, como si ella tuviera fuego, y la grasa se derramaba. Se puso a pensar que esta mujer podría ser El Fuego; o, más bien, la dueña del fuego. A partir de este momento, el tema de la historia se desdibuja un tanto, porque los hombres, en lugar de obtener el fuego del interior del cuerpo de la anciana, lo extraen del árbol sobre el cual ella se sienta, y el relato señala la extrema dificultad que tienen para lograrlo, porque el tronco quema, y los animales que intentan extraer un trozo, en parte se abrasan (pavo, topo). Finalmente, sacan un tizón, después que el Trueno hace llover, de modo que el fuego casi se extingue. El texto parece incompleto, pues no es todo lo explícito que cabría en cuanto a la relación de la mujer y el tronco, y a la desaparición de aquélla del escenario. Sí lo es en cuanto a señalar que el amo del fuego es una mujer, que encierra el elemento ígneo en su interior y lo expele por la boca, de lo que hemos visto varios ejemplos caribes. Esta concordancia temática entre caribes y cheroquis reitera una vinculación que ya hemos señalado al ocuparnos de los mitos explicativos de las manchas lunares (BLIXEN, 1992). Por consiguiente, el punto tiene especial interés para la etnología comparada.

El yacaré circunspecto o los engaños del burlesque. Entre los yuki de California hallamos un motivo mítico, para el hurto del fuego, que debe ser considerado homólogo del que hemos encontrado entre los yanomamos: hacer reír al dueño del fuego, para poder tener acceso a la llama, mediante un movimiento rápido, acción que es seguida por la fuga del autor del hurto. Según los yuki (KROEBER, 1932:918-20) la gente, en el tiempo primordial, vivía en una gran aldea, en perpetua oscuridad y sin fuego. Por eso comía la carne cruda. Pero un día el conejo *(Jackrabbit)* a quien siempre echaban y castigaban, vio en la oscuridad, a la distancia, una luz que brillaba a intervalos, y gritó su hallazgo. Al principio los otros no le creyeron, pero, una vez que comprobaron que era cierto lo que decía, partieron todos los animales (calificados como "la gente") hacia el lugar de donde procedían los destellos. La dueña del fuego era la araña, que lo guardaba exclusivamente para ella y lo vigilaba constantemente, manteniéndolo debajo de su cuerpo, puesta en cuclillas (!) sobre él. Para quitárselo, decidieron hacerla reír, a fin de que, al hacerlo, se le moviera el vientre y se pudiera sacar un tizón de debajo del cuerpo. Eligieron a la paloma como a la criatura más rápida para arrebatarlo y salir volando con él. Todos bailaban frente a la araña, pero no conseguían hacerla reír. Al fin el ratón, que arrastraba un carcaj, se puso a rascarse el trasero, cabe suponer que ostentosamente. La araña no pudo aguantar la risa y, con sus movimientos convulsivos, permitió que la paloma, de un manotazo, le sacara algo de fuego de bajo el cuerpo. Puso ese fuego sobre un trozo de madera podrida, preparado al efecto, y voló con su botín. Las vicisitudes posteriores de esta aventura, que incluyen una persecución y un incendio generalizado, que es responsable de cambios en la coloración del pelaje o de las plumas de varios animales, caen fuera de nuestro interés inmediato. Cabe suponer que los ejemplos de este tema podrán multiplicarse con una búsqueda prolija en el acervo mítico norteamericano, especialmente en California y estados cercanos, tarea que, por ahora, escapa a nuestro objetivo. Es claro, de todos modos, que este motivo está enlazado estrechamente con el del *yacaré circunspecto*, y que ambos responden a una génesis común.

El cautivo voluntario. Las narraciones de las tribus salish, lilloet y thompson del sur de la Columbia Británica, y sahaptin, de los estados de Washington y Oregon, nos presentan ejemplos de un relato mítico que, bajo una vestidura diferente, contiene elementos casi idénticos a los que encontramos en historias ya mencionadas de los formadores del Xingú y de los cunas (v. *supra)*.

Los puntos fundamentales de este esquema mítico son los siguientes: 1) Por carecer de fuego, los animales humanizados del tiempo originario deciden robarlo a sus dueños egoístas, que usan ese bien en exclusividad. 2) Para tal fin el castor se deja capturar en una de las trampas que los dueños del fuego han puesto en el río. Con ello busca que sus captores lo transporten junto al fuego. 3) El castor, una vez capturado, es conducido junto a una hoguera o fogón, donde sus apresadores empiezan a cortarlo, para cuerearlo y echarlo a las brasas. 4) En tan peligrosa contingencia, el águila, auxiliar del castor, se presenta para distraer la atención de los dueños del fuego; estos abandonan, momentáneamente, al castor cautivo y tratan de matar al águila. 5) El castor, aprovechando esta distracción, toma tizones del fogón y huye por un túnel o galería, que ha excavado entre el río y el fogón, y que está ya inundado de agua. En algunas versiones no es el propio castor quien ha construido este túnel, sino otro animal auxiliar, con hábitos excavadores, como la rata o la zarigüeya. 6) El fuego es entregado a los indios por estos héroes culturales que, en ciertas versiones, tienen la condición de "hermanos" que asumen las personalidades de castor y de águila. El desarrollo de estas historias figura en varios trabajos de James TEIT y de BOAS, resumidos por FRAZER, 1969:184-86, 190. Para una versión más escueta, recogida entre los klikitat (sahaptin), véase JACOBS (1929:179-81).

Los elementos comunes con los relatos sudamericanos del alto Xingú son fácilmente perceptibles: 1) Para conseguir el fuego, Kiri y Kame -versión bacairí de VON DEN STEINEN- también hermanos, se hacen pescar por el dueño avaro del fuego. El ingenio usado para dejarse pescar es prácticamente el mismo: trampa colocada en la corriente del río. 2) Una vez en el lugar donde está el fuego, el hermano más activo se defiende, y logra huir con un tizón de la hoguera. Es un rasgo residual el hecho de que, en esa fuga, use el agua como medio de huida o para quedar separado de quien lo persigue. 3) En la variante suyá recogida por FRIKEL (1990, v. *supra)* el segundo hermano se ha transformado en tatú, en cuya condición excava el túnel que conduce desde el río al sitio donde se ha hecho el fogón del avaro. Tenemos pues, identificado otro elemento característico de las versiones de la costa noroeste: la galería de escape hacia el río, cavada por un asistente; rata o comadreja en un caso, tatú en el otro.

El picaflor comediante. En las dos Américas hay una nutrida cantidad de narraciones que describen cómo los hombres obtuvieron la posesión del fuego mediante engaño, y es claro que las concordancias en una formulación tan general no tienen ninguna significación para la investigación histórica, aunque la tengan, y mucha, para el análisis fenomenológico de la cultura, para el cual el molde de la conciencia mítica que llamamos *la cultura como don* es uno de los más importantes. Pero la comprobación se vuelve útil para las pesquisas históricas cuando comienzan a aparecer, en los relatos míticos, formas de operación y personajes similares, que permiten aproximar narraciones de diferentes regiones. Ejemplo claro de esto último es un texto kaska publicado por TEIT *(apud* FRAZER, 1969:198). Los kaska son atapascanos, con una localización muy septentrional en el interior de la Columbia Británica, sobre la vertiente ártica de las montañas. Su situación geográfica es muy alejada y físicamente muy diferente de la que encontramos en América cisandina. Así pues, a priori, no parecería particularmente indicada para exhibir similitudes significativas con grupos de Sud América, cosa que, sin embargo, ocurre. Según los kaska, los hombres, antes, no tenían fuego. Sólo lo tenía el oso, que lo guardaba para sí y lo producía por percusión, con una piedra que siempre llevaba atada a la cintura. Un día se acercó a su fogón un pajarito; dijo al oso que estaba casi helado y pedía calentarse junto al fuego. El oso le requirió que lo

despiojara. El pajarito aceptó; empezó a saltar alrededor y a extraerle los piojos. Haciendo esto, aprovechó para cortar el hilo que ligaba la piedra del fuego a la cintura del oso. Una vez que estuvo suelta, cogió la piedra y voló con ella. Había colocado en relevos a los distintos animales para ayudarle en la huida. Justamente, cuando el oso lo alcanzó entregó la piedra a otro animal que también huyó y fue perseguido. La escena se repitió hasta que el oso, exhausto, tuvo que abandonar la persecución. El motivo del pajarito que busca ser admitido junto al fuego, para lo cual se finge enfermo o aterido de frío es, como hemos visto antes, de mucha difusión en el reborde occidental de América cisandina. Ciertos elementos son, naturalmente, distintos: por ejemplo, los ligados al instrumento en sí, que, en la versión norteamericana es una piedra ignífera, mientras en América del Sur son tizones o palillos productores de fuego. Es un punto ligado a las características del hábitat, que condicionan, en parte, el uso de los materiales. Presumo que puedan aportarse otros ejemplos de este tema mítico en América del Norte, incluso más semejantes a los que conocemos de la Amazonia occidental.

El cadáver fingido. Hemos señalado como característico del mito tupí-guaraní de la obtención del fuego el episodio en que el héroe se transforma en cuerpo muerto, o simula dicho estado orgánico, para atraer a las aves carroñeras, cuyo jefe es el dueño del elemento ígneo. En este mito la finalidad de esta sufrida experiencia es, una veces, capturar al amo del fuego, para exigirle la entrega de su bien; otras, aprovechar la hoguera en que se pretenderá asar el cadáver del héroe para tomar, directamente o por auxiliares, un tizón ardiente, del cual se multiplicarán los futuros fuegos.

Este ardid aparece en varios grupos sudamericanos, unido, principalmente, a dos temas. En un de ellos, el protagonista busca apoderarse de una hembra de gallinazo o zamuro, que se vuelve mujer, y que él convertirá en su pareja, después de capturarla o de quitarle su vestido de plumas. La historia, entonces, continúa con las pruebas imposibles que le impone su maligno suegro -el rey zamuro- y termina generalmente en la separación de la pareja (arauacos de Surinam, VAN COLL, 1908:482; taulipang, KOCH-GRÜNBERG, 1981: (2):76-85; kamarakotos, SIMPSON, 1944:268 ss.; pemones, ARMELLADA, 1964:93; siona, CHAVES, en NIÑO, 1978:92-94). En el segundo tema se procura que el ave capturada entregue el sol, la fuente de la luz, en trueque de su liberación. Tal circunstancia, requiere, obviamente, la presencia del propio amo del sol en escena. Este motivo ha sido recogido, en varias versiones, entre los carayaes (KRAUSE, 1911:345-46, dos variantes; BALDUS, 1937:190-91, dos variantes; AYTAI, 1979:7-12). Existe igualmente entre los bacairíes (VON DEN STEINEN, 1894:375-76) en historia más sofisticada, en la que los actores son los dos gemelos, Keri y Kame, y la acción ocurre en el cielo nocturno; y también entre los chanés (NORDENSKIÖLD, 1912:263 *apud* LEHMANN-NITSCHE, 1919:194-95). Debe considerarse que la historia registrada por Capistrano DE ABREU (1914:447-54) para los cashinauas también se refiere a este modelo, pues el adorno cefálico que el héroe arrebata al urubú rey es, evidentemente, el sol.

El mismo motivo aparece en otros contextos, en lo que parecen ser aplicaciones ad hoc para finalidades variadas, como lo son las de quitar plumas a los urubúes para fabricarse alas (rikbaktsas, HOLANDA PEREIRA, 1973: 38-39), recuperar a un muchacho secuestrado por las aves carroñeras (puelches, LEHMANN-NITSCHE, 1919:194 ss. y waiwaios, FOCK, 1963:86-89), producir la cura de las llagas y pústulas de un enfermo abandonado por su gente, llagas malolientes, que devoran los urubúes (cashinauas, ABREU, 1914:263-74); y hasta confraternizar con las distintas especies de urubúes, tonsurándolos y pintándolos, para fijarles sus actuales apariencias taxonómicas (cayapó-xicrines, VIDAL, 1977:250).

Es de particular interés comprobar que este motivo está presente en la mitología norteamericana, de la cual podemos menciocnar un par de ejemplos, cuya multiplicación podría ser muy provechosa para la mitología comparativa.

Entre los ojibwas (RADIN y REAGAN, 1928:89-90) el tema figura en una historia del burlador Manabozho, quien, para vengarse de un ave carroñera, se echa al suelo y hace que

su cuerpo expida mal olor para atraerla. Captura a la que ha motivado su deseo de venganza, le pela la cabeza y la convierte en *turkey buzzard* o gallinaza. El texto señala, asimismo, la desconfianza del ave, que vacila en acercarse al animal simuladamente muerto, en idéntica actitud a la que observamos en las variantes sudamericanas. También figura en un pasaje de la historia de los mellizos Ashes Chief y Stuck Behind (pies negros, WISSLER y DUVALL, 1908:48), en el cual uno de los gemelos utiliza esa estratagema para capturar a un cuervo maligno, tomando la forma de un castor muerto. En el primer ejemplo, la única razón del acto es la retribución vindicativa; pero en el segundo ya aparece el motivo extortivo: se exige al cuervo, en cambio de su libertad, que devuelva unos búfalos robados; compromiso que, por otra parte, no cumple. No hay rastros de exigencia ni de fuego, ni de sol, motivos que, hasta prueba en contrario, serían adiciones sudamericanas.

Por último, hay que observar que el tema que parece más difundido en América del Norte para dar razón de la conquista del fuego, a saber: el hurto llevado a cabo por el héroe cultural *durante una fiesta* en la cual el héroe *baila activamente* junto al fuego, hasta que consigue poner en llamas *su propia cabellera o su ornamento céfalico*, después de lo cual escapa, no parece haber llegado a Sud América. Esta ausencia del motivo puede ser tan interesante y significativa como lo sería su presencia, pero es, por ahora, más difícil de interpretar, y conviene esperar a un relevamiento más completo de la información para emitir un juicio sobre ello.

CONCLUSIONES

La revisión de un centenar y medio de relatos míticos sudamericanos relacionados con la conquista del fuego por los seres humanos, nos muestra el claro predominio de la idea de que el fuego ha llegado a poder de los hombres como consecuencia de un hurto afortunado, ejecutado, en el tiempo de los orígenes, por un héroe cultural que entregó ese bien a la humanidad. Es característico de estas narraciones que el fuego sea originariamente poseído por un animal, y que sea otro animal quien se lo quite para dárselo a los hombres. Al mismo tiempo, resulta siempre evidente que la calificación de *animales* para ambos protagonistas de este drama primitivo es engañosa, porque psíquicamente actúan como seres humanos y, en sus acciones, revelan una morfología cambiante e indefinida, que se manifiesta como animal o humana, según los momentos. También es normal que el mito sirva para explicar por qué ahora el antiguo poseedor del fuego ha fijado, definitivamente, su morfología animal: ello es una consecuencia de haber quedado desprovisto de un bien que, aunque no se diga expresamente, es concebido como elemento distintivo entre lo humano y lo bestial. Mientras, diacrónicamente, tal distinción no existe, en la sincronía actual ella es operante, y contrasta, más que cualquier otro elemento, el actuar humano con el de las demás criaturas.

La revisión de los relatos míticos ha mostrado que, lejos de presentar un panorama desordenado o amorfo, como pudiera, a primera vista, esperarse del elevado número de grupos indígenas que presenta aún Sud América, aquéllos se aglutinan en una cantidad bastante reducida de explicaciones típicas, que todavía se unen bajo el común denominador de *hurto a un poseedor originario mezquino*. Investigaciones más detalladas podrán poner de manifiesto la existencia de otros temas míticos que aquí no han sido considerados; pero difícilmente alterarán las líneas generales que se han presentado, y que se basan en una cantidad sustancial de textos. Sin embargo, hay que poner de relieve el interés que existe en traer a colación nuevas versiones y variantes de estos temas míticos, para afinar y rectificar conclusiones, y para encarar, con mejores fundamentos, el estudio comparativo con las explicaciones que, acerca de la obtención del fuego, nos brindan los textos indígenas de América del Norte.

La mitología del origen del fuego, además, muestra el predominio explicativo del molde de la cosmovisión mítica que denominamos *la cultura como un don*, pues toda la actividad

del mito y, lo que es mucho más importante, casi todo el quehacer cotidiano de los hombres y mujeres, que es su consecuencia, encuentra en ese hurto y en el consecutivo don su explicación y fundamento. La importancia de este molde, para la construcción de la cosmovisión mítica y para su permanencia frente a toda erosión por la experiencia cotidiana es enorme, pues funda la certidumbre, esto es, la verdad subjetiva, de que todo lo que los hombres poseen y conocen es algo recibido *vi superum*, y no es cosa de pretender mudarlo operando cambios insólitos en un devenir abierto a lo desconocido e imprevisible.

La potencia se manifiesta en una de sus expresiones más frecuentes en sus actuaciones del tiempo primordial: las metamorfosis, unas veces ocasionales, otras definitivas, como en los casos en que se fijan los rasgos físicos de las criaturas zoológicas que pueblan el hábitat indígena. Este actuar de la potencia es, precisamente, la característica más llamativa del tiempo de los orígenes, cuya delimitación frente al tiempo actual etnográfico debe hacerse, ante todo, por la prevalencia, casi diríamos constante presencia del actuar potente de los seres, como rasgo habitual en los sucesos. Cuando la potencia se vuelve esporádica y se debilita en raras apariciones ocasionales, el tiempo originario se acaba.

BIBLIOGRAFIA

ABREU, J. C. DE - 1914. Rã-txa hu-ni-ku-ĩ. A lingua dos caxinauás do rio Ibuaçú, affluente do Murú (Prefeitura de Tarauacá). - Págs. 1-630. Rio de Janeiro.

AGUAVIL, A. et alii - 1985. Ilusun: 50 leyendas de los indios colorados. - Museo Antropológico y Pinacoteca, Banco Central del Ecuador. Serie monográfica, 4. XXIII + 1-318 + 8 láms. Guayaquil.

ALARCON Y CAÑEDO, J. Y PITTINI, R. - s/f. El Chaco Paraguayo y sus tribus. Sociedad Editora Internacional. Págs. 118, figs. Turín.

ALBISETTI. Cf. COLBACCHINIy ALBISETTI.

ALVAREZ, P. R. - 1960. Los piros. - Instituto de Estudios Tropicales Pio Aza. Págs. 1-247. Lima.

AMORIM, A. BRANDÃO DE - 1928. Lendas em nheengatú e em portuguez. - Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro. T. 100, Vol. 154. Págs. 3-475 + 1 lám. Rio de Janeiro.

ARMELLADA, P. C. DE - 1964. Tauron panton. Cuentos y leyendas de los indios pemón (Gran sabana, Estado Bolívar, Venezuela). Ministerio de Educación. Departamento de Publicaciones. 276 págs. Caracas.

AYTAI, D. - 1979. Weheriá Karajá conta a lenda do sol. - Publicações do Museu Municipal de Paulínia. 8:7-12. Paulínia.

BALDUS, H. - 1929. Ligeiras notas sobre os indios Guaranys do littoral paulista. - Revista do Museu Paulista, 16:83-95. São Paulo.

BALDUS, H. - 1931. Notas complementares sobre os indios chamacocos. - Revista do Museu Paulista, 17: (1a. parte): 529-551. São Paulo.

BALDUS, H. - 1936. Ligeiras notas sobre duas tribus tupis da margem paraguaya do Alto Paraná. - Revista do Museu Paulista, 20:749-756. São Paulo.

BALDUS, H. - 1937. Ensaios de etnologia brasileira. - Brasiliana, série 5a., Vol. 101, págs. 346, 32 fotografías. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

BALDUS, H. - 1950. Lendas dos indios tereno. - Revista do Museu Paulista, NS. 4:217-232 + 1 lám. São Paulo.

BALDUS, H. - 1952. Breve notícia sobre os Mbyá-Guaraní de Guarita. - Revista do Museu Paulista, NS. 6:479-488 + 2 láms. São Paulo.

BALDUS, H. - 1958. Die Jaguarzwillinge Mythen und Heilbringergeschichten, Ursprungssagen und Märchen brasilianischer Indianer... übertragen und mit Anmerkungen herausgegeben von... Págs. 224. Erich Röth Verlag, Kassel.

BALDUS, H. - 1970. Tapirapé, tribo tupí no Brasil Central. Pp. 1-511. Companhia Editora Nacional. São Paulo.

BANNER, H. - 1957. Mitos dos índios kayapó. - Revista de Antropologia, 5: (1): 37-66. São Paulo.

BARANDIARAN, D. DE - 1968. El fuego entre los indios sanemá-yanoama. - Antropológica, 22:3-64. Fundación La Salle de Ciencias Naturales. Caracas.

BARDALES RODRIGUEZ, C. - 1979. Leyendas de los shipibo-conibo sobre los tres incas. / Texto bilingüe / Ministerio de Educación. Instituto Lingüístico de Verano. 53 págs. S/l.

BARRAL, R. P. B. M. DE - 1970. / Textos guarãos traducidos al inglés / En: J. WILBERT: Folk Literature of the Warao Indians. UCLA Latin American Studies, Vol. 15. Págs. 1-614. Los Angeles.

BECHER, H. - 1959. Algumas notas sôbre a religião e a mitologia dos surára. Revista do Museu Paulista, NS. 11:99-107. São Paulo.

BERNAL VILLA, S. - 1953. Mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro. - Revista Colombiana de Antropología, 1: (1): 281-309. Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá.

BLIXEN, O. - 1987. 'I te matamu'a. Fundamentos de la cosmovisión polinesia.- Moana, 3:1-400. Montevideo.

BLIXEN, O. - 1991. La mujer estrella. Análisis de un mito sudamericano. - Moana. 4: (1): 1-27 + 1 mapa. Montevideo.

BLIXEN, O. - 1992. Las manchas de la luna y sus explicaciones míticas en Sudamérica.- Moana. 4: (2): 1-42 + 1 mapa. Montevideo.

BOAS, F. - 1917. Folktales of Salishan and Sahaptin Tribes. - Memoirs of the American Folk-Lore Society, Vol. 11. Lancaster, Pennsylvania and New York; *fide* J. FRAZER, 1969, Mythes sur l'origine du feu, q.v.

BORMIDA, M. - 1973-1979. Ergon y mito. Una hermenéutica de la cultura material de los ayoreo del Chaco Boreal. - Scripta Ethnologica, (1973) 1:9-68; (1974) 2: (1): 41-107; (1975) 3: (1) 73-130; (1976-77) 4: (1) : 29-44; (1978-79) 5: (1): 6-25; 5:(2):21-75. Centro Argentino de Etnología Americana, Buenos Aires.

BORMIDA, M. Y SIFFREDI, A. - 1971. Mitología de los tehuelches meridionales. - Runa, 12:199-245. Buenos Aires.

CADOGAN, L. - 1959. Ayvu rapyta. Textos míticos de los mbyá-guaraní del Guairá. - Boletim 227, Antropologia, 5:1-218. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras.

CALELLA, P. DE - 1944. Breves notas mitológicas de los huitotos de Santa Clara (Amazonas, Colombia). - Amazonia Colombiana Americanista, 2: (4-8) : 38-40. Sibundoy.

CALIFANO, M. et alii - Documentación grabada inédita obtenida entre los shipibos, durante la campaña del Centro Argentino de Etnología Americana, en 1980.

CAMPANA, D. DEL - 1913. Contributo all'etnografia dei matacco. - Archivio per l'Antropologia e la Etnologia, 43:305-325. Firenze.

CIVRIEUX, M. DE - 1970. Watunna. Mitología makiritare. Págs. 1-239 + figs. y láms. Monte Avila Editores, Caracas.

COCCO, L. - 1972. Iyëwei-teri. Quince años entre los yanomamos. 498 págs., figs. y láms. Escuela Técnica Popular Don Bosco. Editorial Salesiana. Caracas.

COLBACCHINI, P. A. Y ALBISETTI, P. C. - 1942. Os boróros orientais. Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso. - Col. Brasiliana. Págs. 1-454, figs. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

COLL, P. C. van - 1907-08. Contes et légendes des Indiens de Surinam. - Anthropos, (1907) 2:682-689; (1908) 3:482-488.

CORDEU, E. J. - 1973. Textos míticos de los angaité (chenanesmá) y sanapaná. - Scripta Ethnologica, 1: (1) 199-234. CAEA, Buenos Aires.

CORDEU, E. J. - 1985. / Textos míticos de los chorotes, traducidos al inglés / En J. WILBERT Y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Chorote Indians. UCLA Latin American Studies, Vol. 60, Págs. XIX + 1-400. Los Angeles.

CHAGNON, N. A. - 1968. Yanomamö, the fierce people. Holt, Rinehart and Winston, *fide* BARANDIARAN, D., 1968, El fuego entre los indios sanemá-yanoama, q.v.

CHAVES, M. - 1978. / Textos siona / En H. NIÑO (Ed.) : Literatura de Colombia aborigen, Págs. 61-94. Instituto Colombiano de Cultura, Bogotá.

CHIARA, V. : CF. SCHULTZ, H. Y CHIARA, V.

DE LOS RIOS, M. -1974. Temporalidad y potencia entre los grupos mataco. - Scripta Ethnologica, 2: (1): 7-38. CAEA, Buenos Aires.

DE MOURA, P. J. - 1960. Os Münkü. 2a. contribuição ao estudo da tribo iranche. - Pesquisas, / série / Antropologia, 10:1-59. Instituto Anchietano de Pesquisas, Pôrto Alegre.

DUVALL, D. C.: CF. WISSLER, C. Y DUVALL, D. C.

ESTRELLA ODICIO, G. - 1977. Catacaibo (cashibo) unia II. Cuentos del hombre catacaibo (cashibo) II. - / Serie / Comunidades y culturas peruanas, No. 11. Págs. 1-87. Instituto Lingüístico de Verano. S/l.

FARABEE, W.C. - 1918. The Central Arawaks. - The University Museum Anthropological Publications N° 9, University of Pennsylvania, Philadelphia.

FOCK, N. - 1963. Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe. - Nationalmuseets Skrifter, Etnografisk Roekke 8. Copenhage.

FOCK, N. - 1982. / Textos míticos matacos, traducidos al inglés /. En J. WILBERT y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Mataco Indians. UCLA Latin American Studies, Vol. 52, XVIII + 1-507. Los Angeles.

FORNO, M. - 1970. I ghivaro: narrativa. - Terra Ameriga. 20-21:41-52. Genova.

FRAZER, J. G. - 1969. Mythes sur l'origine du feu. - Petite Bibliothèque Payot, No. 142. Págs. 1-245. Paris.

FRIKEL, P. - 1990. Mitos suiá. - Publicações do Museu Histórico de Paulínia, 44;15-20; 45:38-43.

GIACCARIA, B. Y HEIDE, A. - 1984. / Textos míticos de los chavantes, traducidos al inglés /. En J. WILBERT Y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Gê Indians, 2° tomo. UCLA Latin American Studies, Vol. 58. Págs. XXVII + 1-684. Los Angeles.

GUSINDE, P. M. - 1986. Los indios de Tierra del Fuego. Los yámana. Tomo 2°, 3 vols. XXXIX + 1-606, 607-1000 y 1001-1479; 103 figs + láms. Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), Buenos Aires.

HAHN, A. CF. HISSINK, K. Y HAHN, A. 1961.

HANKE, W. - 1945. La cultura material y espiritual de los sanapaná. - Revista Geográfica Americana, Vol. 23, No. 136:41-47. Buenos Aires.

HEIDE, A. CF. GIACCARIA, B. Y HEIDE, A. 1984.

HEREDIA, L. Y MAGNANI, H. - 1980. Algunos testimonios del horizonte mítico mataco. - Publicaciones del Instituto de Antropología, Universidad Nacional de Córdoba, 34:7-31.

HISSINK, K. Y HAHN, A. - 1961. Die Tacana. Ergebnisse der Frobenius-Expedition nach Bolivien 1952 bis 1954. I. Erzählungsgut. XVI + 1-692, figs., láms. y mapa. Frobenius Institut an der Johann Wolfgang Goethe Universität, F.a. M. Stuttgart.

JACOBS, M. - 1929. Northwest Sahaptin Texts, 1. - University of Washington Publications in Anthropology, 2: (6): 175-244 + 1 lám. Seattle.

JORDANA LAGUNA, J. L. - 1974. Mitos e historias aguarunas y huambisas de la selva del alto Marañón. - 313 págs. Instituto Nacional de Investigación y Desarrollo de la Educación. Lima.

KARSTEN, R. - 1919. Mitos de los indios jíbaros (shuara) del Oriente del Ecuador. - Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos, 2: (6): 325-339. *Fide* FRAZER, J. G., 1969:147; Mythes sur l'origine du feu, q. v.

KILPATRICK, J. F. Y KILPATRICK, A. G. - 1966. Eastern Cherokee Folktales: Reconstructed from the Field Notes of Frans M. Olbrechts. - Bureau of American Ethnology Bulletin 196:379-447. Smithsonian Institution, Washington D.C.

KOCH-GRÜNBERG, TH. - 1979-82. Del Roraima al Orinoco. 3 vols. (1979):1-402, 109 fotografías, 6 láms.; (1981): 1-264, 7 láms.; (1982) 1-368, 16 figs. 66 láms. Banco Central de Venezuela, Caracas. (Traducción de los Vols. 1-3 de: Vom Roroima zum Orinoco, 1917-24).

KRAUSE, F. - 1911. In den Wildnissen Brasiliens. Bericht und Ergebnisse der Leipziger Araguaya-Expedition 1908. Págs. 1-512, figs., fotografías, 69 láms., 2 mapas. Leipzig.

KROEBER, A. L. - 1932. Yuki Myths. - Anthropos, 27: (5-6): 905-939. St. Gabriel-Mödling b. Wien.

LANDABURU, J. Y PINEDA C., R. - 1984. Tradiciones de la gente del hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas. Págs. 1-289. Instituto Caro y Cuervo y UNESCO. Bogotá.

LEEDS, A. - 1960. The ideology of the Yaruro Indians in relation to socio-economic organization. - Antropológica, 9:1-10. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Caracas.

LEHMANN-NITSCHE, R.- 1919. Mitología sudamericana II. La cosmogonía según los puelche de la Patagonia. - Revista del Museo de La Plata, 24: (2): 182-204.

LUKESCH, A. - 1978. / Textos míticos cayapoes, traducidos al inglés / En J. WILBERT Y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Gê Indians, T. 1°. UCLA Latin American Studies, Vol. 44, Págs. XXI + 1-653. Los Angeles.

MAGNANI, H. CF. HEREDIA, L. Y MAGNANI, H. 1980.

MASHNSHNEK, C. O. - 1972. Algunos personajes de la mitología chorote. - Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, NS. 6:109-143. Buenos Aires.

MASHNSHNEK, C.O. - 1973. Seres potentes y héroes míticos de los mataco del Chaco Central. - Scripta Ethnologica, 1:105-154. Buenos Aires.

MASHNSHNEK, C. O. - 1975. Textos míticos de los chulupí del Chaco Central. - Scripta Ethnologica, 3: (1-2): 151-189. Buenos Aires.

MELATTI, J. C. - 1984. / Textos míticos krahoes, traducidos al inglés /. En J. WILBERT Y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Gê Indians, Tomo 2°, UCLA Latin American Studies, Vol. 58, Págs. XXVII + 1-684. Los Angeles.

MÉTRAUX, A. - 1931. Mitos y cuentos de los indios chiriguano. - Revista del Museo de La Plata, 33:119-184.

MÉTRAUX, A. - 1939. Myths and Tales of the Matako Indians (The Gran Chaco, Argentina). - Etnologiska Studier, 9:1-127. Göteborg.

MÉTRAUX, A. - 1946. Myths of the Toba and Pilagá Indians of the Gran Chaco. - Memoirs of the American Folklore Society, 40: XII + 1-167. Baltimore.

MÉTRAUX, A. - 1960. Mythes et contes des indiens cayapo (Groupe kuben-kran-kegn). - Revista do Museu Paulista, NS. 12:7-35. São Paulo.

MÜLLER, P. F. - 1989. Etnografía de los guaraní del alto Paraná. Págs. 111 + 20 láms. y fotografías. Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), Buenos Aires.

MÜNZEL, M. - 1973. Erzählungen der Kamayurá, Alto Xingú, Brasilien. - Studien zur Kulturkunde, 30: VII + 1-378 + 9 láms. Veröffentlichungen des Frobenius-Instituts an der Johann Wolfgang Goethe Universität. Wiesbaden.

NIMUENDAJÚ, K. - 1914. Vokabular und Sagen der Crengêz-Indianer. - Zeitschrift für Ethnologie, 46:626-636. Berlin.

NIMUENDAJÚ, K. - 1915. Sagen der Tembé-Indianer (Pará und Maranhão). - Zeitschrift für Ethnologie, 47: (4-5):281-301. Berlin.

NIMUENDAJÚ, K. - 1919-22. Bruchstücke aus Religion und Überlieferung der Sipaia-Indianer. - Anthropos, (1919-20) 14-15: (4-6):1002-1039; (1921-22) 16-17: (1-3):367-406, figs., 4 láms., mapa. Wien.

NIMUENDAJÚ, K. - 1944. Leyenda de la creación y juicio final del mundo, como fundamento de la religión de los apapocuva-guaraní (Trad. por J. F. RECALDE). VI + 1-110 + 1 mapa. San Pablo.

NIMUENDAJÚ, K. - 1946. The Eastern Timbira. - University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 41: IX + 1-357, incl. 42 láms. Berkeley & Los Angeles.

NIMUENDAJÚ, K. - 1948. The Cawahib, Parintintin, and their Neighbors. - En J. H. Steward, (Ed.) Handbook of South American Indians, 3:283-297. Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Smithsonian Institution. Washington D. C.

NIMUENDAJÚ, K. - 1952. The Tukuna. - University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, 45: X + 1-209, figs., 18 láms., 1 mapa. Berkeley & Los Angeles.

NIMUENDAJÚ, K. - 1978 / Textos míticos de los apinayés, traducidos al inglés/ En J. WILBERT Y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Gê Indians, Tomo 1°, UCLA Latin American Studies, Vol. 44: XXI + 1-653. Los Angeles.

NIMUENDAJÚ, K. - 1984. / Textos míticos de los cherentes y los *pau d'arco* traducidos al inglés /. En J. WILBERT Y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Gê Indians, Tomo 2°. UCLA Latin American Studies, 58: XXVII + 1-684. Los Angeles.

NIÑO, H. - 1978. Literatura de Colombia aborigen. Págs. 1-501. Instituto Colombiano de Cultura.

NORDENSKIÖLD, E. - 1912, Indianerleben. El Gran Chaco. (Südamerika). - Leipzig. *Fide* LEHMANN-NITSCHE, R. 1919: La cosmogonía según los puelche de la Patagonia, q. v.

NORDENSKIÖLD, E. - 1922. Indianer und Weisse in Nordostbolivien. Págs. VIII + 1-222, 90 figs., 35 láms. y 1 mapa. *Fide* H. BALDUS, 1937. Ensaios de etnologia brasileira, q. v.

OBERG, K. - 1949. The Terena and the Caduveo of Southern Mato Grosso, Brazil. - Institute of Social Anthropology, Publication No. 9, Págs. IV + 1-72 + 24 láms. Smithsonian Institution, Washington D. C.

OLIVEIRA, C.E. DE - 1930. Os Apinagé do Alto-Tocantins. Costumes, crenças, artes, lendas, contos e vocabulario. - Boletim do Museu Nacional, 6: (2):61-110 y láms. Rio de Janeiro.

ORTIZ, F. - 1978. / Textos cuiba/. En NIÑO, H.: Literatura de Colombia aborigen. Págs. 261-283. Instituto Colombiano de Cultura. Bogotá.

OSBORN, H. A. - 1970. / Textos míticos de los guaraos, traducidos al inglés / En J. WILBERT: Folk Literature of the Warao Indians. UCLA Latin American Studies, Vol. 15:1-614. Los Angeles.

PAGES LARRAYA, F. - 1985. Textos de la tradición oral alacalufe. - Mitológicas, 1:1-43 + 2 mapas. Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA). Buenos Aires.

PALAVECINO, E. - 1971. Mitos de los indios tobas. - Runa, 12: (1-2): 177-197. Buenos Aires.

PELLIZZARO, S. - s/f. Shakaim. - Mundo shuar. Serie F. N° 10:7-15. Sucua. (Ecuador)

PEREIRA, A. HOLANDA - 1973. Quinze lendas dos rikbáktsa. - Pesquisas / série/ Antropologia, 25:34-48. Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo.

PEREIRA, A. HOLANDA - 1983. O pensamento mítico dos nambikwára. - Pesquisas / série / Antropologia, 36:1-144. Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo.

PEREIRA, A. HOLANDA. - 1986. O pensamento mítico do paresí. Primeira parte. - Pesquisas / série / Antropologia, 41:1-441. Instituto Anchietano de Pesquisas, São Leopoldo.

PEREIRA, N. - 1951. Histórias e vocabulário dos índios uitoto. - Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará. Publicação 3:1-34. Belém.

PERRIN, M. -1979. Sükuaitpa wayuu. Los guajiros: la palabra y el vivir. - Monografías, 25:1-255. Fundación La Salle, Caracas.

PETRULLO, V. - 1939. The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela. - Bureau of American Ethnology, Bulletin 123:163-290 + 27 figs. y láms. 11-25. Smithsonian Institution. Washington D. C.

PINEDA, C., R. CF. LANDABURU, J. Y PINEDA, C. R., 1984.

PITTINI, R. CF. ALARCON Y CAÑEDO, J. Y PITTINI, R., s/f.

PREUSS, K. TH. - 1921-23. Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. 2 vols. (1921): VI + 1-365 + 3 láms.; (1923): 367-760. Göttingen.

PUPIALES, P. M. DE - 1944. Las subtribus witoto de Tarapaca y Piñuña Negro en la mitología y en las épocas de la vida. - Amazonia Colombiana Americanista, 2: (4-8):59-63. Sibundoy.

RADIN, P. Y REAGAN, A. B. - 1928. Ojibwa Myths and Tales. - The Journal of American Folk-Lore. 41: (159):61-146. New York.

REAGAN, A. B. CF. RADIN, P. Y REAGAN, A. B. 1928.

RREICHEL-DOLMATOFF, G. - 1953. Algunos mitos de los indios chamí. - Revista Colombiana de Folklore, 2a. época. No. 2:148-165. Bogotá.

RIBEIRO, D. - 1951. Notícia dos ofaié-chavante. - Revista do Museu Paulista. NS, 5:105-135 + 8 láms. São Paulo.

ROTH. W. E. - 1915. An Inquiry into the Animism and Folk-lore of the Guiana Indians.- Thirtieth Annual Report of the Bureau of American Ethnology... 1908-9. Págs. 103-386. Washington.

RUEDA, M. V. - 1987. Setenta «mitos shuar». Págs. 1-304. Ediciones Abya-yala. Quito.

SAAKE, W. - 1968. Mythen über Inapirikuli, den Kulturheros der Baniwa. - Zeitschrift für Ethnologie, 93: (1-2):260-273. Braunschweig.

SCHADEN, E. - 1947. Fragmentos da mitologia kayuá. - Revista do Museu Paulista, NS, 1:107-123. São Paulo.

SCHADEN, E. - 1955. A origem e a posse do fogo na mitologia guaraní. - Anais do XXXI Congresso Internacional de Americanistas, Págs. 217-243. São Paulo.

SCHULTZ, H. - 1950. Lendas dos índios krahó. - Revista do Museu Paulista, NS. 4:49-163. São Paulo.

SCHULTZ, H. - 1965-66. Lendas waurá. - Revista do Museu Paulista. NS. 16:21-149. São Paulo.

SCHULTZ, H. Y CHIARA, V. - 1971. Mais lendas waurá. - Journal de la Société des Américanistes de Paris, 60:105-135.

SEEGER, A. - 1984. / Textos míticos de los suyaes, traducidos al inglés /. En J. WILBERT Y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Gê Indians, Tomo 2°. UCLA Latin American Studies, Vol. 58. Págs. XXVII + 1-684. Los Angeles.

SIFFREDI, A. - 1985. / Textos míticos de los chorotes, traducidos al inglés /. En J. WILBERT Y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Chorote Indians. UCLA Latin American Studies, Vol. 60 Págs. XIX + 1-400. Los Angeles.

Véase BORMIDA, M. Y SIFFREDI, A. 1971.

SILVA, F. ALTENFELDER - 1949. Mudança cultural dos terena. - Revista do Museu Paulista. NS. 3:271-379. São Paulo.

SIMPSON, G. GAYLORD - 1944. A Carib (Kamarakoto) Myth from Venezuela. - Journal of American Folk-Lore, 57:263-279.

STEINEN, K. VON DEN - 1894. Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reiseschilderung und Ergebnisse der Zweiten Schingú-Expedition, 1887-1888. Págs. 1-571 + figs., 30 láms. y 1 mapa; apéndice e índice alfabético. Berlin.

TOMASINI, A. - 1974-75. Tanki, un personaje mítico de los toba de occidente. - Scripta Ethnologica, (1974) 2: (1) : 133-150; (1975) 3: (1): 133-148. Centro Argentino de Etnología Americana (CAEA), Buenos Aires.

TOMASINI, A. - 1981. La narrativa animalística entre los toba de occidente. - Scripta Ethnologica, (1978-79) 5: (1): 52-81. CAEA, Buenos Aires.

VERSWIJVER, G. - 1984. / Textos míticos de los cayapoes, traducidos al inglés / En J.WILBERT Y K. SIMONEAU: Folk Literature of the Gê Indians. Tomo 2, UCLA Latin American Studies, Vol. 58. Págs. XXVII + 1-684. Los Angeles.

VIDAL, L. B. - 1977. Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira. Os kayapó-xicrin do Rio Cateté. Págs. XI + 1-268, figs. y láms. Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo.

VILLAS BOAS, O. Y VILLAS BOAS, C. - 1972. Xingú: os índios, seus mitos. Págs. 1-211. Zahar Editores, Rio de Janeiro.

WAGLEY, CH. - 1940. World View of the Tapirapé Indians. - Journal of American Folk-Lore, 53:252-260.

WAGLEY, CH. Y GALVÃO, E. - 1961. Os índios tenetehara (Uma cultura em transição). - Págs. 1-237, 36 figs. y mapa incluidos. Ministério da Educação e Cultura, Serviço de Documentação. Rio de Janeiro.

WASSÉN, S. H. - 1933. Cuentos de los indios chocós recogidos por Erland Nordenskiöld durante su expedición al istmo de Panamá en 1927 y publicados con notas y observaciones comparativas de... Journal de la Société des Américanistes de Paris, NS. 25: (1):103-137.

WASSÉN, S. H. - 1934. Mitos y cuentos de los indios cunas. - Journal de la Société des Américanistes de Paris. NS. 26: (1) 1-35.

WASSÉN, S.H. - 1937. Some Cuna Indian Animal Stories, with Original Texts. - Etnologiska Studier, 4:12-34. Göteborg.

WAVRIN, MARQUIS DE - 1932. Folk-lore du Haut-Amazone. - Journal de la Société des Américanistes de Paris, NS. 24: (1):121-146.

WEISS, G. - 1975. Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America. - Anthropological Papers of the American Museum of Natural History 52: (5):217-588, figs. 1-24. New York.

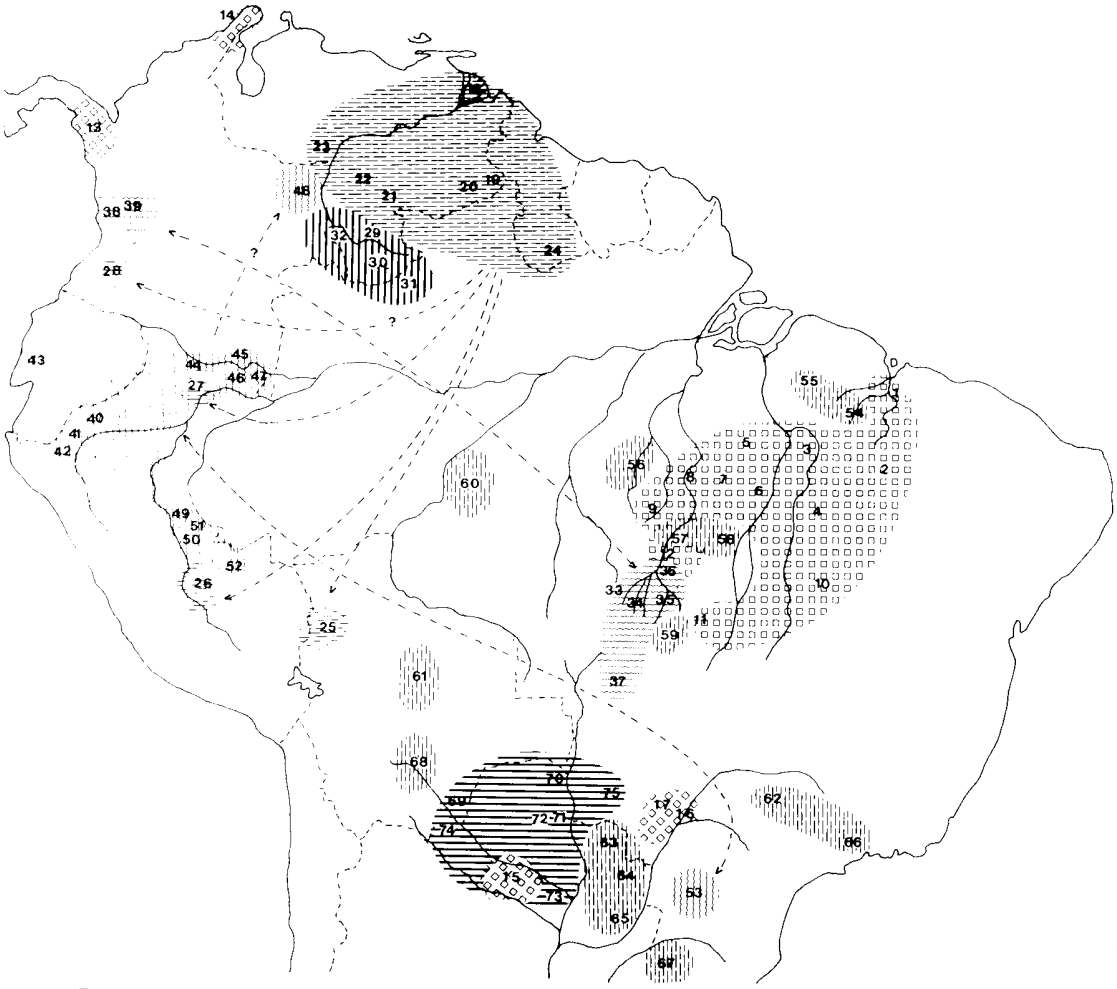
WILBERT, J. - 1958. Mitos de los indios yabarana. - Antropológica, 5:58-67. Sociedad de Ciencias Naturales La Salle. Caracas.

WILBERT, J. - 1964. Warao Oral Literature. Págs. 1-199. Fundación La Salle de Ciencias Naturales, Monografía N°9. Caracas.

WILBERT, J. - 1974. Yupa Folktales. - Latin American Studies, 24:XIII + 1-191 y láms. University of California. Los Angeles.

WIRTH, D. M. - 1950. Lendas dos índios vapidiana. - Revista do Museu Paulista, NS. 4:165-216. São Paulo.

WISSLER, C. Y DUVALL, D.C. - 1908. Mythology of the Blackfoot Indians. - Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. 2: (1):1-163. New York.



Distribución de los relatos míticos acerca del hurto del fuego en Sudamérica

El fuego del jaguar. *El jaguar generoso*: 1. Krenyés. 2. Canelas. 3. Apinayés. 4. Krahoes. 5. Xicrines. 6. Pau d'arco. 7. Gorotires. 8. Kuben kran kegn. 9. Menkronontires. 10. Cherentes. 11. Chavantes. 12. Suyaes. *El jaguar mezquino*: 13. Cunas. 14. Guajiros. 15. Matacos. 16. Ofaié-chavantes. 17. Kayuaes. **El fuego de la rana y variedades**: 18 Guarao. 19. Taulipang. 20. "Pemones". 21. Maquiritares. 22. Yabaranas. 23. Yaruros. 24. Tarumaes. 25. Tacanas. 26. Campas. 27. Witotos. 28. Paeces. **El fuego del caimán**: 29. Sanemaes. 30. Yanomamos. 31. Suraras. 32. Baniwas. **El fuego del pescador**: 33. Bacairíes. 34. Wauraes. 35. Camayuras. 36. Suyaes. 37. Bororos (?). 38. Chocoes. 39. Chamíes. **El hurto del picaflor o del loro**: 40. Shuares. 41. Huambisas. 42. Aguarunas. 43. Tsachilas. 44. Witotos. 45. Andoques. 46. Ocainas. 47. Boros. 48. Cuivas. 49. Shipibos. 50. Cashibos. 51. Conibos. 52. Piros. 53. Caingangues. **El fuego del buitre**: 54. Teneteharas. 55. Tembés. 56. Shipayas. 57. Jurunas. 58. Tapirapés. 59. Kuikurus. 60. Parintintines (?). 61. Guarayos. 62. Apapocuvas. 63. Pañ. 64. Chiripás. 65. Mbiaes. 66. Guaraníes del litoral paulista. 67. Mbiaes del Guarita. 68. Chiriguanos. **Textos chaqueños**: 70. Chamococos. 71. Angaités. 72. Sanapanaes. 73. Tobas orientales. 74. Tobas occidentales. 75. Terenas.