

EL MOTIVO DE ORFEO Y EL VIAJE AL REINO DE LOS MUERTOS EN AMERICA DEL SUR¹

María Susana Cipolletti

INTRODUCCION

Tema de este trabajo es el motivo de Orfeo, el cual describe el viaje que un ser viviente emprende hacia el reino de los muertos con el objeto de rescatar a un muerto querido y cómo, debido a una prohibición no respetada, fracasa en su intento². Argumento y escenarios similares aparecen en aquellos relatos que describen un viaje similar, sin la intención de rescatar a un muerto. La distribución de ambos temas en América del Sur es desigual: mientras que este último aparece en un considerable número de etnias, el motivo de Orfeo ocurre aparentemente sólo en dos³. Esta escasa ocurrencia plantea sin embargo una interesante problemática, a la cual nos referiremos más adelante.

¿Qué miembros de la sociedad son los que tienen acceso a otras regiones del cosmos? Este es en general —no sólo en Sudamérica— un privilegio del chamán⁴. Es decir, el especialista religioso aparece como canal de la información con respecto a la estructura del cosmos y, al mismo tiempo, de lo concerniente a los muertos, sus actividades, etc.

Protagonista de las visitas al país de los muertos en estos relatos es, por el contrario, un individuo común, al cual impulsan causas distintas que las del chamán. Mientras que los motivos de este último se hallan principalmente en el desempeño de su función como tal, la empresa del otro protagonista posee una base emocional: el no poder aceptar la muerte y el definitivo alejamiento de un ser querido. El viaje puede ser para ambos —chamán y protagonista “no es-

¹ El presente artículo retoma parte de la problemática de una tesis de doctorado sobre las concepciones del más allá entre las culturas indígenas sudamericanas, realizado en 1981 en Munich (Alemania), bajo la dirección del Prof. Otto Zerries. Episodios importantes de estos relatos (entre otros, la situación en el cosmos del país de los muertos, la estructura de éste y las descripciones de las actividades que allí se realizan) no pueden ser tratados aquí.

² cfr. Hultkrantz 1957:20.

³ Esta afirmación, así como los datos volcados en el mapa adjunto, no pretenden ser exhaustivos; ellos reflejan meramente los datos de la bibliografía consultada.

⁴ Eliade 1961:185. El término es utilizado aquí en un sentido amplio, sin probar en cada paso las características del chamamismo (cfr. Vajda 1964:268 ff.). El chamán como fuente de estos conocimientos aparece explícitamente por ejemplo entre los *Ayoreo* (Bórmida y Califano 1978:168), *Guarao* (Wilbert 1963:163), *Toba* (Cordeu 1969-70:109).

pecializado"— peligroso; la diferencia radical consiste, a nuestro entender, en los motivos por los cuales ellos emprenden el viaje.

En las culturas en que se cuenta este tipo de relatos, existe entonces una fuente distinta a la del chamán en lo concerniente al reino de los muertos⁵. Es decir, que al conocimiento transmitido por el especialista religioso se suma, en estos casos, una fuente accesoria como información de lo relativo al "más allá". Hasta qué punto estos relatos personales continúan las pautas de las descripciones chamánicas, en qué medida ellos quizás las modifican, convirtiéndose en una fuente de innovación con respecto a las concepciones escatológicas de la etnia, debe ser resuelto en todo caso en investigaciones de campo.

DESARROLLO

A la pregunta, si es posible que un ser vivo —que no sea chamán— visite el país de los muertos, obtuvieron diferentes etnólogos —como von den Steinen entre los *Bacairi*⁶, Nimuendajú entre los *Botocudo*⁷ y los *Tucuna*⁸— una respuesta categóricamente negativa. En otros casos, la empresa es vista como posible, pero los informantes la juzgan escépticamente: según los *Akwé-Shavante*, el mundo de los muertos se halla tan lejos del de los vivos, que quizás no se lo podría alcanzar nunca; significativa es también su opinión de que se teme no poder regresar⁹.

Sin embargo, el viaje al país o región donde habitan los muertos es, entre otras etnias, factible. Ya que aquí no podemos tratar los numerosos episodios que contienen estos relatos, la siguiente tipología dará al menos una idea de la estructura de estos últimos. Ella ha sido elaborada teniendo en cuenta los motivos que mueven al protagonista a realizar la a menudo peligrosa empresa:

TIPO A) Un deudo no puede resignarse a la pérdida de una persona amada. El comienzo anómalo de los relatos nos introduce ya en una empresa que también presenta esta característica: el muerto no es aquí temido, sino amado; no es evitado, sino buscado. El deudo no cesa de llorar —desconociendo las pautas rituales del duelo—, durmiendo incluso junto a la tumba del difunto. El reencontro de ambos se realiza cuando el muerto, atraído por el llanto, se ve forzado a volver y lo lleva consigo, o cuando el viviente llega al país de los muertos, ya sea por sus propios medios o guiado por determinados seres. En la mayoría de los casos se trata de enamorados y esposos, como entre los *Araucanos*¹⁰, *Campa*¹¹, *Chané*¹², *Guajiro*¹³, *Guarasug'wä*¹⁴, *Machiguenga*¹⁵, *Mata-*

⁵ Lo mismo puede afirmarse de lo relatado por personas que "mueren", llegan al reino de los muertos y son enviadas de regreso.

⁶ 1894:357.

⁷ 1946:107.

⁸ 1952:110.

⁹ Maybury-Lewis 1967:288.

¹⁰ Moreno 1961:124 ss, Guevara 1908:347 ss. Un relato similar fue recogido por Irma Ruiz en un trabajo de campo realizado junto con la autora de este trabajo en Zapala (Neuquén) en abril de 1977. Mientras que los relatos nombrados en primer término aparecen como textos, sin ninguna otra referencia, la informante Flor Kuripán señaló que el hecho había sucedido en Chile, y que su madre había conocido a los protagonistas.

¹¹ Weiss 1975:445 ss.

¹² Nordenskiöld 1913:256 ss.

¹³ Paz Ipuana 1972:93 ss., 201 ss.; Perrin 1976:29 ss.

¹⁴ Riester 1972:437 ss.

¹⁵ Baer y Hertle 1974:39 ss.



Referencias:

1. Araucanos.
2. Bari.
3. Caduveo.
4. Campa.
5. Chané
6. Chiriguano (Motivo de Orfeo).
7. Guajiro.
8. Guarasug'wä (Pauserna).
9. Kalapalo.
10. Machiguenga.
11. Mataco.
12. Quechua (Motivo de Orfeo).
13. Sherente.
14. Tacana.
15. Umutina.
16. Waiwai.
17. Yupa.

co¹⁶, Umutina¹⁷, Wai-wai¹⁸ y Yupa¹⁹, Menos frecuentes son otros lazos que unen al vivo con el muerto: entre los Tacana, por ejemplo, se trata de una madre y su hijo²⁰; en una de las variantes Guajiro, dos hermanos²¹, y entre los Caduveo, amigos²².

TIPO B) Muy raramente aparece otra causa como desencadenante del viaje, como un relato Bari, donde el protagonista desea ciertas semillas de plantas (no especificadas) que se hallan en posesión de los muertos²³.

¹⁶ Califano 1974:58 ss.

¹⁷ Schultz 1961-62:248 ss.

¹⁸ Fock 1963:82 ss.

¹⁹ Wilbert 1959:162 ss.; cfr. también del mismo autor 1960:144 ss. y 1974:80 ss.

²⁰ Hissink und Hahn 1961:245.

²¹ Perrin, op. cit.: 171 s.

²² Ribeiro 1950:155 ss.

²³ Villamañán 1975:13 s.

TIPO C) Corta estadia en el reino de los muertos de una persona que "muere", y una vez llegada allí es enviada de regreso por distintos motivos, ya sea que aún no ha llegado el momento de su muerte, como entre los *Araucanos*²⁴ y los *Quechua*²⁵, o porque sus parientes lloran desesperadamente, como entre los *Calíña*²⁶. En estos casos, la persona ha permanecido inconsciente cierto período de tiempo o sea, en un estado que es a menudo identificado con la muerte. Experiencias de este tipo no se limitan a las etnias nombradas.

TIPO D) Comprende los dos relatos recogidos en América del Sur que contienen el motivo de Orfeo.

Este motivo y su amplia distribución en las narrativas indígenas de América del Norte ha sido tratado por Hultkrantz²⁷. Su afirmación de que el mismo no existe en Sudamérica²⁸ desempeña un rol importante en cuanto a la interpretación general de su monografía. A estas conclusiones no nos referimos aquí.

Los dos relatos conocidos proceden de la sierra peruana y de los *Chiriguano*. El relato *quechua* fue recogido por Arguedas en Puquio²⁹ y puede resumirse así:

- 1) Debido al amor que siente por su esposa muerta, un viudo no puede resignarse a la pérdida de ésta.
- 2) Resuelve ir al Qoropuna (una montaña situada en Arequipa donde según esta versión, viven los muertos) a buscarla³⁰.
- 3) El viudo pide a San Francisco —el guardián del país de los muertos— que le entregue a su esposa.
- 4) Compadecido, el santo le da un trozo de carrizo donde se encuentra el alma de la muerta.
- 5) El debe llevarlo de vuelta sin abrirlo, hasta llegar a su casa; allí aparecerá, al hacerlo, su esposa.
- 6) El hombre, sin poder contener su impaciencia, lo abre en el camino.
- 7) Del trozo de bambú vuela la "mosca de los muertos" (*chiririnka, wanuy chuspi*).

En cuanto al relato *Chiriguano*, lo hemos recogido en 1975, en Salta³¹. Sus motivos son los siguientes:

- 1) La joven esposa de un hombre muere.
- 2) El la extraña; dos jóvenes lo conducen hasta *Iwóka*³².

²⁴ Calvo de Guzmán 1969:95 ss.

²⁵ Zuidema y Quispe 1973.

²⁶ Penard 1925-27, en de Goeje 1943:13 s.

²⁷ 1957, *passim*.

²⁸ op. cit.: 218, lo mismo repite Fock 1963:85.

²⁹ 1975:73 ss.

³⁰ Una concepción similar acerca de la situación del mundo de los muertos no existe en las cosmologías quechuas, el que puede ocupar distintos planos cósmicos: ya sea en el cielo (idea influenciada en muchos casos, pero no necesariamente por el cristianismo), en el mismo plano cósmico del mundo de los vivos —como en este relato— e incluso, raramente, en el inframundo.

³¹ El texto fue publicado en Cipolletti 1978:58; allí se dan detalles relativos a la recolección del texto y al trabajo de campo, dirigido por M. Bórmida.

³² *Iwóka* es el nombre del reino de los muertos *Chiriguano*, situado en dirección Norte o Nordeste, en el mismo plano cosmológico que el mundo de los vivos.

- 3) Por la noche, ve el esposo que su mujer utiliza una piedra por asiento, y que su casa está construida con hierbas.
- 4) Uno de los jóvenes que lo ha guiado le dice al hombre no entender por qué quiere llevarse a su mujer, ya que ella está por casarse otra vez (o sea, con un muerto).
- 5) Ella se niega a ir con su esposo, afirmando no poder caminar porque sus huesos se hallan enterrados.
- 6) El la conduce de regreso.
- 7) El guía le dice que no debe tocarla en veinte días.
- 8) El marido, impaciente, la abraza.
- 9) Ella se transforma en una mosca verde y vuela de regreso hacia *Iwóka*.

El aspecto bajo el cual aparece el alma de la muerta en ambos relatos es significativo. Entre los *Quechua* y *Aymara* de los Andes Centrales es la asociación alma-mosca constante. *Chiririnka* —denominación del texto de Arguedas— denomina en el sur del Perú una determinada mosca verde, bajo cuya apariencia suelen presentarse los muertos a sus parientes vivos³³. Numerosas fuentes ratifican esta concepción³⁴. Por el contrario, entre los *Chiriguano* asumen las almas de los muertos el aspecto de distintos animales e insectos, pero no el de una mosca.

El hecho de que esta concepción es general entre los *Quechua*, sumado a la influencia que los *Chiriguano* recibieron de las culturas andinas desde el momento de su instalación en este territorio³⁵, hace posible postular que el centro secundario de irradiación sean los Andes Centrales. Esta hipótesis no puede sin embargo ignorar diferencias que presentan ambos relatos; entre otras, menos importantes, los tipos de prohibición que no son respetados por el protagonista: en el primero, el mirar el alma, contenida en un receptáculo; en el otro, el de tocar a la esposa³⁶.

Por lo demás, las dos versiones son, para los respectivos relatores, acaecidas y verdaderas. Mientras que la anciana *Chiriguano* que nos contó el relato no dudaba de que se trataba de sucesos verdaderos, en el relato *Quechua* la veracidad es deducible de las palabras finales del narrador, según las cuales el protagonista ha salvado con su impaciencia a la humanidad: sino, los muertos habrían regresado, y —debido a la superpoblación del mundo— los hombres se hubieran devorado los unos a los otros³⁷.

³³ Cayón Armelia 1971:151.

³⁴ Bastien 1975:379, Bustamante 1967:235, Delgado de Thays 1965:299, entre otros. Esta concepción ha sido documentada en la temprana época de la Conquista, si el P. Avila —como lo suponemos— se ha equivocado en su interpretación. El describe la costumbre común en el Cuzco, a principios del siglo XVII, de mostrar el cadáver cinco días públicamente; al fin de este lapso el alma del muerto volaba de él "del tamaño de una mosca" (1942:407). ¿Quizás era con el aspecto de una mosca?

³⁵ Métraux 1963:465 ss.

³⁶ Thompson 1955, C 321-2 y C 117. Cfr. la dispersión de estos dos tipos de prohibiciones en los relatos de Orfeo en América del Norte en Hultkrantz 1957:133 ss., 135 s.

³⁷ Arguedas, op. cit. :75.

CONCLUSIONES

- 1) El motivo de Orfeo, que se postuló como inexistente en América del Sur, ha sido recogido entre los *Quechua* y los *Chiriguano*, planteando la posibilidad de que una tradición de este tipo se halle en el subcontinente, la cual ha sido detectada recién en las últimas décadas.
- 2) Debido a las relaciones históricas existentes entre los dos grupos mencionados, y a la importancia fundamental de la asociación alma-mosca entre los *Quechua*, la narración procede probablemente de éstos últimos.
- 3) Se puede plantear la hipótesis de que los tres tipos de relatos en los cuales un ser viviente puede acceder al reino de los muertos —protagonista— Orfeo, las “visitas”, y el caso de los muertos aparentes— quizás introducen innovaciones en las descripciones relativas a los muertos y sus formas de existencia, tal como son transmitidas por el chamán, que es por lo general, la fuente tradicional con respecto a este tipo de concepciones.
- 4) Desde la perspectiva de los motivos que mueven al ser viviente a emprender el viaje, ambas narrativas —las que contienen el motivo de Orfeo y las de las “visitas”— son distintas, ya que en estas últimas no existe la intención de traer al muerto de regreso al mundo de los vivos. El sentido de ambas sin embargo es similar: ambos tipos de relatos tematizan la imposibilidad de una unión duradera entre un vivo y un muerto, no importa cuán profundos sean los lazos que (aún) los unen. Es decir, la posibilidad de un encuentro con un muerto no es negada en los relatos, como tampoco que el mundo en que éste se halla sea inaccesible para los vivos, sino que la unión duradera entre dos seres de distintos signos, se muestra como imposible. Ambas narrativas refieren un intento anómalo y puntualizan en última instancia cómo estas empresas sólo pueden conducir al fracaso.

Munich, 1981

BIBLIOGRAFIA

- ARGUEDAS, J. M. 1975. Puquío. Una cultura en proceso de cambio. La religión local. En: Arguedas: *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México.
- AVILA, F. DE. 1942. *De Priscorum Huaruchiriensum Origine et Institutis (Origen y Costumbres de los antiguos Huaruchiri)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid.
- BAER, G. y HERTLE, G. 1974. Zwei Matsigenka-Mythen. Versuch einer Analyse. *Ethnologische Zeitschrift*, 1. Zürich.
- BÓRMIDA, M. y CALIFANO, M. 1978. *Los indios Ayoreo del Chaco Boreal. Información básica acerca de su cultura*. Buenos Aires.
- BUSTAMANTE, J. 1967. *Apuntes para el folklore peruano*. Ayacucho.
- CALIFANO, M. 1974. El concepto de enfermedad y muerte entre los Mataco costaneros. *Scripta Ethnologica*, 2, II. Buenos Aires
- CALVO DE GUZMÁN, M. 1969. *Leyendas de Calafquén*. Santiago.

- CATÓN ARMELIA, E. 1971. El hombre y los animales en la cultura quechua. *Allpanchis*, 3. Cuzco.
- COLOLETTI, M. S. 1978. Mitología Chiriguana. *Los grupos aborígenes del límite occidental del Gran Chaco. Cuadernos Franciscanos*, 49. Salta.
- S/M. *Jenseitsvortellungen bei südamerikanischen Indianern*.
- CORDEU, E. 1969-70. Aproximación al horizonte mítico de los Tobas. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, XII, 1/2. Buenos Aires.
- ÉLIADE, M. 1961. Recent Works on Shamanism: A Review Article. *History of Religions*, 1, 1. Chicago.
- FÖCK, N. 1963. Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe. *Nationalmuseets Skrifter. Etnografisk Raekke*, VIII. Kopenhagen.
- GORJE, C. H. DE. 1943. Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries. *International Archiv für Ethnographie*, XLIV. Leiden.
- GUEVARA, T. 1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago.
- HBSINK, K. y HAHN, A. 1961. *Die Tacana. I. Erzählungsgut*. Veröffentlichungen des Frobenius-Institutes am Frankfurt a/Main.
- HULTKRANTZ, A. 1957. The North American Indian Orpheus Tradition (A Contribution to Comparative Religion). *The Ethnographical Museum of Sweden*, 2. Stockholm.
- MAYBURY-LEWIS, D. 1967. *Akwé-Shavante Society*. Oxford.
- METRAUX, A. 1963. Tribes of the Eastern Slopes of the Bolivian Andes: En Steward, J. (Ed.): *Handbook of South American Indians*, III. New York.
- MORENO, F. P. 1961. *Viaje a la Patagonia Austral, 1876-1877*. Buenos Aires.
- NIMUENDAJU, C. 1946. Social Organization and Beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology*, 2. Albuquerque.
- 1952. The Tukuna. *Univ. of California, Publication in American Archaeology and Ethnology*, XLV, Berkeley and Los Angeles.
- NORDENSKIÖLD, E. 1913. *Indianerleben. El Gran Chaco (Südamerika)*. Leipzig.
- PAZ IPUANA, R. 1972. *Mitos, leyendas y cuentos Guajiros*. Caracas.
- PENARD, A. PH. 1925-27. Indiannsche legenden. Iets over onze Caraibischen Pujai. *De Periskoop*. Paramaribo.
- PERLIN, M. 1976. *Le chemin des indiens morts. Mythes et symboles Guajiro*. Paris.
- RIBEIRO, D. 1950. Religião e mitologia Kadiuêu. *Serviço de Proteção aos Índios*, 106. Rio de Janeiro.
- RIESTER, J. 1972. Die Pauserna Guarasug' wä. Monographie eines Tupí-Guaraní-Volkes in Ostbolivien. *Collectanea Instituti Anthropos*, 3. St. Augustin.
- SCHULTZ, H. 1961-62. Informações etnográficas sobre os Umutina (1943, 1944, e 1945). *Revista do Museu Paulista*, XIII. Sao Paulo.
- STEINEN, K. VON DEN. 1894. *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. Reise-Schilderung und Ergebnisse der zweiten Schingú-Expedition, 1887-1888*. Berlin.
- THAYS, C. DELGADO DE. 1965. Religión y magia en Tupe (Yauyos). *Serie Tesis Antropológica*, 2. Museo Nacional de la Cultura Peruana. Lima.
- THOMPSON, S. T. 1955. *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, etc.* 6 vol. Copenhagen.
- VAJDA, L. 1964. Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus. En: Schmitz, C. A. (Ed.): *Religions-Ethnologie*. Frankfurt a/Main.
- VILLAMAÑAN, A. DE. 1975. Cosmovisión y religiosidad de los Baris. *Antropológica*, 42. Caracas.
- 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. New York.
- WILBERT, J. 1959. Puertas del Averno. *Memorial de la Soc. de Ciencias Naturales La Salle*, XIX, 54. Caracas.
- 1960. Zur Kenntnis der Pariri. *Archiv für Völkerkunde*. XV. Wien.
- 1974. Yupa Folktales. *Latin American Studies*, 24. Latin American Center. Univ. of California. Los Angeles.
- ZUIDEMA, T. y QUISPE, U. 1973. A Visit to God. En: Gross, D. R. (Ed.): *Peoples and Cultures of Native South America. An Anthropological Reader*. The American Museum of Natural History. New York.