

De arqueología y semántica

Juan A. Hasler



Colección Artes y Humanidades



Programa  Editorial Universidad del Valle

Los diecisiete artículos de esta colección tienen en común la búsqueda del sentido que hay en las actuaciones de los hombres del pasado. Desde los años de estudiante, en la década de los cincuenta, fue preocupación del autor encontrar el sentido y el método para llegar a él. El primer testimonio es su trabajo de 1963 “Dos capas paleolíticas...” que, partiendo de un detallado conocimiento de la prehistoria europea, nos descubre dos diferentes edades historico-culturales de rasgos laográficos y etnográficos actuales en Mesoamerica. Aplica su rigor metodológico en las investigaciones de los años siguientes y señala la conveniencia de tener clara conciencia de sí se está trabajando en el nivel de la -grafía (descripción) o en el de la -logía comparación y generalización). Teniendo siempre presente los momentos historico-culturales, la comparación de lo que los humanos han hecho, o hacen, conduce a conclusiones enmarcadas en las labores de la historia de la cultura -que es el sitio en que profesionalmente podemos situar al etnólogo Juan A. Hasler



De arqueología y semántica



JUAN A. HASLER

Fue un profesor de la Facultad de Humanidades de la Universidad del Valle. Su formación académica fue netamente humboldtiana, tanto en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de Ciudad de México, a la que ingresó a la edad de dieciocho años, como posteriormente en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Colonia (Köln), en la que se gradúo de etnólogo con una tesis sobre El Señor del monte y de los animales en América Media. Como la exigencia de las universidades humboldtianas es que los educandos cursen tres carreras, él se doctoró en etnología, arqueología y lingüística. Autor de *El Lenguaje Silbado y otros estudios de idiomas* y *Por el mundo misterioso del indio*, publicados por el Programa Editorial Universidad del Valle.

De arqueología y semántica

Juan A. Hasler



Colección Humanidades
Etnología

Universidad del Valle
Programa Editorial

Título: *De arqueología y semántica*

Autor: Juan A. Hasler

ISBN: 978-958-670-519-6

ISBN PDF: 978-958-765-762-3

DOI: 10.25100/peu.221

Colección: Humanidades - Etnología

Primera Edición Impresa septiembre 2006

Edición Digital noviembre 2017

Rector de la Universidad del Valle: Édgar Varela Barrios

Vicerrector de Investigaciones: Jaime R. Cantera Kintz

Director del Programa Editorial: Francisco Ramírez Potes

© Universidad del Valle

Diseño de carátula: UV Media

Este libro, o parte de él, no puede ser reproducido por ningún medio sin autorización escrita de la Universidad del Valle.

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión del autor y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad del Valle, ni genera responsabilidad frente a terceros. El autor es el responsable del respeto a los derechos de autor y del material contenido en la publicación (fotografías, ilustraciones, tablas, etc.), razón por la cual la Universidad no puede asumir ninguna responsabilidad en caso de omisiones o errores.

Cali, Colombia, noviembre de 2017

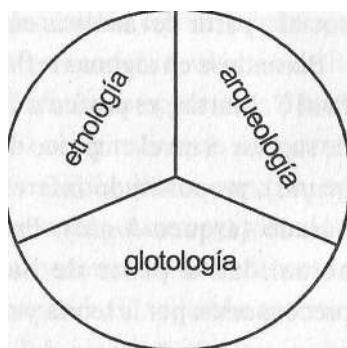
CONTIENE

| | | |
|------------|---|-----|
| 0 | Presentación | 7 |
| 1 1983 | Erótica de Tumaco, y análogas, descifrada | 21 |
| 2 2005 | Parturienta de Tumaco, y otras, descifrada | 33 |
| 3 1970 | Tigres de papel y tigres verdaderos | 45 |
| 4 1980 | Acerca del trabajo metódico en arqueología | 53 |
| 5 1974 | Exigencias de una ciencia cultural: la Prehistoria | 67 |
| 6 1959 | Vestigios de pintura corporal en Los Tuztlas | 83 |
| 7 1993 | Dos capas paleolíticas de cazadores en Mesoamérica | 87 |
| 8 1969 | Dos cabezas líticas olmecas con cabello crespo | 99 |
| 9 1963 | Lo olmeca | 105 |
| 10 inédito | Semántica de dos discursos plásticos prehispánicos | 139 |
| 11 1975 | Ananthropica anthropología o El caso del indio ausente | 155 |
| 12 inédito | De tiestero a arqueólogo - Reseña | 183 |
| 13 inédito | Prehistoria universal - Reseña | 187 |
| 14 1993 | La formación de los grupos totonacos | 195 |

| | | | |
|----|---------|---|-----|
| 15 | 1955 | Las formas de salutación en el pipil de Mecayāpān | 219 |
| 16 | 1959 | Semántica mesoamericana | 229 |
| 17 | inédito | Huinchuca, guajolote y otros nombres de animales | 287 |

PRESENTACIÓN

El libro que tiene en sus manos el lector es una selección de 17 artículos de temas que a simple vista podrían parecer heterogéneos, pero que representan la idea de la antropología (o *Völkerkunde*) como una *Kulturgeschichte* integrada por tres disciplinas básicas: la etnografía, la arqueología y la glotología – sin olvidar jamás el elemento social– tal como era considerada en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, de Ciudad de México, a la cual al autor asistió de 1948 a 1952 con un plan de estudios de corte humboldtiano. Posteriormente prosiguió el mismo tipo de estudios en Köln (Alemania), donde alcanzó la *Doktorwürde* con su tesis acerca de *Chaneques, tzitzimites y aluxes – Un aporte al problema del dueño del monte y de los animales en Mesoamérica.**



Las tres disciplinas básicas
de la Historia de la cultura
o Antropología

* Publicada en *Fabula - Revue internationale sur le conte populaire*, De Gruyter et C^o., 1969.

La mayor parte de los artículos de la presente recopilación fueron publicados por el Dr. Juan A. Hasler en revistas nacionales e internacionales de América hispana (Méjico, Colombia, Chile) y europeas Suecia, Italia, Holanda, Hungría, entre 1955 y 1993. Igualmente contiene varios escritos que aquí se publican por primera vez.

Un primer grupo de artículos tiene que ver con la teoría y la metodología en la arqueología contemporánea, de acuerdo a como esta es vista y aplicada en el mundo por los representantes de diversas posiciones teóricas. En el artículo “De tiestero a arqueólogo”, publicado aquí por primera vez, el autor critica a la arqueología positivista anglosajona, la cuál se caracterizaba durante los años 60 y 70 del siglo XX por la ausencia de inferencias de tipo histórico y social a partir del análisis empírico de los datos arqueológicos.

Basándose en algunas reflexiones del arqueólogo norteamericano Paul S. Martín, el profesor Hasler hace hincapié en la importancia de superar el nivel empírico de la investigación arqueológica (*arqueografía*), proponiendo inferencias socio-históricas explicativas del pasado (*arqueología*). Propuesta que aún conserva una gran actualidad a pesar de haber pasado cuatro décadas. Igual preocupación por la teoría y metodología arqueológica puede notarse en su artículo “Acerca del trabajo metódico en arqueología”, en que diferencia entre el adjetivo “científico” y el sustantivo “científico”, diciendo que para ser realmente un científico se necesita ser: *detallista, metódico, tener imaginación y poseer muchos conocimientos diversos*. Ilustra esta propuesta con ejemplos de cómo la comunidad científica siempre se muestra renuente a aceptar descubrimientos que vayan en contra de los paradigmas establecidos, a pesar de que en muchos casos esos descubrimientos arqueológicos están fundamentados científicamente.¹

¹ Recientemente el arqueólogo mejicano Luis Felipe Bate, al analizar el proceso de investigación en arqueología, ha sugerido que entre los problemas ontológicos en el análisis arqueológico deben tenerse en cuenta tres aspectos fundamentales: a) la historia de la producción de la

Dos artículos más tienen un corte histórico. En el primero de ellos “Dos capas de elementos paleolíticos entre los cazadores de Mesoamérica”, se exponen los principales elementos que se consideran típicos de las sociedades de finales del pleistoceno con un modo de vida cazador-recolector de Méjico y América Central. El primer complejo de elementos religiosos, característico del paleolítico Inferior, tiene que ver con la presencia del *dueño del monte, de los animales y de la muerte*. A este importante personaje no se le obliga a entregar a sus animales, sino que se le ruega, se le hace ofrendas pero no se le exige, ni se practica el animismo, característico de un nivel cultural posterior. El otro complejo es el del *animismo*, que se presenta ya en el paleolítico Superior y el cuál está íntimamente relacionado con un personaje importantísimo que va ostentar y ejercer el poder ideológico de la comunidad: el *chamán*. Estudios etnográficos comparativos llevan al autor a pensar que ambos complejos religiosos que surgieron entre los cazadores-recolectores durante el Paleolítico, pervivieron entre los pueblos agrícolas sedentarios con una organización política cacical y estatal y aún se conservan entre diversas comunidades indígenas mesoamericanas.² El segundo escrito,

información; b) la historia de los contextos arqueológicos y c) el materialismo histórico como teoría sustantiva (Bate 1998:50). Mientras entre las instancias metodológicas que integran la estructura del proceso de inferencias, menciona: a) la producción de la información; b) la identificación de las culturas arqueológicas; c) la inferencia de las culturas; d) la inferencia de los modos de vida y las formaciones sociales y e) la explicación del desarrollo histórico concreto (*Ibid.*:147).

² En la arqueología mejicana actual es aceptado que las sociedades de cazadores y recolectores pertenecen a la denominada *etapa lítica*, la cual se extiende entre 35.000 y 7000 años antes del presente. Dentro de esta etapa se pueden diferenciar los siguientes horizontes culturales: a) el *arqueolítico* (35000-14.000 a. P.); b) el *cenolítico*, que se divide en inferior (14.000-9000 a. P.) y superior (9000-7000 a. P.) y finalmente el *protoneolítico* (7000-4500 a. P.) (Mirambel 1994:189-207).

intitulado “Una prehistoria universal”, es en realidad una reseña del libro *World Prehistory* de Graham Clark, publicado en 1969, el cual se constituyó en un gran acontecimiento científico para su tiempo. En ella, a parte de reconocer el enorme trabajo de sistematización realizado por Clark, el autor manifiesta su desacuerdo con el arqueólogo anglosajón, cuando éste último considera al jaguar y al leopardo como símbolos de la muerte tanto en la culturas mesoamericanas y como en la sumeria.³

Con este grupo podría relacionarse el artículo de corte historiográfico: “Ananthropica antropología o El caso del indio ausente”, en que el autor realiza un análisis de los diferentes períodos de la investigación científica, que en los campos de la

³ Estudios zooarqueológicos e iconográficos recientes demuestran que el jaguar (*ocelotl* en náhuatl y *balam* en maya) fue uno de los principales felinos representados entre los pueblos mesoamericanos antiguos. Según Olivier (1999:15): “Acompañó a los hechiceros y a los guerreros. Fue uno de los representantes de las eras cosmogónicas nahuas. Ideológicamente, estuvo ligado a las fuentes del agua y a la fertilidad de la tierra, pero también se creyó que una parte de su ser estaba relacionada con la oscuridad y la bestialidad. Su piel moteada representó para los mayas el cielo estrellado, aunque también pertenecía al inframundo.” En realidad en la sociedad maya el dios de la muerte (*Ah Puch*, dios A) se dibuja en los códices: “con cascabeles, los ojos sobre la cabeza, en los tobillos y en las muñecas; es andrógino, pues a veces tiene características femeninas....está asociado con la noche y la enfermedad y su sitio es el estrato más bajo del inframundo. Pero igualmente, preside los sacrificios humanos, que propician la vida de los dioses y con ella, de todo el universo” (De la Garza 1999:243-244). Este animal también fue muy importante para los aztecas. Durante las excavaciones arqueológicas del Templo Mayor de Tenochtitlan se encontró un cráneo de jaguar, con una piedra en sus fauces, como ofrenda ritual (Olivier 1999.: 5, Figura 2). Por su parte, entre los olmecas, este felino formó parte de las representaciones zooantropomorfas, apareciendo a menudo como el alter ego de los gobernantes; así como también es frecuente el tema de la transformación del hombre en jaguar (*Ibid.*: 20-23).

arqueología, la antropología física, la etnología, la lingüística y la etnohistoria, se realizó en Argentina entre la segunda mitad del siglo XIX y la década de los años 70 del siglo XX. En su concepto, durante este lapso de casi un siglo, están situados dos períodos historiográficos: el denominado período precientífico, localizado entre 1880 y 1948, y el llamado período científico iniciado a partir de 1948 y que es claro que continúa hasta el momento actual. El período precientífico se divide en el inicial, necesariamente primitivo, y el más avanzado que se inicia con los aciertos metodológicos de Giovanni Battista Ambrosetti. El primero de ellos se caracterizó por el estudio de las poblaciones prehispánicas careciéndose de método científico y confundiendo frecuentemente disciplinas como la lingüística, la etnología, la arqueología y la antropología física. A este período pertenecen los nombres de investigadores como Inocencio Liberani, Samuel A. Lafone Quevedo, Adán Quiroga Ovejero, Félix Outes, Salvador Debenedetti, Antonio Serrano, Alejo Alcibíades Vignati y el mucho más conocido de Florencio Ameghino.

Con el período científico, caracterizado por la sistematización de la investigación científica, especialmente en el campo de la arqueología, están asociados los científicos: Oswald F.A. Menghín, Aníbal Montes, Enrique Palavecino, Marcello Bórmida, Alberto Rex González y Juan Schóbinge. No obstante, el profesor Hasler indica que dicho desarrollo sistemático de la investigación no se dio en el campo del estudio del indio vivo, ya que entonces la general sociedad del país seguía creyendo que «el mejor indio sigue siendo el indio muerto y callado.»

Un tercer grupo de escritos trata aspectos lingüísticos y literarios de los aborígenes americanos. En el artículo “Tigres de papel y tigres verdaderos”, el autor reivindica una de las producciones literarias desconocidas de los indígenas suramericanos del Chaco, explicándole al lector que: «cuando en la literatura indigenista está ausente el estilo de los hombres de la tierra –de los hombres verdaderos– suele estar ausente también el lenguaje de las rocas y de las aves y de los árboles

verdaderos de la tierra. No serán sino pajaritas de papel, árboles de humo, hombres de paja.» Su traducción al español de un relato en quechua meridional, constituye un vigoroso ejemplo de cómo se puede salvar para la posteridad algo de la lengua de estos hombres verdaderos, cuyos orígenes se remontan miles de años atrás, mucho antes de la conquista europea.

Por su parte, el artículo “La formación de los grupos totonacos”, nos muestra cómo el análisis lingüístico puede ser una buena herramienta antropológica para dilucidar el origen de grupos étnicos. El autor diferencia en las parcialidades totonacas que tienen λ , y otras que no tienen ese fonema. Basándose en los estudios del lingüista B. Whorf, acerca de la innovación que en nahua chichimeca es el fonema λ , y basándose en los conocimientos que son de dominio público acerca de las invasiones chichimecas (nahuas, otomíes, totonacos, principalmente) a las tierras agrarias, lanza la teoría novedosa de que los chichimecas totonacos, conjuntamente con unos chichimecas nahuas (ambos grupos con su “ λ chichimeca”), abandonan el asedio de las tierras agrícolas del altiplano, suben a la Sierra Madre Oriental, cuyos habitantes —que eran totonacos sin λ — se repliegan hacia el sur-este (Puebla y Veracruz).

Finalmente, el autor propone la utilización del método comparativo en el análisis de lenguas geográficamente alejadas y se aventura a realizar comparaciones entre el tepehua, el totonaco (Méjico) y el quichua (Perú). De igual interés es el artículo “Huinchuca, guajolote y nombres de otros animales”, que trata de las diferentes designaciones que recibió en idioma nahua el famoso pavo de Indias, una de las aves domesticadas en fechas muy antiguas por los indígenas prehispánicos del actual territorio mejicano. El autor encuentra un sustrato que emplea *èu* ‘guajolote’, utilizado en lenguas en un amplio territorio del país, mientras que las formas *weyxoloλ* (en nahua de origen chichimeca) y *kwapéleè* (nombre híbrido nahua-huasteco) son más recientes. Así como en

el artículo anterior, el autor recurre al quichua chaqueño para hacer comparaciones entre morfemas arcaicos mesoamericanos y andinos.⁴

Termina este grupo con el artículo “Acerca de las formas de salutación en el pipil del Golfo”, dedicado a explorar doce formas de salutación utilizadas por los nahuas de Mecayapan, Ver. Un detallado análisis lingüístico permitió al autor argumentar que el sistema de salutación de Mecayapan podría ser el reflejo de un antiguo sistema de parentesco en que existían un profuso empleo de términos recíprocos, y, cosa nada sorprendente, en el cuál eran considerados hermanos y hermanas todos los individuos que pertenecían a un mismo *sibling*, y hermanos mayores y hermanas mayores las personas que pertenecían a un *sibling* mayor.

Un cuarto grupo temático tiene que ver con el arte prehispánico. En el primer artículo sobre la “Erótica de Tumaco y análogas descifrada”, el autor realiza un análisis iconográfico comparativo del arte figurativo de las culturas Tumaco-Tolita de la costa del Pacífico colombo-ecuatoriano y el de las culturas prehispánicas del lado de la costa atlántica en Méjico. Específicamente, compara algunas *figuras sonrientes* de Veracruz y *el viejo y la doncella* de la isla maya de Jaina, con *figuras eróticas* de tipo amoroso Tumaco-Tolita y de la Cultura Chimú en el Perú, explicando acertadamente la gran importancia que tuvo el número cultural (dos, tres, cinco) en las expresiones artísticas de muchas sociedades prehispánicas americanas. Divide la cerámica norandina en Tumaco nativo (con pastillaje) y Tumaco influido (tal vez por América Media). Al respecto de este trabajo publicado en 1983, quisiera hacer

⁴ El guajolote (*Meleagris gallipavo*) fue realmente el primer animal domesticado de Mesoamérica, si tenemos en cuenta que el perro (*Canis familiares*) que pisó tierra mejicana hace unos 8000 años, ya había sido domesticado previamente en Alaska y/o Liberia. Los vestigios más antiguos del guajolote provienen de la región central de Méjico y tiene unos 3000 años. (Valadez 1999: 34).

dos anotaciones. Las investigaciones arqueológicas realizadas durante los años 90 en la región geohistórica de la costa del Pacífico colombo-ecuatoriano –espacio físico en que existió la sociedad cacical Tumaco-Tolita– han demostrado, por una parte, su origen autóctono hacia el 600 a.E. y su terminación hacia el 600 de la E., lo cuál desvirtúa la visión de tipo difusionista que creía ver la influencia de culturas mesoamericanas en la formación de la tradición cultural Tumaco-Tolita.⁵ De tal forma, que actualmente el análisis iconográfico comparativo debería realizarse partiendo de un Tumaco-Tolita *nativo* y no un Tumaco-Tolita *influido*. Por otra parte, análisis iconográficos de las expresiones artísticas de la Sociedad cacical Tumaco II, realizados en los años 90 del siglo XX sugieren que sus artistas desarrollaron una gran cantidad de temas que abarcaron no sólo lo macabro, y la descendencia, sino también diversas expresiones de la cotidianidad, el poder y las enfermedades.⁶

⁵ Las sociedades jerarquizadas de tipo cacical aparecieron en la costa ecuatoriana hacia el 1450-850 a.C. (Patiño 2000:175). A esta primera sociedad cacical autóctona de la costa del Pacífico colombo-ecuatoriano Bouchard (1998:31) prefiere llamar “Pre-Tolita.” Es posible que esta sociedad haya surgido como resultado de un fuerte influencia de la Cultura Tachina en su fase tardía, como lo sugieren Guinea (1986) y Bouchard (1998). Los cambios cualitativos presentados por las unidades sociales durante 1200 años nos han permitido sugerir la hipótesis de la existencia de la Sociedad Tumaco-Tolita I entre 600-350 a.C. y la Sociedad Tumaco-Tolita II entre 350 a.C y 600 d.C. (Rodríguez 2002).

⁶ En la cerámica Tumaco-Tolita II los alfareros plasmaron con un realismo impresionante diferentes patologías que padecían cotidianamente sus poblaciones. Ha sido posible identificar procesos como el envejecimiento y la muerte, así como evidencias de enfermedades genéticas y malformaciones congénitas, tales como trisomía 21 o síndrome de Down, acondroplasia, síndrome de Hurler, síndrome de Morquio, disostosis mandíbulo-vertebral y/o displasia oculo-aurículo-vertebral, displasia fronto nasal, enanismo, pie equino varo, labio leporino. Existieron también una serie de patologías tumorales como por ejemplo, tumor benigno en la región dorso lateral, carcinoma escamocelular de seno maxilar.

En el artículo “Semántica de dos discursos plásticos prehispánicos”, el autor estudia las expresiones artísticas elaboradas en cerámica (arte mobiliario) y piedra (litoescultura) por diversas culturas olmecas del Golfo de Méjico y las andinas de la costa del Pacífico colombo-ecuadoriano y peruana (Tumaco-Tolita y Mochica), considerándolos como dos discursos artísticos diferentes. Afirma que las piezas arqueológicas constituyen un «discurso plástico» que es controlado por dos gramáticas diferentes que se rigen por cuatro niveles ocultos de expresión artística (tema, personaje, papel y drama), tres niveles manifiestos (texto, morfema y alomorfo) y el soporte físico, cuya función es la de recibir físicamente el texto y está localizado en la superficie de la pieza. El arte de la litoescultura, es denominado por el autor $\Delta\theta$, mientras el arte mobiliario expresado en cerámica, es llamado $\Delta\gamma$. Si en el arte mejicano $\Delta\gamma$ no se presenta una acción explícita, sino sólo un contacto, un «púdico silencio plástico», las expresiones artísticas $\Delta\gamma$ de las culturas andinas presentan un gran dinamismo antropomorfo, que rebasa lo erótico hasta llegar a lo sexual. Mientras los temas de arte $\Delta\theta$ son: lo óseo, lo hemático, lo individual, lo macabro, lo querático, lo elemental y lo genérico, los temas del arte $\Delta\gamma$ son: lo vital joven, lo vivido viejo, lo receptor-generador, lo cubridor-fecundador y lo erótico.

También merece mención el escrito intitulado “Vestigios de pintura corporal en la región de Los Tuztlas”, dedicado al estudio de la pintura corporal, como expresión artística prehispánica,

Otro tipo de enfermedades tuvieron que ver con traumas, procesos nutricionales e infecciosos. Entre ellas debemos mencionar: la deformación facial por trauma, desnutrición, y posiblemente lepra. Entre las patologías oculares se han reportado el prolapso rectal y el estrabismo. Entre las asimetrías faciales están presentes la asimetría hemifacial y la ptosis palpebral. Y finalmente, debemos mencionar los trastornos de la columna vertebral, que parecen haber sido también frecuentes entre la población. (*Arte de la Tierra* 1988; y Bernal et alii, 1993).

asociada con la costumbre que tenían las personas distinguidas, o *tíltik*, de pintarse la cara de negro. Al estudiar la pintura corporal que usaban los niños, mujeres y los hombres en San Andrés Tuztlas hacia mediados del siglo XX, el autor encuentra la posibilidad de establecer una relación entre el vocablo *tíltik* y la costumbre de entonces de pintarse el cuerpo con pintura negra extraída del árbol llamado *yóbal*, que significa ‘noche’.

En un tercer artículo “Lo olmeca – arqueología y semántica en los trópicos” se analiza el estilo artístico de los olmeca empleando en su argumentación fórmulas de lógica matemática, lo que en aquel entonces y ahora no es común en arqueología. Varios son los temas tratados. Se habla en primer lugar de la dispersión geográfica de la cultura olmeca, introduciendo el autor las denominaciones de *olmecas de las estelas*, radicados el norte de los *olmecas de las cabezas colosales*, cartografiándolos en dos mapas sus respectivos sitios arqueológicos reportados científicamente hasta el momento de su publicación, en 1964, aunque el artículo fue escrito en 1960. Al hablar de localización en el tiempo de los olmecas, el autor simplemente acepta la propuesta cronológica del arqueólogo mexicano Piña Chan, el cual habla de tres períodos: preclásico inferior o formativo (1700-1000 a.n.e), preclásico medio o preurbano (600-100 a.n.e.) y preclásico superior o urbano (100 a.n.E. 600 n.e).⁷

Igualmente, relaciona dos de los hallazgos arqueológicos más recientes para su época (1960): el primero de ellos relacionado con dos cabezas enanas con cabello crespo, atípicas en el contexto del arte monumental lapidario olmeca; y el segundo correspondiente a un monolito inconcluso (“monolito 8”) de dos metros de altura con un cabeza de forma cúbica y ojos

⁷ La cronología sigue siendo uno de los principales problemas de la arqueología Olmeca, aunque a grosso modo existen sitios arqueológicos fechados entre 1500 a.C y 1100 d.C. (San Lorenzo, Nacaste, Ojochí, Palangana, Ramplas) (González 1998:286).

rectangulares. Se retoma y amplía el análisis de estas cabezas, realizado por el autor en el artículo “Dos cabezas líticas olmecas...” publicado en 1959 en Turín, comparándolas con las cabezas colosales y determinando la diferencias sustanciales entre ellas, tanto por su forma como por su representación y función. Respecto de este último aspecto, el autor señala tres características claves que le permiten considerarlas como representaciones no humanas: a) pupila angulosa y boca fantástica; b) el pelo crespo, que no era característico de las poblaciones olmecas prehispánicas; y c) las proporciones y el pequeño tamaño de las piezas. Se trata de seres quiméricos considerados del tamaño de niños o de enanos, que aún perviven en el folclor nativo. Es el caso del *chānèquè*, individuo con cara de niño, asociado con actividades acuáticas, este podría haber sido el ancestro del dios de la lluvia conocido como *chaak* entre los mayas o *tlāloquè* entre los aztecas, y que el profesor Hasler considera como el verdadero antecesor de todo el panteón mesoamericano. Por otra parte, para el análisis del pelo crespo presente en las cabezas enanas, antes que recurrir a propuestas difusionistas transoceánicas, el autor recomienda optar por un procedimiento metodológico que conjugue el análisis etnoarqueológico con la lectura de glifos en los códices. Tal procedimiento le permite encontrar la respuesta del cabello crespo en la dimensión mítica autóctona de los pueblos mesoamericanos. Como un *chānèquè* es considerada igualmente la representación mítica que se realizó en la escultura inacabada, conocida como el “monolito 8”.

A un quinto tema, que podríamos denominar el de los contactos culturales transoceánicos, pertenece el artículo “Dos cabezas líticas olmecas con cabello crespo”, una crítica a las concepciones difusionistas sobre la presencia de poblaciones africanas en el continente americano antes del contacto español. Cita opiniones de personas consultadas, según las cuales el pelo crespo podría haberse inspirado en animales de pelambre ensortijada

relacionados con el agua, como por ejemplo el castor. Tal pelo no es el propio del hombre americano y como a los seres sobrenaturales se les atribuya características no normales, los ojos cuadrados, pupilas en forma de cruz, pelo ensortijado, nos remiten a seres de predicado no-humano, es decir, sobrenaturales, vale decir que chānèquès.

En síntesis, en la presente recopilación el autor, además de introducirnos en el conocimiento de la realidad histórica y sociocultural antigua y moderna de los pueblos indígenas americanos, hace un llamado permanente de recurrir en los estudios científicos a dos aspectos fundamentales de la ciencia moderna: la relación dialéctica entre los niveles empírico y teórico-reconstructivo y el estudio multidisciplinario para comprender la compleja realidad sociocultural de los pueblos. En este sentido, aunque no sólo en él, el presente libro contribuye a la formación académica de las personas interesadas en conocer la realidad tanto del indio ausente, como del de carne y hueso que ha contribuido a integrar la realidad multiétnica y pluricultural de los actuales países latinoamericanos. Y lógicamente, ¡merece una especial bienvenida!

Carlos Armando Rodríguez, Ph.D.

Profesor Titular del Departamento de Artes Visuales y Estética

Director del Museo Arqueológico "Julio César Cubillos"

—Universidad del Valle—

BIBLIOGRAFÍA

Arte de la Tierra. Cultura Tumaco. 1988. Colección Tesoros Precolombinos. Fondo de Promoción de la Cultura. Banco Popular, Bogotá.

BATE, LUIS FELIPE. 1998. *El Proceso de Investigación en Arqueología*. Crítica-Grijalbo-Mondadori., Barcelona.

BERNAL VILLEGAS, JAIME; IGNACIO BRICEÑO VILLEGAS y RONALD

- DUNCAN.1993. *El arte del chamanismo, la salud y la vida Tumaco-Tolita*. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica-Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.
- BOUCHARD, J. FRANÇOIS. 1998. Tumaco-La Tolita: Un litoral de intercambio en el Período Prehispánico”. *El Area Septentrional Andina. Arqueología y Etnohistoria*, 28-41. Colección Biblioteca Abya-Yala. N°.59. Quito.
- DE LA GARZA, MERCEDES. 1999. “Los dioses Mayas!. *Los Mayas*: 235-247. Coedición de CNCA-INAH/Landucci Editores. México.
- GONZÁLES LAUCK REBECA. 1998. “La zona del Golfo en el preclásico: la etapa Olmeca.” *Historia Antigua de México*. Tomo I. El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el Horizonte Preclásico: 279-321. Coordinadores: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján. INAH-UNAM-Editorial Porrúa. México. D.F.
- GUINEA, MERCEDES.1986. “El Formativo en la región sur de Esmeraldas visto desde el yacimiento de Chévele.” Simposio del 45º Congreso Internacional de Americanistas: Arqueología y Etnohistoria del sur de Colombia y el norte del Ecuador. *Miscelánea Antropológica Americana*. N° 6:19-46. Quito.
- MIRAMBEL, LORENA. 1998. “Los primeros pobladores del actual territorio mexicano!, *Historia Antigua de México*. Tomo I. El México antiguo, sus áreas culturales, Los orígenes y el Horizonte Preclásico: 177-208. Coordinadores: Linda Manzanilla y Leonardo López Luján. INAH-UNAM-Editorial Porrúa. México, D.F.
- OLIVIER, GUILHEM. 1999. “Los animales en el mundo prehispánico”. *Arqueología Mexicana*. Vol.VI.Nº 35: 4-15. México, D.F.
- PATIÑO CASTAÑO, DIÓGENES. 2000. *Settlement Subsistence and Exchange in Prehispanic Tumaco, Pacific Coast of Colombia*. Tesis doctoral, Universidad de Temple, Filadelfia, EuA.
- RODRÍGUEZ, CARLOS ARMANDO. 2002. *El Valle del Cauca Prehispánico. Procesos socioculturales antiguos en las regiones geohistóricas del Alto y Medio Cauca y la Costa Pacífica colombo-ecuatoriana*. Universidad del Valle - Taraxacum. Santiago de Cali.
- VALADEZ, AZÚA RAÚL. 1999. “Los animales domésticos”. *Arqueología Mexicana*. Santiago de Cali, 22 de Junio de 2002.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

1
ERÓTICA DE TUMACO
Y
ANÁLOGAS, DESCIFRADA*

§0 GENERALIDADES. MÉTODO

Una recomendación, posiblemente válida para los ejecutantes de cualquier ciencia, es saber reconocer el nivel de la actividad que en un momento dado está realizando.

El nivel básico es el de la recopilación y ordenamiento de datos. El siguiente nivel es el de la comparación y de la discusión. Un mismo investigador puede realizar, en distintas ocasiones, trabajos en uno u otro de esos niveles, que son los de la *-grafía* y de la *-logía*.¹ El no tomar en consideración esta diferencia, conduce a imprecisiones en los quehaceres del técnico investigador. Esto ha sido fatal para las “notas de arqueología” de no pocas personas, al describir las piezas prehispánicas de un museo de ciencias naturales e históricas.

En realidad, la descripción de una vasija o de una pieza figurativa prehispánica, no es arqueología, sino arqueografía.

* Publicado en *Cespedesia*, 12, N° 45-46, Cali, 1983, p. 161 a 168.

¹ ¡No se omita el guión inicial: son terminaciones! La primera se refiere a la descripción, la segunda al tratado.

La *arqueografía* abarca todo lo concerniente a las circunstancias de la pieza (*circum-stans* en latín: ‘lo que está en derredor’), como son los datos estratigráficos y de asociación con otros materiales en el sitio del hallazgo. Tarea de la *arqueografía* es: registrar de manera pormenorizada las circunstancias del hallazgo, procurar situarlo cronológicamente, describirlo y producir una taxonomía (que los del gremio prefieren llamar tipología).

Con estas exigencias, quien de momento trabaja en el nivel de la *arqueografía* –o de quien se ha propuesto laborar toda su vida como arqueógrafo– no es poca, y no es poca por la importancia que tiene como base para cuando el mismo, o un colega, estime disponer de información suficiente para pasar a la comparación de su pieza, o del tipo taxonómico al que ella pertenece, con otras informaciones. Esta comparación y su discusión ya constituyen la *arqueología*.²

Una segunda recomendación, quizá igualmente válida para todas las ciencias, es no intentar el paso a la *-logía* sin haber trabajado antes en la *-grafía* (que es observación inmediata) o sin haber gastado un considerable tiempo en la lectura de informes descriptivos (lo que es una observación mediata de los hechos). Claro está que cuando tales informes técnicos no existen, deberán ser reemplazados por una observación más directa de los hechos.

En todo caso, la observación –ya no arqueográfica sino arqueológica que se haga– será esencialmente comparativa. Precepto que se aplicará en las líneas subsiguientes en esta nota.

§ 1 TUMACO NATIVO Y TUMACO AVANZADO

En Tumaco, región del suroeste de Colombia colindante con el noroeste de Ecuador, existió una cultura agraria prehispánica

² Es recomendable que los tediosos informes arqueográficos tengan unas líneas finales, *Conclusiones*, que constituyan una exposición *arqueológica*.

llamada La Tolita-Tumaco, en cuya alfarería, sin torno, los investigadores han reconocido un marcado influjo procedente de América Media.

Sin embargo, expresado así, el hecho arqueográfico es impreciso.

Lo que se podría decir, es que hubo un período «Tumaco nativo» y posteriormente, en la parte final del «horizonte formativo», la incidencia de influjos mesoamericanos, lo que dió lugar a un «Tumaco avanzado», de notorio parecido tecnológico y temático con Méjico –por lo menos en su cerámica figurativa, producida al por mayor mediante moldes.

Cronología de $\Delta\gamma$ y $\Delta\psi$ documentos en barro y piedra

| Horizonte | Fase | Año | Culturas costeras | | | | | |
|-----------|----------|-----|-------------------|----------------------|-----------------|----------------|----------------|---------------|
| | | | del Golfo | | | del Pacífico | | |
| Clásico | superior | 900 | | | | | | |
| | | 800 | | | | | | |
| | | 700 | | Figuritas sonrientes | | | | |
| | Inicial | 600 | | | Hachas y palmas | | | |
| | | 500 | | Figuritas jocosas | | Olmecas | Jaina | Ecuador |
| | | 400 | $\Delta\gamma$ | $\Delta\gamma$ | $\Delta\theta$ | | $\Delta\gamma$ | Colombia |
| Formativo | Superior | 300 | | | | | | |
| | | 200 | | | | | | |
| | | 100 | | | | | | |
| | | 0 | | | | Hachas | | |
| | | 100 | | | | | | |
| | | 200 | | | | | | Tumaco nativo |
| | | 300 | | | | | | |
| | | 400 | | | | | | |
| 500 | | | | $\Delta\theta$ | | $\Delta\gamma$ | | |

Uno de los puntos de comparación de la alfarería figurativa entre ambas regiones, lo son las parejas de hembra y varón. Los estudiosos de lo maya y de los tipos de arte situado más al norte, hablan del “tema del viejo y de la doncella.”

En su expresión más directa, nos muestra simplemente dos personajes yuxtapuestos. Posiblemente se deba incluir en esto a las parejas moldeadas por separado, conocidas como *Figuritas sonrientes*, así como las un poco anteriores piezas jocosas, igualmente de la región del Golfo.



Figuras sonrientes

Basado en fotografías del autor



Figuras jocosas procedentes del

Centro de Veracruz

Basado en fotografía imprecisa



Figura amorosa

procedente de Jaina.

Basado en fotografía de von Winning

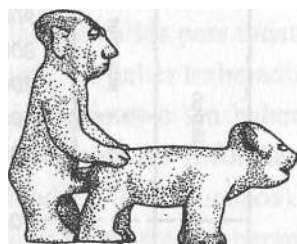


Figura erótica de Tumaco,

Periodo nativo

En la región maya han alcanzado fama las piezas de las *figuras amorosas*, en que la yuxtaposición de los dos personajes ha conducido a una fusión plástica.

Encontramos el mismo tratamiento artístico en las figuras eróticas moldeadas de Tumaco, pertenecientes al período influido. Pero entre los coleccionistas ha llamado más la atención el tratamiento del período nativo, de ejecución



Figura erótica de

Tumaco,

Periodo avanzado

más tosca y sin molde.

En *figuras eróticas* –que más bien podrían denominarse *figuras copulantes*, del período nativo, no hay la mencionada fusión plástica. Los dos cuerpos ejecutan la cópula; sus cuerpos tienen un tratamiento completamente individual, reduciendo sus puntos de contacto al mínimo. En cuanto a indiscreción, ese mínimo puede ser máximo.

Cronológicamente, las parejas copulantes de Tumaco anteceden a las de la cultura mochica o chimú del Perú. Cabe postular la pregunta de si el anteceder cronológicamente las vuelve antecedente cultural.

La idea de que Tumaco haya dado un elemento o impulso al Perú, puede resultar atractiva en Colombia, porque sería el primer aporte de norte a sur ocurrido antes de unos supuestos influjos mesoamericanos. Los arqueólogos peruanos están acostumbrados a considerar que la dirección de los influjos neolíticos ha sido siempre la contraria.

Observemos que en el fondo lo único que tienen en común esas dos artes eróticas andinas, es su crudeza –pero ella puede deberse a un substrato común. Por otra parte, las parejas de Tumaco son también anteriores a las de América Media, y nadie se aventuraría a proponer que hubo una difusión ahí. Hay que recordar que a momentos histórico-culturales semejantes corresponden respuestas culturales semejantes, y que las preocupaciones por el acto de la generación (no sólo humana) es obligatoria en determinado nivel del desarrollo de la sociedades.

Mas, lo que en estas líneas nos proponemos averiguar, no es la cronología, sino la semántica de las figuras eróticas, lo que es una tarea que no podría sino ser comparativa, y con ello netamente *arqueológica*. Una figura en sí no da la respuesta, ni la dan las piezas de un mismo tipo: la observación arqueológica debe tomar en consideración los datos con que contribuyen otras disciplinas culturales.

§ 2 EL VIEJO Y LA DONCELLA

En primer lugar, procedamos a una modificación en cuanto al término “tema”. No diremos que “El viejo y la doncella” son un tema, sino un “drama” en que actúa un personaje ♂ viejo y otro que es ♀ joven.

El personaje joven tiene la vida por delante, es *vital*. El personaje viejo ha *vivido*. Llamaremos *tema* al conjunto de rasgos agrupables que caracterizan a esos personajes o a sus papeles, y anotaremos por lo pronto:

| | |
|-----------------------|------------------------|
| ♀ | ♂ |
| lo vital joven | lo vivido viejo |
| lo receptor-generator | lo cubridor-fecundador |

En segundo lugar, admitamos la información de que los pueblos con cultura neolítica tienen una especial preocupación por sus antepasados, cuya intervención protectora se espera, significando ello una intervención del pasado en el presente y sobre el futuro. Esta concepción religiosa (que pervive en “La Cenicienta”) se llama manismo. Los manes velan por la continuidad del grupo, a cuyos individuos fecundan desde el más allá.

Con esto está dicho lo esencial del descifre del arte prehispánico llamado erótico. La pobreza de detalles en las piezas colombianas y mejicanas no da pie para una ampliación del análisis por lo que, en cuanto a Colombia y Méjico, hay que conformarse con las conclusiones hasta aquí anotadas.

§ 3 DISTINTA ES LA SITUACIÓN CON EL MATERIAL PERUANO

Ahí no es de lamentarse la escasez de pormenores en las piezas, sino la de los datos arqueográficos. Su escasez o ausencia funciona como falsedad de los datos y, por lo tanto, producirá resultados parcial o totalmente falsos al ser manejados. De esta falsedad

debe tener conciencia el investigador, sin dejarse amedrentar por ello. La falsedad arqueográfica está fuera de su control, como lo es la deficiencia etnográfica. De su incumbencia es el trabajo metódico.

Dijimos que las piezas eróticas de Tumaco y sus análogas mejicanas y peruanas representan la ejecución de un drama. La intención del drama –que es manista– se “actualiza”³ mediante acciones; éstas están fijamente inscritas en el papel que desempeña cada personaje, cuyos rasgos característicos (Wesenszüge) son temas. Hay temas que aluden al personaje (v. gr. ‘vital-joven’) y otros que aluden a su papel (v. gr. ‘receptor-generador’).

Las piezas peruanas muestran temas que no están siempre a la vista en las regiones más al norte. El tema de lo ‘macabro’ está expresado por la banda que sostiene la mandíbula de un galán de mal semblante (es la banda con que se amarra la quijada de los difuntos). Al mismo tema pertenece un amante en forma de esqueleto. El tema de la actividad propia del papel del personaje, se expresa con el beso, el manipuleo o la inmissiô.

Lo que tampoco está a la vista más al norte, es la intención de continuidad que tiene el drama: la descendencia. En la alfarería chimú es frecuente que la amante pareja tenga un bebé, que simboliza la generación venidera. De forma que ahí vemos de modo explícito el pasado, el presente y el futuro. Claro que ese futuro, aunque no expresado en las otras piezas, está implícito en ellas.

Podemos postular una secuencia de generaciones, desde luego no retratada en Colombia ni en Méjico. Una # (situación) simbolizada con 00 sería la del pasado absoluto o lejano. Una # 0 indicaría un pasado reciente. Una #1 indicaría la representación de la generación vital actual. Una #2 es la situación en que el presente recibe el apoyo del pasado. La #3 nos muestra el

³ Este anglicismo (*to actualize* = ‘to realize in action’) se emplea en este texto con el único fin de tener ocasión para repudiarlo, pues en español no jergal el verbo *actualizar* significa ‘adaptar al estado presente’.

surgimiento de una generación nueva (que de aquí en adelante representaremos con ☆). En seguida una # 4: la generación actual, tal vez en trance de convertirse en antepasada, vela por el crecimiento de la nueva generación. Y finalmente la situación futura, #5, ~~en que la~~ generación-nueva se ha vuelto generación actual (nuevamente #1).

| | | |
|------|----------|-----------------------------|
| # 00 | ♂, ♂ | varias generaciones mayores |
| # 0 | ♂ | generación mayor |
| # 1 | ♀ | joven sola |
| # 2 | ♀ ♂ | mayor acude donde ♀ |
| # 3 | ☆, ♀ ♂ | aparece generación nueva |
| # 4 | ☆, ♀ | desaparece generación mayor |
| # 5 | ☆ | desaparece generación de ♀ |

Lo interesante es que el material mochica parece tener piezas para cada una de las situaciones aquí inventadas por este analista. La situación #2 es la normal en Tumaco, en la isla de Jaina (maya) y en los estilos de la costa del Golfo de Méjico.

§ 4 CANON BINARIO

El canon binario de asociación es de dos personajes: ♀ | ♂. La barra vertical simboliza en nuestro metalenguaje la línea de unión (y de acción) de los planos a que pertenecen los personajes. A la derecha de la vertical anotamos el plano de los antepasados. Atípicas, aunque numerosas, son las piezas mochicas con pauta de asociación diferente, con presencia visible de uno o de tres personajes.

Las piezas con #3, formadas por ♀ | ♂ fueron un rompimiento del canon plástico típico que, como es normal en casos así, abrió nuevas posibilidades a los artistas y a sus clientes. De acuerdo con la cita siguiente, surgieron más asociaciones ternarias atípicas:

«The three persons may be skeleton-like. Or the man may be a complete skeleton and one woman mistress of all here physical charms while the other is also like a skeleton. Or the man may be in full physical vigor, while the two women resemble skeletons. Or there may be a woman in full physical vigor while the two men are like skeletons. Or one woman, half a skeleton, may be with two men... Or a man may be with a woman who is a complete skeleton, while the other is half way being one. Or finally, all three may be destroyed.»⁴

Al principio y al final de esta cita, nos son presentados tres personajes situados a la derecha de nuestra barra vertical. Si al igual que frente a la figura mochica de un ♂ eyaculador solitario nos sentimos inclinados a considerar la presencia implícita del personaje del otro plano, tendremos aquí de hecho cuatro personajes. Concédansenos licencia para no incluir por ahora esa asociación atípica en nuestra observación, y concentrémonos en los otros cuatro que están contenidos en la cita.

Llamaremos **A** al que nos muestra una ♀ actual y dos antepasados ♂. El **B** es la inversión (Umkehrung) del anterior. El tercero, **C**, es su inversión lateral (Seitenverkehrung). El cuarto, **D**, es mixto: como proceso de inversión lateral a partir de **A**, con desplazamiento de la línea | que separa (o une) las dos generaciones:

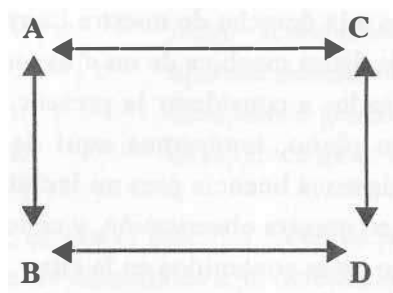
| A | B | C | D |
|----------|----------|----------|----------|
| ♀ ♂, ♂ | ♂ ♀, ♀ | ♂, ♂ ♀ | ♀ ♀, ♂ |

Los artistas chimúes que labraron las piezas con estos tipos, quisieron tal vez aludir al tipo de organización familiar de sus clientes. En **A** puede estar expresada una descendencia patrilineal, en **B** una matrilineal, y en **D** una bilateral (como la de España).

⁴ Rafael Larco Hoyle, *Checan. Essay on Erotic elements in Peruvian art*, Edit. Naguel, Genève-Paris-München, 1965, p. 89-90.

Por su diferente estructura desconcierta \leftrightarrow , cuya lectura semántica nos presenta la visita de una generación antepasada frente a dos vivas de diferente sexo.

No es imposible que en la evolución de las posibilidades del artista peruano haya habido *confluencia* de intenciones semánticas y *ampliación* de licencias formales. Si bien en nuestra fuente de consulta no vimos la inversión lateral de **B**, que es ♀, ♀ | ♂, ni la inversión de **Ξ**, que produciría igualmente ♀, ♀ | ♂, no nos habremos de sorprender si algunas vez damos con ella.



[En 1981 dí en “Hacia una formalización del arte erótico de las altas culturas americanas”, *Cuadernos Americanos*, 40, 329, 125-133 la primera noticia acerca del tema. Aunque de difícil acceso fuera de Méjico, no reproduzco ahora ese trabajo; los especialistas que lo deseen leer, sabrán encontrarlo, a los demás lectores basta este y el siguiente artículo.]

§ 5 EXPLICACIÓN: NÚMERO CULTURAL

Se han sugerido en el § precedente varios factores que pueden haber estimulado la proliferación de cánones de asociación en el Perú del horizonte formativo. Faltó mencionar el *número cultural tres* que se presenta ahí con insistencia en ese período.

Una fuerza semejante ejerció el *número cultural* en América Media —sólo que ahí no lo fue el *tres*, sino el *dos* y el *cinco*. No

estaba dado introducir cinco personajes en el *drama* de la generación, y no funcionando míticamente el *tres* pero sí el *dos*, no hubo sino que quedarse indefinidamente con ♀ | ♂.

Con esto hemos dado la explicación al canon binario.

¿Y la discreción en el tratamiento del acto? La razón está posiblemente en la pudicia del indio mesoamericano. Ella se manifiesta en los códices y demás modalidades del arte prehispánico y, en comparación con el mayor desenfado en América del Sur, es notoria en la población actual.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

2 PARTURIENTA DE TUMACO, Y OTRAS, DESCIFRADA

§0 INTRODUCCIÓN

En *Cespedesia*, vol. 12, N° 45-46, Cali, 1983, p. 161-168, me he referido a la diferencia entre *arqueología* y *arqueografía*. Tarea de la última es, entre otros pormenores, establecer la cronología relativa de los objetos excavados y, mediante el concurso de ciencias auxiliares, establecer una cronología absoluta.¹ Tarea de la arqueología es, entre otras cosas, adelantar explicaciones acerca de la razón de haberse manufacturado las piezas encontradas, y de su significado.

Cuando se tiene buena información acerca de un estado de cultura pasado, digamos de la mitología e iconografía de la Edad Media cristiana o del pagano Clásico greco-romano, es fácil encontrar la

¹ En el caso de Tumaco-La Tolita, la *relativa* nos dirá que la cerámica de Tumaco pertenece al período llamado *horizonte formativo* y que éste es anterior al *horizonte clásico*. Las ciencias auxiliares precisarán que, de acuerdo con los datos hasta ahora existentes, este horizonte formativo es del año 500 a. E. hasta 300 de la Era. El período que sigue al *clásico* se llama *horizonte histórico* y va aprox. del 950 de la Era hasta la llegada de los pañoles.

explicación. Pero cuando estamos en presencia de piezas de culturas amerindias, no siempre contamos con los conocimientos que serían deseables. Cuando los conocimientos son escasos o nulos, es fácil ponerse en evidencia al estilo de un coleccionista limeño quién, al parecer, no sólo no contaba con datos de asociación sino ni siquiera con estratigráficos. Lo que no le impidió explicar que los personajes flacos o francamente macabros que aparecen a un lado de una damisela, indican que la cerámica mochica «is a moralizing one»: nos dan a conocer que no es bueno hacer tanto uso del sexo –pues ya ven: queda uno flaco, feo, y hasta muerto.

Si contamos con algo más que una información casi nula, la posibilidad de errar es menor. Pero de todas maneras, quien se aventura a lanzar explicaciones, reconstruyendo el “discurso del mito”, debe tener muy en cuenta la sentenciosa frase de M. Freilich «Every analyst is also a myth-maker».² Y tener en consideración que para hacer el mito de su invención, manejará –posiblemente de manera selectiva– los datos que le son conocidos y, evidentemente, no los que no conoce. Esto lo llevará a afirmaciones que parecerán de carácter universal, no siendo sino de valor circunscrito a algunas condiciones, que no han sido suficientemente expuestas. Además, no olviden los lectores que en lo humano, nada es absoluto.

En el presente trabajo, al afirmarse que tanto en público y como en las representaciones plásticas, las indias nunca llevan el pelo suelto, esto excluye a las habitantes de la selva (como las nukak), que por razones ambientales llevan la cabeza casi rapada, y excluye también a las de la cultura Ilama (*Horizonte formativo superior*, suroccidente de Colombia) cuyo peinado era suelto.

² En p. 246 de Jason et alii, *Patterns in Oral Literature*, Mouton, den Haag, 1977.

§ 1 REPRESENTACIÓN DE EMBARAZO Y DE PARTO

Si vemos la pieza de figura 1, tumaqueña, de unos 20^{cm} de alto, posible no haga falta reconstruir mito alguno y nos conformaremos con lo que vemos: una señora embarazada. Pero la afirmación de que la fig. 2, tumaqueña de unos 50^{cm} de alto, representa sencillamente a otra señora en el acto de dar a luz, puede resultar insatisfactoria.



fig. 1
embarazada, Tumaco



fig. 2
parturienta, Tumaco

Además de tener puesto un gorro, lleva como única prenda un amplio cuello, posiblemente de tela o de papel de corteza, que descansa elegantemente sobre los juveniles senos, en la misma forma que lleva el suya la señora de fig. 1. El que la señora esté sobre un asiento, puede haber sido una característica tocológica de la época o ser debido a la necesidad de dar apoyo físico a la pieza de barro. Los brazos echados para atrás, puede ser una conveniencia en este acto.

§ 2 PEINADO SIGNIFICATIVO

Podría pensarse que el cabello que parece estirado, es simplemente liso, o tal vez recién lavado. Sólo que tan íntima situación es ajena a las representaciones que hay de indias de esa cultura y de las siguientes, que siempre se ven con trenzas, con un tocado de “cola

de caballo” (fig.11, de Jaina) o con una combinación de ambas (como las aztecas dibujadas en los códices, con dos excrescencias trenzadas que parecen cuernitos).³ Normalmente, encontrarse con una aborigen (excepto las de ciudad, como las jóvenes otavaleñas), con el pelo suelto, sería una situación tan impúdica como encontrarse con una egipcia sin su peluca de estambre.



fig. 3
mujer con moño, Tumaco



fig. 4
mujeres con tocado azteca

El cabello suelto y como “recién lavado” puede estar reñejando una costumbre obligada entre las parturientas, un acto de magia, llamada simpática, para facilitar el alumbramiento.⁴

La mueca que pone al descubierto sus dientes cuadrados, puede representar el dolor. Pero, ¿qué hay de la posición sorprendente del crío, que nace con un gorro como el de su madre?

³ Entre las hopi de Arizona, las trenzas se recogen formando un bucle que simboliza el fruto de su fertilidad. Con lo que vemos que el cabello es depositario de símbolos, los que, a su vez, tienen valor mágico.

⁴ Como entre las romni de Transilvania, que en este mismo trance se sueltan el cabello y desatan todo nudo y abren todo recipiente.

§ 3 NIÑOS SONRIENTES QUE NACEN CON LAS MANOS ESTIRADAS HACIA ADELANTE

Así es que mirando con atención la fig. 2, hemos encontrado una anomalía. Si no tenemos otras piezas más para hacer comparaciones, ni poseemos mitos a qué recurrir, nuestra indagación se estancará en este punto. Pero tenemos una pieza huasteca, aunque no de buena calidad artística ni muy precisa, en que surge la cabeza de un niño –aparentemente también muy feliz:



crío de pieza 2



crío de pieza 5



crío de pieza 9

§ 4 ¿QUIÉN COPIÓ A QUIÉN?

Tenemos una pieza encontrada en Méjico, del horizonte histórico, de estilo azteca, hecha en piedra (fig. 5). El parecido es fantástico, en especial si consideramos la distancia en tiempo y en espacio entre ambas.

Es una mujer dando a luz acucillada (no sentada), conocida entre los arqueólogos como la Ixcuina. Al igual que la de Tumaco, tiene los brazos echados para atrás y el pelo estirado hacia atrás, no formando ningún tocado como, por ejemplo, la doncella de fig. 11. Hace una fea mueca mostrando sus dientes cuadrados.



fig 5
Ixcuina azteca

CUADRO ARQUEOLÓGICO COMPARATIVO

| Horizonte arqueológico | Fecha aproximada | Altiplano | Culturas del Golfo | | Panamá | Cultura de Colombia | |
|------------------------|------------------|-----------|--------------------|--------------------------------------|---------------------------|---------------------|-----------------|
| Histórico | 1500 | Aztecas | Grupos Tolmasecos | Grupos en la Costa | Chiriquí | de la costa | |
| | 1400 | Toltecas | | | | Tairona superior | Chibcha inicial |
| Clásico | 1300 | | El Tajín III | Cultura de las Culturas con arcaicas | Coclé superior | Chibcha inicial | |
| | 1200 | | El Tajín II | | | Tairona inicial | |
| | 1000 | | El Tajín III | Hachas y Palmas | Coclé | Chibcha inicial | |
| | 800 | | | | | Tumaco avanzado | Tierra Adentro |
| Formativo | 800 | | | Hachas | Altar de Polcoima inicial | Tumaco inicial | |
| | 800 | | | Omecas de las Estrabas | | San Agustín inicial | |
| | 700 | | | Omecas de las Canchizas | | | |
| | 700 | | | Omecas Colocales | | | |
| | 800 | | | | | | |
| | 800 | | | | | | |
| | 800 | | | | | | |
| | 800 | | | | | | |
| | 800 | | | | | | |
| | 800 | | | | | | |

§ 5 DIENTES SIGNIFICATIVOS

Se podrá decir que se trata sencillamente de la representación realista del mismo hecho. Caso de paralelismos sin mayor trascendencia.

Pero esto no es propio de la investigación científica. Tenemos que buscar más piezas para la comparación. Y encontramos inmediatamente varias aztecas en que vemos mujeres “pelando el diente” igual que las de figs. 2 y 5. Representan a las *cihuā-teteò*: mujeres muertas en parto.⁵ Ahí, la exhibición de los dientes es fácil de interpretarse como marca necrótica, porque asemeja a los de una calavera.



fig. 6
cihuā-teteò

Esta es nuestra primera interpretación: la mueca que hace ver los dientes, nos indica que estamos en presencia de un humano que ya no está vivo.

Las piezas con esos dientes, representan a seres que han dejado de merecer la calificación de humano. Llamaremos “*p*” al predicado *humano*. Consecuentemente, la marca *no humano* será un predicado negativo, que escribiremos “*p*”,⁶ “*p* negativo” o “*no p*”.

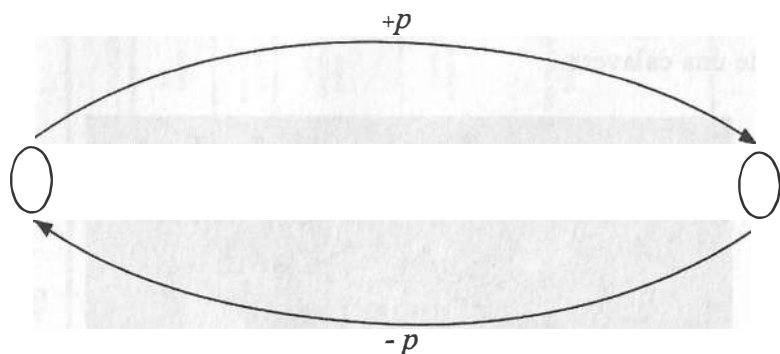
⁵ *Cihuā* ‘mujer’; *teò* ‘dios’, cuyo plural es *teteò*. ¿Tal vez emparentada con la *cihuānāhuā* de América Central y la *yōbaltaban* de Los Tuztlas?

⁶ O “*no p*”, cuya representación puede hacerse con el signo de negación encima: \bar{p} .

Ya vimos que parece tener puesto el mismo gorro que la madre. El rasgo $-p$ nos sirve para comprender la posición anormal del crío en fig. 2: no es un parto de este mundo. De donde concluimos que el personaje adulto no puede ser una “diosa del parto $+p$ ” –y el panteón mexicano tiene una divinidad menos.

§ 6 EL CICLO VIDA-MUERTE

La concepción amerindia del ciclo vida-muerte, es así:



En la parte superior tenemos el predicado positivo, $+p$, propio de la vida humana. En la parte opuesta está el rasgo negativo p , propio del otro mundo. En ambos extremos hay pórticos que comunican a ambos mundos; son como agujeros de salida. Consideraremos que del lado izquierdo está la salida del otro mundo y entrada a este. Del lado opuesto está el otro pórtico, el del paso de la vida a la muerte; y el ciclo comienza de nuevo.

El mundo de la muerte es el que engendra la vida. Esto está ilustrado en la fig. 8, en que el plano inferior envía al plano superior la savia de la vida a través de un cordón umbilical. El



fig. 7
soberano con su tiara

esqueleto dispensador de vida lleva una tiara, que es propia de los soberanos. En el plano superior la pieza está deteriorada, por lo

que no se ve con claridad que entre las piernas de la persona del plano superior, se asoman piernas más pequeñas, que nos indican estar en presencia de maternidad.

Dice la leyenda azteca, que Quetzalcóatl bajó al otro mundo en busca de huesos, para crear con ellos la vida aquí arriba. Que el origen de $\dagger p$ está en $\dagger p$ lo ilustra la fig. 8 (una estela de metro y medio de alto, de Izapan, hoy en el Museo Nacional, de Chapultepec).



fig. 8
Los dos planos conectados, estela de Izapan

Del mismo período, conocido como horizonte histórico, existe una figura huasteca de piedra tildada de Mictlān-téuhtli⁷ –el señor de los muertos (fig. 9). Además de la tiara propia de su rango, está vestido únicamente con el amplio cuello conocido como āmaquēchquémil colgado del los hombros –como lo lucen la Ixcuina y la de Tumaco. A este rasgo propio de mujeres, se agrega el hueco en su región abdominal, del que emerge una cabeza. Por esto me inclino por considerar que la pieza no muestra al Mictlān-téuhtli, sino a la Mictlān-cíhuātl –la corregente de mictlān– en el acto de dar lugar a la vida.⁸



fig. 9
Mictlān-cíhuātl

También hay, de ese período y en el mismo museo, una mujer ricamente ataviada de la que llaman la atención los ya comentados dientes que confieren aspecto de calavera a las piezas arriba vistas. Los arqueólogos la denominan la Mictēcà-cihuātl: la ‘soberana de la los habitantes de Mictlān’.

§ 7 LA INTERPRETACIÓN

¿Por qué dos dueñas, jefas o soberanas?
¿Dualismo?

No en el sentido estricto de la palabra, pero sí porque el Mictlān está dividido en un espacio *inicial*, en la que señorea sobre los fallecidos el ente de fig. 9. Es la parte ctónico.

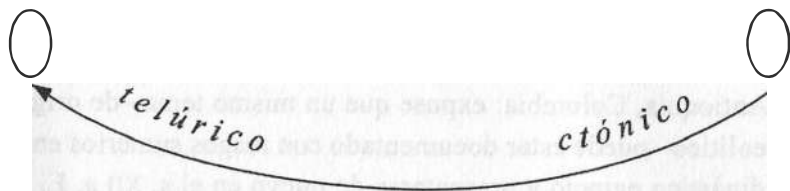


fig. 10
Mictēcà-cihuātl

⁷ Aclaremos que la palabra nahua tēk*λι ‘señor’ es alternativamente tē*kλι, igual que nēk*λι ‘dulce’ lo es de nē*kλι. El nombre de un volcán extinto cerca de Milpa alta, es Téutli. La grafía colonial de ‘señor’ era tēuctli ~ tēuhctli ~ tēcuhtli –y, como en la actualidad, la palabra se acentuaba siempre en la e.

⁸ En Amatlán de los Reyes, Ver., la pareja que gobierna en otro mundo se conoce hasta la fecha, con los nombres de Tlalocān-tētahtli y Tlalocān-tēnāntli, y con nombres semejantes en Zongolican

Y hay el espacio *final*, el telúrico, en que se gesta el reinicio de la vida.



He tenido ocasión de traducir dos versiones del mito del Micca-ohltli, una en el nahua de Amatlán, Ver., y otra en el pipil de Los Tuztlas, Ver. Son de carácter didáctico; relatan la muerte de doncellas y su recorrido del camino (ohltli) al país de los muertos, donde reciben enseñanzas, para ser finalmente reenviadas al plano $+p$, con el fin de pasar sus conocimientos a los humanos. Este Micca-ohltli sólo llega al trecho inicial del mundo $-p$, del cual el visitante puede regresar; lo consideraremos *ctónico*.

En el segundo trecho moran los dioses gestores de vida y quienes habían sido humanos y que ahora se han vuelto sobrenaturales y colaboran en la gran gesta de asegurar la continuidad de la vida; lo consideraremos *telúrico*.

§ 8 TEMAS DE LARGA PERVIVENCIA

A simple vista es sorprendente –y aun contradictorio de las teorías a que se recurre en arqueología– el que en Tumaco-Tolita se encuentre algo que podría ser el antecedente de otro algo de las culturas huasteca y azteca.

¿Un gran misterio?

Sí, pero sólo mientras estemos empecinados en no ver la interrelación geográfica y temporal de las culturas de una misma área cultural –así esas culturas parecen estar bien separadas las unas de las otras.

Por ejemplo, neceando en considerar que la cultura egipcia haya estado desde sus épocas iniciales aislada en el largo oasis formado por el Nilo. Véanse mis líneas en §IIb de «Lo olmeca», en la página 120 de este mismo tomo. Ahí retomo lo que publiqué en 1972 en el t. 12 del *Boletín de Antropología* de la Universidad de Antioquia, Colombia: expuse que un mismo tema –de origen paleolítico– puede estar documentado con rasgos sumerios en el predinástico egipcio y presentarse de nuevo en el s. XII a. E. en Fenicia.

fig. 11
figura de Jaina



3
TIGRES DE PAPEL
Y
TIGRES VERDADEROS*

El conocimiento de la sintaxis indígena puede ser una generosa fuente de inspiración para la literatura castellana de las provincias de América. El modo de hablar del indio puede fecundar el estilo del escritor.

El Popol-Vuh vibra en las páginas de Abreu Gómez y de Mediz Bolio, y la manera de contar *los hombres verdaderos* presta calidad al estilo de Carloantonio Castro Guevara en su libro de mismo nombre.¹ Cuando, en cambio, en la literatura indigenista está ausente el estilo de los hombres de la tierra –de los hombres verdaderos– suele estar ausente también el lenguaje de las rocas

* Publicado en *Boletín de la Universidad de Chile*, 105, Santiago, 1970, 3-10.

¹ Abreu Gómez y Mediz Bolio han escrito mucho acerca del Uluumul kutz yetel k'eh (tierra del faisán y del venado). *Los hombres verdaderos* han sido editados por la Universidad Veracruzana en la misma serie en que el dotado Eraclio Zepeda publicó ocho magníficos cuentos indigenistas bajo el desafortunado título de *Benzulul*, que más bien sugiere un tema africano de gente banu-zulú que un ambiente chiapaneco.

y de las aves y de los árboles verdaderos de la tierra. No serán sino pajaritas de papel, árboles de humo, hombres de paja.

De nada vale emprender un viaje a los ventisqueros magallánicos en busca de inspiración.² Ahí está la nieve, y las focas, tal vez también las pampas con sus borregos. Pero nada más. No está el lenguaje de la gente. Se rebusca entonces en alguna fuente escrita, por ejemplo en Estaban Lucas Bridges *Uttermost part of the Earth*, y se le da «forma artística», se emprende el viaje de regreso y se concursa en un certamen de la Honorable Municipalidad (es decir, del Municipio). Imprimen lo escrito. Mas, lo escrito es risible. O más bien, plorable. ¡Cuánta incompreensión! Dan ganas de llorar los pocos intentos de literatura americanista o indigenista hecho en tierras australes de América. ¿Por qué? Sin duda porque no ha sido vivido lo que se escribe. Ventisqueros de catalejos, tigres de papel, hombres de tinta. No se ha vivido nada, ni la compañía ni la soledad.

Más categoría concedo yo a los dos relatos hechos en qièwa meridional, de Stgo. del Estero, en el Chaco, que transcribo a continuación, que a ciertas producciones literarias de fallido americanismo o indigenismo.

Se me dispensará que no cite obras en las que se echa de menos vivencia ritmo, mas a sus autores quiero dedicar esta pequeña cooperación que, por cierto, no es mía. Es de mi amigo santiagueño Marcelo Montes Pacheco. Supongo que no sólo yo noto en sus relatos ese contacto auténtico, realmente experimentado, con la naturaleza y con los hombres que la pueblan. Una parte decisiva del encanto que para mí tienen está en su sintaxis que al traducir al castellano he procurado conservar.³ Así hablan los hombres verdaderos de la tierra, y si de esa tierra hablamos, justo es que en nuestro relato vibre su ritmo, el cual no nos lo comunican los

² [Por discreción, el J.A.H. suele no escribir los nombres de los autores a quienes critica.] N. del E.

³ Lo mismo se siente en Mœsbach *Vida y costumbres... araucanas*, 1926-1931.

paisajes de los almanaques verde-grises de la Dirección Nacional de Turismo ni los distantes indios y ventisqueros divisados desde el barco.

Muy cansados volvíamos a nuestras casas. Los caballos y nuestros perros igual Medio día era. Con la madrugada de noche todavía, salimos. Anduvimos las vacas haciendo volver a la hacienda.

La fría lluvia de aquel invierno había llevado al ganado de su querencia lejos.

En esa época, sesenta años atrás, había en el Chaco muy muchos tigres, pumas, gatos monteses, zorros, que mataban muchas reses. Por esto a las vacas estábamos haciendo volver.

Del bosque salidos, los perros ventearon algo. Con miedo y a la pelambreira parando, comenzaron a

correr, las pisadas olfateando. Nosotros seguíamos a los perros tan rápido como podíamos a pesar del pesado lodo.

Al rato oímos de los perros el ladrido. Llegando vimos en un algarrobo, en las ramas, a un tigre que era lo que a los perros hacía rabiar.

anča saykusqa bolyakus karayku wasiykuman. kabažus axqusniyky,⁴ ričkaranku čaynaža. punčawpi karažkara. tutamantin tutayap žuqsis. purisa karayku bakasta bolyačikus estansyaman.

čiri para čaqay čiri-pačapi pusasa kara ganadota kerensyanmanta karupi.

ča pačapi, xuqta čunqa watas wasapi,⁵ tiaq kara čakupi watas ačka uturunkus, pumas, sača mixis, atuq, pi wančiq karanku ačka animalesta. čayrayku bakasta bolyačikus karayku..

suk sačamanta žuqsispa axqus mutiranku⁶ imatapas čukčasninta sayačis, qazažiranku mančakus wayrakačayta, sarusta mutkis. nuqayku qatirayku axqusta tan řápido komo atirayku lasaq bašurayku.

řatumanta uyarirayku axquspa qaparinta. 'ayas qarayku suk taqup, pažqanpi. urutunkuta, axqusta piñačikus,⁷

⁴ Para alfabetos y textos en lenguas aborígenes de América hispana es más práctico el empleo castizo de x con valor de š. Estimamos innecesarias las mayúsculas iniciales en esas ortografías. El sonido ž es solución meridional y septentrional de lʹ del qičwa central.

⁵ Sospecho que wasa+pi es debido a influjo del castellano local, que expresa con *atrás* el concepto de 'tiempo pasado'.

⁶ En Stg° del Estero, las vocales altas i, u se abren ante la sílaba ra: mutkiranku = [mutkeráŋku], pinkira = [piŋkéra], nipurani = [niporáni], maqanakura = [maqanakóra]. Esto es normal en las lenguas que tienen q.

⁷ Textualmente: 'a los perros haciendo enojar'.

Mi perro, viendo mi llegada,
hacia atrás retrocediendo para
vuelo tomar, corriendo, saltó
hacia el tigre,
morderlo queriendo.
Pero el tigre en el aire no más
tomándolo de un zarpazo
en su cabeza a tierra tiró,
privado de sentido, como muerto.

De ahí el tigre subió más
hacia arriba en las ramas.

Como no traído habíamos de
fuego armas, a mi compañero
le dije:

–Ve donde Mansilla armas
a buscar; yo te estaré esperando
al tigre cuidando.

Mansilla vivía no lejos
de donde estábamos.

Mi compañero cuando ya se había ido
al rato un hombre a caballo llegó.

Me dijo:

–¿Qué cosa haciendo estás, amigo?

–Al tigre cuidando, le dije.

–Vamos a lazarlo.

Y diciéndolo, a la reata preparó.

Cuantas veces le tiraba
no pudo lazarlo, a causa de las
ramas del árbol.

–¿Tienes cuchillo?, preguntó.

–Tengo.

Y diciéndolo, mi cuchillo saqué.

Con él una lanza hizo. Y después
comenzó a subir en el árbol.
Llegando del tigre cerca, lo provocó.
El tigre enfureciéndose
hacia el hombre se volvió.

axquy, qaas čayayta,
wasaman karuyas ris
impulsota apis, wayrakačas, pinkira
uturunkuman,
kaniyta munas.
uturunkú⁸ wayražap
apis sarpasúan
umanpi axpap wikčura,
wañus ina.

čaymanta uturunku žuqara astaan
anakman pažqaspi.

qa mana apamusa karayku
nina armasta, masiyta
nipurani:

–riy mansižaman armasta
maskaq; nuqa suyassuqarayki
uturunkuta waqayčas.

mansiža kawsaq kara mana karupi
maymanta tiačkarayku.

masiy ruaptin,
fatuman suk qari kabažupi čayara.

niara:

–imata ruas, amiguy?

–uturunkuta waqayčas, nupirani.

–akuič tužžaq.

–nispa lasunta preparara.

ayka kutis čuqapus
mana atira tužžayta
taqap famasrayku.

–apinki kučičuta?, tapuara.

–apini.

nipuspa kučižuyta surqurani.

čayan lansata ruara. čaymanta
qažirara žuquyta taqupi.
čayas uturunku qayžanpi amenasara.
uturunki piñakus
qariman bolyakura.

⁸ Existe en Stg^o la variación estilística -qa- ~ #. Puede ocurrir cualquiera de los dos alomorfos y, cosa interesante, en ambos casos la vocal alta que les antecede queda afectada y el acento permanece en la misma sílaba, conduciendo a una palabra aguda si la palabra tuvo en lugar de -qa. De manera que son equivalentes [uturuŋkóqa] y [uturuŋkó]. En el segundo texto tenemos mixkí, que se pronuncia [mixké] y que es variante de [mixkíqa].

En esto el hombre en su pecho lo lanceó
y empujando al suelo lo derribó.
Como yo estaba del árbol no lejos,
el tigre vino hacia mí,
con ánimo de comerme.
Yo, mozo de unos once años,
En mi caballo a la escena estaba mirando;
mi cabalgadura volviendo,
haciéndola correr, salí.
Ya cuando se preparó
para sobre mí saltar, mi perro ya
mejorado, del muslo agarrándolo
lo hizo volver, para luchar.
y de ahí todos con los perros
el tigre tuvo que pelear
muy fieramente. Cada vez
el tigre subir quería al árbol,
del cual el hombre
estaba bajando,
al tigre en su parte posterior mordiendo,
a tierra bajaban.

Así, cuando el tigre por 3ª vez
subir intentó, (en ese intervalo)
el hombre pudo bajar. Y
mientras la fiera del árbol estaba retirada
y con los perros pelando, el hombre
a la lanza (que se había caído
junto con el animal) tomó, y
detrás del árbol
al tigre esperó.

Entonces la fiera su sangre perdiendo
sin fuerza,
intentó subir otra vez, cuando el
hombre, de su escondite saliendo,
al corazón la lanza clavó, matando.

A mi mirando, aquel hombre me dijo:

—¿Puedo su piel llevar?

—¡Lleve! Con buena ley la ganó

Mi compañero cuando llegó
ya el hombre quitado había
al tigre su piel. Nosotros,
la carne levantando, a los vecinos
que para ayudarnos venido habían
con mi compañero, la mitad dando
a nuestra casa fuimos
llegando al anochecer.

čaypi qari pečunpi lansyara
tanqas axpaman wikčura.
qa nuqa tiarani taqumanta mana karupi,
urutunku amuara,
mikúaq ina.
nuqa, čunka sukniúq watayuq wayna,
kabažuypi esenata qaas.
kabažuyta bolyačis
wayrakačis, žuqsirani.
pero preparaptin
pinkiapak, axquy na
ažičakus, čakanmanta apis
bolyačikura, maqanakus.
čaymantá tukuy axquswan
uturunku maqanakura
sakražat. sapa kutis
uturunku žuqayta munara taqupi,
maypi qari
urayukučkara,
uturunkuta wasanpi kanis,
axpanaman apamuranku.⁹

čayna, kimsa kutiswan urutunku
žuquyta munaptin
qari atira uraykuta.
bestyá taqunmanta ančus
axquswan maqanakus,
lansata (urmasa kara
animalan) apisa,
taqup wasanpi
uturunkuta suyara.
qa fyera yaaarninta činkačis,
mana kažapayuq,
munara žuquyta suk kutis,
qari pakanmanta žuqis,
suqunpi tuksira, wañičis.

nuqayta qaas, čaqay qaru niara:

—atini qaranta apayta?

—apay! aži leypi ganaki.

masiy amupti

na qari surquspa kara
uturunkut qaranta. nuqayku
ayčanta suqaris, besinusta
ča yanapak amurankusa karanku
masían, čawpinta qukus
wasiykuman rirayku
čayas tutayaqninpi.

⁹ Textualmente 'a tierra trajeron', recuérdese que ante ra se abre la vocal nta que antecede: [apamoránku]. Habría que suplir entre corchetes el objeto de la acción de morder: axqus 'los perros'.

No fue la imaginaria piel de un tigre de papel, fue la de un tigre verdadero. También fue auténtico el encuentro con el cácu y, ¹⁰ ave nocturna de lúgubre lamento. Como para la poxacua de la Huasteca ¹¹ y el tapacamino de Yucatán, la conseja popular ofrece como explicación de lo que recuerda un angustiado llamado, el motivo de la «búsqueda del incumplido». Otros motivos del cuento etiológico del Chaco (como la «imposibilidad de bajar del árbol») son de difusión menos amplia y proceden de la vecina Amazonía selvática. ¡Pero basta de erudición! Oigamos las palabras de los hombres de la antigüedad:

Estaba anocheciendo. Rojo el horizonte muriendo estaba. Las sombras a los árboles desdibujando, al bosque transformaban en una larga negra oscuridad. Yo, de diez años niño, iba conversando con aquel campesino, paysanóan, ¹² viejo hombre, como de cobre el rostro tenía, de rala barba, de blanca camisa en su parte superior abierta, con viejo sombrero de paño, tenía chiripa largo y sandalias nativas. Estábamos yendo a nuestras casas, habiendo ese día de trabajo terminado, Caminábamos del viejo arado de madera wasanpi, que dos bueyes iban arrastrando. Entonces fue cuando por primera vez oí el muy lastimero del cácu y su grito del negro bosque del Chaco surgiendo.

tatutayačakara. puka
orizonté wañus tiara
žantus taqusta desdibuhás,
saèata ruačakara
suk suni yana žantuta.
nuqa, čunka watayuq waa,
puričkarani rimas čaqay

maču runa anta ina
uyayuq,
akža kunkayuq, yurak kamisayuq
anakninpi kičariska,
maču pañu sombreruq,
čiripak i uxutasníuq.
ričkarayku wasiykuman,
čay punčaw žamkata tukus.
puričkarayku maču kaspi aráw

ixkay bweyeswan aysasqa.
čaypi wamak kutis
uyarani anča sakrata kakuy qaparinta
yana čaku sačanmanta žuqsis.

¹⁰ Esta palabra significa ‘mi joven’ en quechua. El acento cae normalmente en la segunda vocal contando desde atrás, de ahí que cacúy no sería forma aceptable en este idioma.

¹¹ Cf. mi nota publicada en el *Boletín* de la Soc. Mexicana de Geografía y Estadística, 1952, p. 152, o en mi colección *Pinceladas de geografía* la nota acerca “Camino de Dąmųzǎ”.

¹² Después de vocal se presenta el alomorfo -an, más adelante es -wan en bweyeswan.

Pregunté al hombre verdadero:¹³

-¿Qué es eso?

-El cácu es.

-¿Qué es, pues?, pregunté de nuevo.

-Te contaré, dijo,

«Antiguamente vivían, dicen, en el bosque dos hermanos, hermana y hermana, cuyos padres muerto habían. Él era un buen muchacho. Todos los días saliendo estaba, según dicen, madrugando, al armadillo, a la perdiz, a la algarroba, a la miel buscando.

Su hermana muy mala era: aunque la comida preparaba, no dejaba para él.

En comiendo, el resto arrojaba

Un día él, cuando su mazamorra guisaba, su hermana le había tirado, dicen. Por ello él mucho se había enojado. Al monte yendo fue buscar un alto árbol en el cual había un panal de abejas de tronco.

A su casa llegando, a su hermana le dijo:

-Un muy buen panal

encontré en lo alto de un árbol!

Ayúdame a sacar. Toda la miel que saquemos para ti no más será.

-¡Vámonos!, le dijo.

Al hacha, a la vasija y a la reata llevando, al interior del bosque fueron.

Al árbol hallado, su hermano le dijo:

-¡Sube! Arriba está la miel.

El hermano le ayudó en la subida con una reata. De ahí el hermano subió con el hecha y la vasija.

Arriba estando le dice a su hermana:

-¡Cúbrete con la manta!

para que las abejas no te vayan a aguijonear cuando yo corte con el hacha.

tapurani runa mačuta:

-imataq čay?

-kakuy kan.

-imataq? nipurani kutis.

-nisuq!, nira.

«ñawpapi kawsaqsi karanku, sača ukunpi ixkay wawqis, pana i wawqi, tatasninku wafusa karanku. pay kasa kara¹⁴ aži kuku. tukuy punčawpi žuqsissi kara. madrugas, pičis, yutu, taquta, miskita, maskaq.

pana anča piña kas: yanuskata ruas, mana saqispuisa kara. mikuspá puèuta wikčusa kara.

suk punčawpi, pay apinta yanustiptin, pana wikčuparasi. čayrayku pay anča piñakusa kara. sačanmanta ris maskas kara suk suni taquta maypi tiasa kara suk kaspi-mixki.

wasinman amus, pananta nipurani:

-anča sumak mixkita

tarirani anak taqupi.

yanapaay surquyta. tukuy mixkita surquspa qamákža kanqa.

-akiuč!, nipusa kara.

ačata, puñuta, waskata apas, sača ukuman riranku.

taquta akžas, wawqin nipurani:

-žuqay! anakpi tian mixki.

-turan yanapara žuquyta waskaan, čaymanta wawqin žuqara ačaan i puñuan. anakpi tias nipusa kara pananta:

-pampakuy ččusiykián čuspis mana wačisunaaqpan ačiptin.

¹³ Me tomo la licencia de traducir así maču en el presente contexto, por ser palabra singénea del mapuche mači, que indica a la persona que sabe las palabras antiguas y verdaderas.

¹⁴ Textualmente 'había sido'.

Cuando lo hizo ya
a hachar empezó
y a las ranas a cortar del tronco.

A tierra bajando,
corriendo en el bosque se perdió.

Largo rato estuvo esperando,
pero luego la hermana empezó a
descubrirse. Haciéndolo
ya comprendió del hermano
la traición.

Con mucho pavor empezó a llorar,
gritando:

—¡Hermano mío,
hermano mío, hermano mío!

El drama sucedió lejos en
el tiempo antiguo, y la hermana
camina todavía a su hermano buscando
en el interior del bosque:

—Hermano mío...!»

A nuestra casa llegando
ya anochecido había.

Venido habíamos sin hablar. En silencio.
A los lejos el cácu y con su lamento
ancestral me golpeó.

Esa leyenda en mí
quedó para toda mi existencia,

čayna ruaptin
ačayta qazarira
pazqastaaptis.

axpax uraykus,
wayrakačas sačapi čikara.

sunı øatuta suyas,
panana qazarira
kačarikuta. ruspa
unančara wawqin
bengansata.

anča mančakus qazarira waqayta,
qaparıs:

—túraaay,
túraaay, túraaay!

dramá amusa kara karu
ñawpaymanta, panan
purin ina wawqinta maskas
sača unkunpi:

—túraaay, túraay, túraaay!»

wasiykupi čayaspa
na tutayasa kara.

amusa kara aman imas. upayaspa.
karupi kakuy waqan
waktaara qipakutiswan.

čayna leyendo nuqapi
kutira wiñaypak.

ACERCA DEL TRABAJO METÓDICO EN ARQUEOLOGÍA***“PALMAS” EN PALENQUE. MAYAS EN EL DARIÉN**

En 1972 fui llamado al Museo de la ciudad de Medellín, situada en un arán separado del río Cauca por una alta montaña de barro resbaladizo, abrupta y peligrosa, que entierra no sólo a carreteras, sino a los pequeños grupos de casitas que imprudentemente se han edificado en algunas laderas de esta montaña colonizada hace doscientos años por vascos.

Me llamaron para mostrarme una esculturita arqueológica tallada en piedra, de un tipo anormal dentro de las colecciones locales. Entre las miles de piezas de alfarería de las cuales unas 1500 de los falsificadores Alzate, y los pocos centenares de piezas de piedra, ninguna se le parecía en calidad ni estilo. Había sido traída del golfo de Darién, cuyas aguas caribeñas bañan el litoral lombiano y panameño.

* Publicado como capítulos 7, 8 y 9 de *Por el mundo misterioso del Indio*, Medellín, 1980.

¿Del darién? ¿encontrada ahí?

Si, me dijeron. «¡Pues vayan y sigan excavando, a ver si encuentran el resto! Esta magnífica cabeza está rota del cuello y tal vez exista ahí el resto de la obra, o acaso ustedes encuentren otros objetos del mismo tipo. ¿Esto es un hallazgo increíble! ¡Una cabeza maya de por el año 900, hallada en la costa caribe de Suramérica! Describa usted la pieza y publique en ese Boletín que está preparando, que se edita cada tres o cuatro años, incluya la cabeza de esta cabeza maya.»

Así dije, pues me parecía que dado que me buscaron, era para oír mi opinión, y no sólo para jactarse de una bella adquisición.

No supieron qué hacer con la pieza aberrante, que no fue publicada; se le dió preferencia a una noticia insulsa acerca de petroglifos fotografiados en Itagüí veinte años atrás. Tal vez se habría hecho caso a mis palabras si yo hubiera venido de una universidad norteamericana y no de una suramericana.

El hallazgo se caracteriza por ser incómodo, por no entrar en los conceptos tradicionales –de manera que mejor la embodegaron.

¿Quién llevó la cabeza lítica maya, del período clásico tardío, a tierras caribes del Darién? ¿Un comerciante prehispánico de Otavalo, un coleccionista chibcha, un pirata inglés? Puede que sí, puede que no. Ninguna razón hay para creer que esos amigos hayan tenido la ocurrencia de andar acarreado una piedra de unos quince centímetros a lo largo de los continentes.

Pero tampoco hay argumento para negar la posibilidad de un transporte así. ¿Podría un pirata o un ecuatoriano interesarse en pasear con piezas arqueológicas? Y si tanto le interesaban, por qué dejó botada esa precisamente en el Darién? ¡Vaya usted a saberlo!

El caso es que la cabeza maya fue encontrada ahí.

Ello no es demostración de una seria inmigración maya a tierras suramericanas. Los mayas estaban en capacidad de viajar tales distancias en el año 900 de la Era, pero en tal caso, con su

acendrada afición por dejar monumentos líticos, y andar regando piezas alfareras fuera de su territorio (como por ejemplo en el centro de Veracruz), la pista de los supuestos mayas ya se habría encontrado hace mucho tiempo. Es decir, no existiría tan sólo este único objeto maya en el Caribe sur.

En fin, por no haberse hecho exploración alguna en el sitio del hallazgo, no sabemos nada acerca de la fecha aproximada en que pudo haber llegado dicha cabeza al Darién. Pero sabiendo que hubo viajes y viajeros desde tiempos remotos hasta tiempos más mecanizados realizados por indios sibundoyes e ingas, no podemos excluir de antemano que algún comerciante centroamericano o suramericano prehispánico, haya sido el causante del desplazamiento de esa pieza desde tierras mayas a tierras de indios cunas.

*

En un gran cobertizo, en la ciudad conocida antiguamente como Pacem Augustam, que fue asiento de un reino de taifa y que hoy se llama Badajoz, existe una considerable colección de piezas arqueológicas encontradas en esa región occidental de España

Sus piezas romanas nos hablan de la cultura romana que floreció ahí —recuérdese que un poco más al sur estuvo Itálica, lugar en el que nacieron egregios ciudadanos de Roma.

Por su parte, las piezas conocidas como “románicas” nos hablan de un período medieval de inhábil y cándido arte religioso, muy cultivado en el oriente de España, aunque realmente no tanto en la provincia de Badajoz.

En medio del desparramadero de objetos muy bonitos, colocadas en el suelo, encontré una cabeza egipcia. Pregunté naturalmente al guardián o encargado del instituto, si la pieza había sido encontrada ahí, ahí en Extramadura. ¡Sí!, fue la respuesta.

Bien dice el dicho popular que una golondrina no hace verano. Pero sin duda la golondrina no se presenta por generación espontánea. La cabeza egipcia en el occidente de España no cayó del cielo como un meteorito. Algo indica su presencia.

Cuando se excavó sistemáticamente cerca de Veracruz el sitio arqueológico de El Faisán, se halló un precioso recipiente de tipo “cajete”. Tenía patas y estaba dotado de un relieve de indiscutible estilo maya. Más preciso: se encontró un cajete maya. No es el único hallazgo de este tipo en el centro de Veracruz, pero en realidad no es frecuente encontrarlos ahí.

En la ciudad de templos de Palenque, en el Estado de Tabasco, se encontró una pieza artística de origen totonaco, perteneciente a la clase de objetos conocidos como “palmas”.

En el Darién se encontró una pieza lítica maya, del período clásico tardío o superior.

Si tales hallazgos son aislados, no cambian sustancialmente las ideas o prejuicios que los historiadores han acariciado hasta ese momento. ¡Qué importa una cabeza egipcia en Extremadura o una cabeza maya en el Darién! A lo sumo podemos entender que ya en la época egipcia hubo navegación y comercio terrestre suficientemente amplio para que una pieza del Egipto pudiera ser transportada hasta regiones atlánticas, O podemos creer que algún militar romano se la haya robado en el Nilo y llevado a su cortijo junto al Guadiana. Algo semejante podemos suponer para explicar la presencia de un objeto maya en Suramérica y para la presencia de un solo cajete maya en el Totonacapan (=tierra totonaca).

Pero cuando los cajetes del Mayapán en el Totonacapan ya son varios, la actitud del historiador cambia. ¡Aquí hubo más que un contacto esporádico! Tal vez hubo comercio costero muy intenso, por cuyas rutas viajaban hacia el norte estos preciosos cajetes.

La “palma” totonaca en tierra maya, como objeto aislado, significaría poco. Pero si el arqueólogo, constata una especie de “totonaquización” en la concepción artística de las decoraciones y en la arquitectura de Palenque, y al mismo tiempo nota que hubo temor –anteriormente ausente– a invasiones, puede sospechar el investigador que la presencia de la “palma” y el escondite del difunto cacique en el seno de una de las pirámides

de Palenque, tengan una relación. La conclusión podría ser esta: por la misma vía que habían venido e ido los traficantes totonacos y mayas, llevando entre otros objetos algunos cajetes al norte y una “palma” al sur, llegaron influjos y finalmente amenazas de invasión totonaca, que obligaron a aquel señor palenqueano a mandar construirse un sepulcro secreto.

Sólo que para llegar a tales suposiciones es necesario que el país pague primero unos cuantos años de excavaciones arqueográficas o, por lo menos, que sus investigadores tengan un mínimo de sentido profesional y se movilicen con los escasos recursos que tengan a su alcance, cada vez que parezca presentarse una pista extraordinaria (como la del objeto maya en el Darién), sin tener miedo de encontrar algo *nuevo* todavía no sancionado por el gremio.

*

Técnica, ciencia y científicos

El miedo a lo nuevo diferencia al investigador que *aplica* una ciencia, y al técnico que hace lo mismo, de un investigador que *hace* ciencia

Los tres personajes son necesarios y deben considerarse como compañeros o colegas que ejercen actividades afines.

Hay oficios que son técnicos por excelencia, como por ejemplo el de dentista. Otros hay, como el de biólogo o de astrónomo, cuyas actividades son más bien de investigación. La ciencia de la química ofrece un constante campo de búsqueda, pero no todo químico es investigador. No llamamos “investigar” el hacer análisis de sangre, excremento u orina.

Aunque no tengamos conciencia del hecho, hacemos siempre una diferencia bastante exacta entre el adjetivo «científico» y el sustantivo «científico». Reservamos el último para las personas que aportan el hallazgo y descripción de un hecho antes desconocido. Algunos de esos hombres reciben premios nacionales o internacionales en reconocimiento de sus descubrimientos.

¿Cómo hacen sus descubrimientos?

Los hechos existen, existen desde mucho tiempo. Pero han pasado a su lado los hombres que ejercen una ciencia, sin verlos. No los ven en unos casos porque aún faltan los medios para hacerlo, por ejemplo por no existir un telescopio para explorar donde no hay ondas luminosas. Cuando se desarrolla el telescopio que permite explorar mediante el análisis de las ondas de radio que emiten los cuerpos celestes, o cuando se fabrican microscopios electrónicos, han quedado creados los medios para ver lo que antes no se podía. Pero los hechos siguen sin ser vistos por algún tiempo, hasta que alguien cree notarlos, concentra su atención, los ve, los estudia, reflexiona, crea un modelo hipotético y lo publica. ¿Qué antecedentes tuvo ese científico o esa científica, para hacer sus descubrimientos?

Me parece que para llegar a ser científico (sustantivo) se necesitan las condiciones siguientes: *ser detallista, ser metódico, tener imaginación*. Y si se ejerce una disciplina cultural, se exige una cuarta condición, anterior a las otras: tener muchos *conocimientos diversos*.

En parte, estas condiciones se contradicen: ser detallista es lo contrario de ser imaginativo.

Precisamente, la afortunada combinación hará al científico. El fantasista de amplio conocimientos diversificados, que salta generosamente por encima de los pormenores y se impacienta con métodos, nunca será científico.

Al contrario, el serio aplicador metódico de métodos y coleccionista de detalles, que carezca de audacia y de fantasía para crear varios modelos hipotéticos por día cuando se halle frente a algo que pudiera ser la pista de una novedad, nunca hará innovación alguna en la ciencia.

No es necesario que todo científico haga hallazgos que llamen la atención en Madrid para que se le conceda el premio Príncipe de Asturias o en Estocolmo para obtener el premio Nobel.

*

Por Cardel, cerca de la Antigua Vera Cruz, los comerciantes de objetos arqueológicos habían descubierto un estilo plástico nuevo. Un día uno de los montículos aplastó a varios saqueadores que huaqueaban los objetos para los comerciantes. Trascendió lo del saqueo o huaqueo, y una arqueóloga-etnóloga fue enviada al sitio del desastre. Así llegó a ser noticia arqueológica lo que era un hecho comercial: la existencia del estilo de El Faisán.

Esto todavía no transformó a nuestra investigadora en científica innovadora, ni la distinguió del gremio de los exploradores. Mas, cuando en ocasión de un Encuentro de la American Anthropological Association, en ciudad de México, ella leyó su pequeño informe, la reacción que tuvo un sector del público, la situó definitivamente aparte de los no científicos y, de ahí, entre los que merecen el sustantivo de “científicos”.

Parte del público la increpó diciendo: «¡Esto no es posible, esto no se ha visto nunca en Méjico! ¡Esto es un error!».

Quienes así dijeron, aunque hayan tenido título y estudios académicos, no eran científicos.

*

¿Qué es lo que los enojó tanto?

En el “Informe preliminar acerca del Edificio N° 1 de El Faisán” (*La Palabra y el Hombre*, 7, Jalapa, 1958, p. 267) encontramos la fuente del disgusto de quienes tienen horror a lo nuevo.

Ahí están unos diagramas muy bien trazados, y un texto que nos explica que en la pirámide terrosa N° 1 hubo entierros desde abajo hasta arriba, es decir, que se trataba de una gigantesca tumba. En realidad, un cementerio de la comunidad que empezó bajito y, conforme había más difuntos éstos eran puestos encima de los anteriores, mediando entre ellos una nueva capa de tierra. La tierra era uniforme a través de los años, sin diferencias de coloración, por provenir de una misma mina aluvial, de manera que no hay la posibilidad de distinguir capas de edad. Esto no es

novedoso, y no enojó a nadie. Esto «ya se sabía».

Lo que no se sabía, es que en el interior del montículo –carente de divisiones formales horizontales o verticales– existían de hecho tres sectores. Esto no se había observado todavía en ningún caso en el país. Razón suficiente para empezar a molestarse.

En dos de los sectores, las capas inferiores contenían material alfarero de un tipo estilístico conocido desde antiguo, que iba cediendo el lugar a un material más reciente en las capas más altas. Al oír esto, los ánimos alertados tuvieron una agradable sensación de alivio: esto no era nuevo, esto ya se conocía.

En efecto, si un cementerio horizontal se ocupa durante muchas generaciones, las capas más antiguas tienen que estar abajo y las nuevas arriba, y las viejas tienen que contener material de un estilo más antiguo.

El edificio terroso N° 1 de El Faisán comprobaba lo sabido: lo más viejo está abajo; lo arcaico y formativo viene antes de lo clásico y post clásico. Las palabras de la D^{ra} Hangert comprobada la lección aprendida de los profesores: «Todo estilo muere y cede el paso a un estilo nuevo. Una vez surgido un estilo nuevo, ningún estilo viejo puede sobrevivir».¹

Pero la investigadora no manejaba doctrinas aprendidas en la Escuela de Antropología, sino tan sólo –y metódicamente– los pormenores contenidos en la pirámide. ¡Detallismo!

Y encontró que en el tercer sector, el material no evolucionaba estilísticamente a través de las generaciones, de abajo hacia arriba, sino que contenía desde la base hasta la cúspide materiales del mismo tipo antiguo.

Ahí es cuando se molestaron de veras, y en calidad de intérprete de la comunidad de los temerosos de lo nuevo, Juan D. Léonard, quien por ya haber terminado sus estudios se sintió muy autorizado,

¹ Esta aseveración es una generalización útil pero, al igual que las de biología, no debe necearse en ella como en un dogma religioso.

y rechazó la veracidad de los datos: «Esto no puede ser, esto no se ha encontrado nunca antes.»

«No puede ser», porque realmente ponía en entre dicho todo el instrumental teórico con que se trabajaba tradicionalmente, puesto que ese tercer sector contenía material preclásico a la misma altura en que se presentaba material clásico y aun post clásico en los otros dos sectores. O sea, el sector 3º nos yuxtapone material viejo con material nuevo, y hasta nos presenta este estilo viejo en una altura (edad) más reciente que el material de estilo joven.

En teoría, el material preclásico debió haber dejado de fabricarse desde el momento en que entró en uso el material clásico; en teoría, el preclásico no pudo haber estado en el mismo nivel que los más recientes, del período clásico y del post clásico. Ergo: «No puede ser».²

El formidable descubrimiento no se dió a conocer suficientemente, porque la revista jalapeña *La Palabra y el Hombre* era literaria, sin circulación entre científicos, y porque aquel Encuentro de la Association no publicó *Actas* ni *Memorias*. Y finalmente, porque hubo mucho interés en que no se conociera.

La dama tuvo método y detallismo. La imaginación y los conocimientos diversificados los aplicó al dar una explicación sociológica al hecho de la división tripartita del cementerio. Cada uno de los tres sectores habría pertenecido a un distinto grupo social, que tendría prescritos determinado tipo de alfarería funeraria (y acaso para su vida cotidiana). A uno de los grupos se le estaba prohibido modificar el estilo de sus objeto de barro.

Letras fenicias y letras totonacas

A fines del siglo XIX, los ingenieros de los países que en tiempo de Bolívar fueran la Gran Colombia, encontraron muchas peñas con incisiones y pinturas. Copiaron y fotografiaron esos dibujos,

² Un poeta alemán hace ya tiempo se burló de esto: Weil, so schloß er messerscharf | nicht sein kann was nicht sein darf ||.

tarea en la que los secundó también el escritor Jorge Isaacs, y empezaron a buscar explicaciones a estas figuras.

La primera noticia que yo tuve de ese tipo de publicaciones me vino de un libro venezolano, gentilmente enviado por sus antropólogos editores. No recuerdo el nombre del autor, pero sí que las explicaciones inquietaron y no satisficieron mis juveniles deseos de saber y comprender.

El libro afirmaba que las figuras eran letras, y que las letras eran claramente fenicias. No recuerdo si además de ver y leer letras, el autor vió y leyó también palabras, lo que habría sido necesario y fácil, ya que el fenicio es idioma bien conocido.

¿Fenicios en la costa norte de américa del sur?

¿Y por qué no? No vamos a ser tan apriorístico para rechazar la posibilidad de que algunas embarcaciones de ese pueblo de navegantes no hayan podido llegar por equivocación al Orinoco, a la Guajira o al Madgdalena-Cauca. Ni sorprenderá que un reducido grupo de navegantes a la deriva no haya podido desarrollar en América un amplio imperio, reconociblemente distinto del de los indios que formaban la mayoría de la población. Para dar fe de su corta presencia por estas tierras, bastará en efecto el testimonio de las frases que hayan grabado en las rocas.

Lo único malo del aludido autor del siglo XIX, es que no ha de haber encontrado ni palabra ni frase alguna que cimentara su afirmación.

Entonces, ¿a qué nos viene con el cuento ese de que se trata de inscripciones fenicias?

¿Qué cualidades personales puso en juego al hacer su investigación? ¿Aplicó ponderadamente todas las necesarias, que son: el detallismo, la metodología, la imaginación y los conocimientos diversificados?

Sin duda fue detallista, con lo que esto implica de paciencia y de disciplina personal; sin duda tuvo imaginación. Lo que no tuvo,

fue método, concepto que implica por una parte la disciplina técnica o sistemática, y por otra una concepción y una plausibilidad. Los conocimientos diversificados andaban un poco mal estructurados, por lo que no sabía suficientemente de los sistemas gráficos que han existido en el mundo, y sólo dió en lo formal con los fenicios, pero *no* encontró mucho más cerca (lo que sí hizo G. Réichel-Domatoff) con los indios amazónicos, del Alto Orinoco, del Vaupés y de otros sitios, cuyos habitantes tienen la ventaja de no haberse extinguido hace algunos milenios, sino de vivir todavía y de poder dar preciosas informaciones acerca de petroglifos.

*

Preciosas informaciones, a condición de que se sepa hacerlas brotar y, después, de ver en ellas lo nuevo, de imaginarse pistas, de construir edificios hipotéticos, de relacionar hechos sin olvidar el método y sus necesarias dosis de plausibilidad (este es, la posibilidad de que algo sea cierto).

Uno de los errores de quienes ven letras chinas o fenicias en las inscripciones de Venezuela y de Colombia, es que olvidan que una letra no es un hecho aislado, sino parte de un código.

No hay posibilidad alguna de que una letra aislada sea de facto una letra. Para que lo sea, le es necesaria la presencia de otras letras, que se alineen para formar una o varias palabras. Varias «letras» aisladas, que no integran un mensaje articulado mediante un código de signos gráficos, tampoco son letras. Pero son ciertamente signos, y valdría la pena tratar de aclarar su valor.

*

En uno de los cuentos que forman la película “Raíces”, ha sido escandalosamente tomado como modelo físico un arqueólogo calvo y pronunciadador de «cagjacoles» por ‘caracoles’, un excavador que exploró durante decenios el sitio conocido como El Tajín, nombre que en totonaco significa ‘Trueno’. Antes todavía de haber yo recibido el libro venezolano acerca de inscripciones supuestamente fenicias, cuando apenas empezaba yo a medio

interesarme por todas esas cosas, visité la oficina-museo del calvo investigador. El señor me recibió con amabilidad, y yo miraba y admiraba, sin entender sino que aquello estaba bien tenido, bien mantenido, mucho mejor de lo que hacía mi compañero Phonchito, quien andaba igualmente en lides arqueográficas.

Frente a una muy buena réplica en yeso de un tablero de piedra de El Tajín, quedé mirando y admirando, y mi amable guía daba explicaciones. Como yo no entendía nada de nada pero deseaba saber todo de todo, empecé por un detalle. Me explicó:

«Esto aquí *agjriba* es el cielo».

Pregunté: ¿Por qué?, lo que no era sino una pregunta natural: ¿cómo se sabía que eso era el cielo, cuál elemento de ese barroco conjunto era el significativo?

Mi interlocutor perdió al instante su *aplomb* y olvidó su *savoir vivre*, y dando una patada de mula en pesebre, pisó el suelo exclamando furioso: «¡Demuéstjrenme lo contrario! ¡Si ustedes me rechazan, demuéstjrenme...!»

La explosión no estaba de ninguna manera en proporción con mi inocente y bien intencionada pregunta de visitante atento, y sólo nos demuestra cierto recelo debido posiblemente a anteriores persecuciones, y la terrible inseguridad de quien la tuvo.

Unos dos o tres años después, me encontré con la actitud contraria, frente al mismo tablero. Con la seguridad y audacia de quien no teme errar, mi ex compañero de estudios e incansable extractor de piezas arqueológicas, me explicó el significado de aquel tablero de El Tajín, ahora situado en otro edificio.

Nuevamente me esforcé por asimilar la lección. Confieso que me costó, igual que en otras ocasiones, y agradezco a mis colegas de estudios, colegas mayores y amigos, la paciencia que tuvieron con tan necio y mal alumno. «Esto aquí, en el plano izquierdo, nos sitúa la acción en un sitio llamado Miquilizco», oí decir. Sabiendo que mi amigo no iba a dar de coces, hice la famosa y molesta pregunta: «¿Por qué?».

–¿Ves que hay ahí un personaje descarnado, un esqueleto, sentado encima de una olla? Aunque El Tajín es totonaco, hay que interpretar la olla como el indicador locativo *-co* (en náhuatl *cómitl* ‘olla’). El nombre del lugar nos es dado por el esqueleto, por el muerto, que es *miquilíztli* en náhuatl.

Explicación dada de buena manera, reacción normal ante una pregunta normal. No como aquella otra explosión que causé una vez a Rafaël Girard con mi pregunta: «Aquí veo empleada una consonante doble, ¿por qué?» Juro que las tres veces pregunté con la misma intención, que era la de saber, y nada más.

Obtuve la explicación de Miquilizco o ‘Lugar de la Muerte’, pero mi buen amigo no me convenció, aunque pasaron algunos años antes de que yo alcanzara la madurez académica suficiente para explicarme con palabras elegantes lo que instintivamente había rechazado.

Miquilíztli en nahua o *ni·n* en totonaco son distintas formas fónicas que no afectan el mensaje que un glifo ideográfico nos quiere transmitir. Lo que no casa, es la ‘olla’, pues en totonaco su nombre es *tlá’ma’nk* y no *cómitl*. Por lo que resulta un tanto dudoso es que para escribir *laqa-* o *kali-* del supuesto locativo **laqani·n* o **kalini·n* ‘Lugar de Muerte’, los totonacos hayan recurrido a un glifo *ṭla’ma’nk*. (Aunque hay que conceder que la ‘olla’ tenga tanto en nahua como en totonaco una sílaba *co* o *qa* con cierto grado de parecido.)

Pero el verdadero error de mi colega fue el mismo de los venezolanos y colombianos que vieron aisladas letras sin ofrecernos el código al que pertenecen. Para que la olla de aquel esqueleto no nos dé la idea de una ‘olla’, sino la idea de ‘lugar’, es necesario que existan otros glifos, no sólo ese único. Un glifo aislado, sin código previo, es imposible. Un glifo aislado no existe en forma tan esmerada como la que tenemos ante nosotros en el tablero. Puede existir “solo” hipotéticamente al principio de un desarrollo, como “primera letra inventada”, pero como inmediatamente se le asociarán otros signos más, –pertenece

siempre a un código. Que yo sepa, en los tableros en cuestión y en todo El Tajín, no hay más glifos. Así es que no hay código, y si no hay código, no hay glifo. No hay *-co* ni *Miquilizco* ni locativo alguno, *si* o realmente una olla y nada más.

Nota del Editor:

En el siguiente capítulo, que aquí no se reproduce, el autor hizo el análisis del sentido etnológico de la *olla*.

EXIGENCIAS DE UNA CIENCIA CULTURAL: LA PREHISTORIA*

GENERALIDADES

§0,0 En la antigüedad clásica la *historia* fue definida como el relato verídico de los hechos de los hombres. ¿Qué se entiende por ‘verídico’? ¿Qué es ‘verdad’ para el historiador? ¿Cuándo sabe el historiador si presumiblemente está frente a una verdad o ante una fantasía?

El historiador en busca de los hechos verdaderos de los hombres basa en documentos. Donde no hay documentos, no hay historia. Esto significa que los hechos que el hombre todavía no ha realizado –por lo que no pueden estar documentados– están fuera de la competencia del historiador. Es necesario hacer esta observación para las personas que esperan predicciones acerca del futuro cultural y físico de la humanidad («cabezas enormes», «pies reducidos», «dedo gordo del pie desaparecido»), y sienten

* Publicado en *Universidad de Antioquia*, 99, 191, Medellín, Col., 1974, 157-163.

desazón cuando el científico, particularmente el antropólogo, se niega a satisfacer las “inquietudes” del interlocutor.¹

Y en la misma manera como no nos incumbe en historia y en antropología conjeturar acerca de un futuro sin documentación, no nos corresponde lucubrar acerca de períodos pasados que carecen de documentación. Sin embargo, podríase intentar algo de conjetura si al hacerla tenemos plena conciencia de su no historicidad y si ponemos a nuestros lectores o estudiantes sobre aviso. Es lo que se intentará más abajo.

§0,1 El tipo de documentos con que opera la *historia* varía según el grado de desarrollo de la humanidad en estudio. Los mesopotamios dejaron documentos incisos en barro; los hombres actuales dejan documentos en películas y micropelículas, en soportes magnéticas [cintas, disquetes], o simplemente en papel. Los mesopotamios usaban una escritura silábica conocida como cuneiforme, los egipcios tenían tres escrituras muy semejantes que solemos llamar jeroglíficas; los japoneses tienen dos escrituras silábicas más el empleo de la ideográfica china (pero recientemente reducido su número de signos, lo que trae como consecuencia, que los japoneses que no aprendieron los signos chinos completos, ya no pueden leer los documentos más antiguos),

¿Y cuando no hay documentos escritos?

Los antiguos bárbaros asiáticos y europeos que vivían más allá de las regiones habitadas por pueblos con escritura, no dejaron documentos escritos. ¿No podemos estudiarlos, no podemos saber nada acerca de ellos?

Sí podemos.

Los pueblos ágrafos que vivían cerca de los chinos, griegos o árabes no redactaban documentos acerca de sí mismos, pero sus vecinos letrados los han escritos. Sucedió también en algunas

¹ Es lo que pasaba en las clases de Introducción a la Antropología, en Medellín, y es la razón de su mención.

ocasiones que las generaciones nuevas de un grupo ágrafo recibieron información oral acerca de los hechos de sus antepasados (así en África) y que unos siglos más tarde, sabiendo ya escribir, los anotaron [así Alex Haley, el autor de *Raíces*]. Estos testimonios escritos son indirectos. La información no viene de los protagonistas, sino de sus descendientes o de sus vecinos. Cuando el historiador tiene que manejar informaciones indirectas de este tipo, se dice que está haciendo estudios de protohistoria.

Pertenecen a la *protohistoria* los hechos que cantaba Homero, quien los había oído de otros cantantes que a su vez los habían recibido de generaciones anteriores. Tiempo después de muertos estos y otros cantantes y narradores de hazañas, fueron anotados en el antiguo alfabeto griego, que se escribía de derecha a izquierda. En forma análoga se transmitió por vía oral gran parte de la protohistoria de los pueblos indios de Méjico y de Perú. En los primeros decenios de la Colonia, varios historiadores indios (como Muñoz Camargo) y mestizos (como el inca Garcilaso de la Vega) oyeron esas tradiciones en idioma nativo, y las anotaron en español, latín o también en el propio idioma indio (nahua, quiché, quichua). Tales datos son protohistóricos.

El tipo de documentos de la protohistoria no es el mismo que el de la historia, pero en común tienen el permitir al historiador la reconstrucción de la cultura de un determinado momento del pasado.

Los “hechos verdaderos” que interesan al historiador abarcan no sólo hazañas guerreras. El historiador quiere conocer todas las condiciones de vida de la época que describe, y cuando habla de hechos bélicos quiere conocer las condiciones o circunstancias que condujeron a esas luchas. Si alguna vez los historiadores se preocuparon por describir guerras, hoy se interesan más bien por describir las condiciones que condujeron a esas guerras, lo que muchas veces implica ocuparse de la cultura —con sus prejuicios y limitaciones— de aquel momento. Las hazañas que atañen al

historiador, son preferentemente las hazañas culturales. El simple relato de fecha, no es historia sino *historiografía*.

Hay muchas hazañas culturales realizadas por la humanidad, que no han sido recordadas siglos después, y por no haber sido cantadas previamente no fueron anotadas finalmente mediante ninguna escritura. En tal caso, ¿no interesan a la historia?

Sí interesan.

Los pueblos ágrafos cuyas tradiciones orales se han perdido, han hecho a veces grandiosas obras de ingeniería o arquitectura. En otras ocasiones, realizaron la admirable proeza de adaptarse a un ambiente geográfico hostil. Son estos hechos verdaderos que quiere conocer el historiador, y mientras haya documentos de algún tipo que los atestigüe, el historiador los estudia.

§0,2 Cuando cesa todo documento escrito, el historiador tiene que manejar otro tipo de documentos. Un canal excavado en la precordillera de los Andes del sur, es un documento. Nos indica que ahí hubo un pueblo, posiblemente indio, que en territorios áridos que hoy son de las provincias de Córdoba y de Cuyo, vivía del cultivo de plantas, puesto que deseaba conducir agua a raudales y que tenía un régimen de organización social, puesto que fue capaz de disciplinarse para llevar a cabo esta hazaña cultural. Si, además, encontramos restos de aldeas fortificadas podemos inferir que ahí hubo peligro de asaltos, y que los ricos cultivadores estaban expuestos al robo de parte de pueblos sin sementeras de riego.

Conforme el historiador avanza hacia el pasado, le será menester emplear cada vez documentos más resistentes, y menos documentos deleznable. Un canal puede fácilmente quedar azolvado y ser tragado por el desierto. Una fortaleza hecha con grandes peñascos resistirá mejor el embate de los siglos.

Por tercer vez la disciplina de la historia debe cambiar de documentos. Para los períodos muy cercanos pudo usar documentos escritos por los pueblos mismos, acerca de sí mismos. Entonces se está estudiando la historia. Después tuvo que conformarse

con informaciones indirectas, anotadas por otras generaciones y pueblos. Está estudiando entonces protohistoria. Cuando los testimonios indirectos cesan y el historiador tiene que recurrir preferentemente a piedras y huesos, se dice que está estudiando prehistoria.

Prehistoria. La prehistoria es historia. No es el estudio filosófico con manejo lógico de conjeturas, ni es el estudio de osamentas de hombres antiguos, Tampoco es el estudio de épocas climáticas preteritas ni la clasificación de tipos de punta de lanzas.

La historia, cuando avanza hacia el período que se ha convenido en llamar prehistoria sigue siendo el relato verídico de las hazañas del hombre –del hombre como ente cultural.

La prehistoria es una fase de la historia, para cuyo estudio el investigador maneja documentos culturales, al igual que para los períodos más recientes. Y al igual que para los períodos recientes, recurre a las informaciones que le pueden suministrar las ciencias auxiliares. Entre éstas está la antropología, que la *Enciclopedia Monitor* nos define en español (no en inglés) como el estudio del hombre «en el conjunto de sus rasgos físicos, con fines clasificatorios y comparativos». Agrega *Monitor* que este estudio se limita al «perfil somático, en tanto que las manifestaciones culturales son estudiadas en los pueblos actuales por la etnología y en los antiguos por la prehistoria».² Las manifestaciones culturales de los pueblos antiguos son el objeto del estudio de la prehistoria.

¿Cuáles son esas manifestaciones culturales? Y una vez que las conocemos, ¿podemos encontrar algún tipo de ley, o por lo menos proceder a clasificar de alguna manera tales manifestaciones culturales?

² *Monitor* es una enciclopedia española, y su definición corresponde al concepto que se tiene en the continent, como dicen los ingleses, quienes, en cambio, persisten en el concepto anticuado de anthropology como superciencia holística del s. XIX. A ambos lados de la cortina de hierro el concepto anglosajaón no goza de aceptación

Parece que sí. La cultura se puede clasificar en material y espiritual. Un garrote es un objeto de la cultura material. También lo es un hacha u otro objeto tangible cualquiera. La organización del mercado, los actos de culto, los cantos, los refranes, son objetos no tangibles y pertenecen a la cultura espiritual. Algunas escuelas filosóficas o lenguajes técnicos emplean en torno de estas dicotomía palabras como infraestructura, superestructura.

§0,3 En general, los investigadores y pensadores de todas las escuelas concuerdan en que a cada nivel tecnológico (estructura, cultura material) corresponde una determinada organización social y religiosa (superestructura), y que culturas con tecnología comparable tienen una vida espiritual similar.

Esto significa que los pastores retroprimitivos del sureste de Europa (los llamados vlahos o válacos: saracatsanes, kutzovlahos, karakatšanes, etc.), que antes de la llegada de los túrcos habían sido campesinos, tendrán una mentalidad “pastora” como los pueblos que en Asia se han dedicado desde el mesolítico superior a la cría de animales. Significa también que los cazadores de cualquier parte del mundo, y en cualquier época, habrán de tener una mentalidad “cazadora” similar los unos a los otros.

Aceptado por idealista y materialistas que independientemente de la cronología exacta, las respuestas en el nivel de la cultura espiritual están condicionadas por el nivel tecnológico, la ciencia de la historia tiene el camino abierto para la reconstrucción de las culturas prehistóricas.

Basta recurrir a la etnología, que estudia a los pueblos actuales de tecnología poco diversificada, para informarnos del tipo de superestructura que suele corresponder a los diversos tipos de vida económica. Significa también que toda lucubración hecha sin acato de este acuerdo metodológico entre todos los científicos actuales, es mera especulación —especulación anhistórica.

La mayoría de los investigadores de mediados del siglo veinte tiene mucho cuidado de no cometer el pecado del sectarismo.

Una aplicación mecánica del sistema expuesto en las líneas precedentes sería falaz en algunos casos.

El salto de una superestructura a la siguiente no existe. No hay saltos, sólo hay adaptación, y ésta requiere de algún tiempo, Si el ambiente geográfico cambia, y la tecnología y economía se adaptan a la cambiada situación, esto de por sí no constituye un salto repentino, sino un proceso.

Pero más interesante que discurrir acerca de si el salto es él también un proceso, es saber que en el campo de la cultura espiritual (superestructura) los cambios materiales no acarrearán de inmediato un cambio ideológico total. Esto explica la supervivencia de creencias muy antiguas en pueblos actuales. Podemos suponer *â priori* que en la cultura “pastora” o pastoril de los mencionados vjajos, quienes antes habían sido campesinos, existen elementos espirituales procedentes de la cultura sedentaria que alguna vez les fue propia.

Dos ejemplo más ilustran la pervivencia de elementos antiguos: en Colombia la gente de nivel laico ($\lambda\acute{\alpha}\omicron\varsigma, \lambda\alpha\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$ > laico es el término griego que corresponde al inglés folk) sigue dando una atención especial al primer corte de pelo de un niño, al igual que en la época chibcha. En Alemania la población rural es aún menos cazadora que sus antepasados germanos, quienes se sostenía ya de la agricultura, pero en el nivel laográfico sobrevive en Alemania el paleolítico espíritu de la caza, bajo el nombre moderno de Hubertus.

Esos dos ejemplos nos ilustran el hecho que la ciencia de la historia, o historia de la cultura, debe manejar a veces sus datos e indicios con cuidado, para no dejarse llevar a conclusiones erróneas.

El mismo cuidado debe tenerse al tratar de pueblos en cuya cercanía existen pueblos con otros niveles tecnológicos. Lo que no era el caso durante la prehistoria: no había interferencias ni supervivencias.

El estudio de los más distintos pueblos cazadores de Siberia, sureste de Asia, centro de África y centro de Suramérica, así como de las regiones árticas, ha permitido a la etnología proporcionarnos la información acerca de la general superestructura de los pueblos cazadores. Esta superestructura debe haber sido similar en los pueblos prehistóricos.

Lo que afirmemos de la vida espiritual del paleolítico no debe derivar de inferencias lógicas, de sistemas filosóficos ni de especulaciones fantásticas de ningún tipo, sino sólo de los documentos de que se habló en líneas anteriores, así como del método comparativo universalmente aceptado entre los científicos.

§1,0 A pesar de nuestra estricta exigencia de no aceptar sino hechos documentados, nuestros alumnos y nuestros lectores suelen acosarnos con preguntas que exigen, o exigieron durante mucho tiempo, respuestas carentes de base documental. «¿De qué árbol descendió el mono?» «¿Cómo hablaban, en qué época geológica empezó el lenguaje humano?» Contrariamente a lo que pudiera parecer, y con la condición de que hagamos notar nuestras reservas metodológicas, sí podemos dar algunas contestaciones a tales inquietudes de los interlocutores.

La modificación de los objetos naturales, que transforma a éstos en objetos culturales, es una habilidad que fue desarrollada lentamente por ciertos bípedos llamados homínidos. Para transmitir la naciente habilidad y difundir los descubrimientos que se hacían, era necesaria la comunicación.

Podemos imaginarnos que en un principio bastaba que estos prehumanos se comunicaran sus conocimientos técnicos mediante una enseñanza directa: alguien hacía algo y los demás miraban y aprendían por imitación. Una enseñanza y transmisión de cultura meramente visual. Pero tal suposición es poco plausible. Más creíble es que los maestros y alumnos no hayan permanecido en silencio: la enseñanza debe haber sido “audiovisual”, puesto que los animales mismos suelen llamar a su prole con acompañamiento vocal, que es ruidosamente contestado.

§1,1 Sabemos qué clase de objetos de piedra fabricaban los prehumanos, y es lícito afirmar que hubo transmisión de conocimientos. ¿Sabemos algo acerca de las expresiones vocales (idioma) que empleaban?

No. En un sentido histórico estricto nada sabemos, puesto que no existen documentos que los atestigüen. Sólo podemos afirmar que la destreza para comunicarse mediante sonidos, que ya está presente en los vertebrados superiores, debe haber sido empleada también por los primeros homínidos. Es válido, también, afirmar que conforme esos prehumanos iban creando la cultura y transmitiéndola en forma cada vez más desarrollada (lo que sí está documentado, puesto que la cultura se iba difundiendo en forma impresionantemente homogénea), necesariamente deben haber hecho empleo cada vez más eficaz y enriquecido de sonidos.

Tales habilidades culturales no documentadas pertenecen a los períodos, ya relativamente bien estudiados por la paleoantropología, muy anteriores a la presencia del homo sapiens sapiens. El desarrollo de las habilidades manuales, el desarrollo del cerebro y la capacidad para comunicarse, deben haber evolucionado paralelamente. (Cf. la evolución de las habilidades motoras de un infante y sus comienzos de habla: se nota que en la misma semana en que sabe hacer rebotar, por ejemplo, una pelota, sabe también articular un sonido nuevo.)

Cuando finalmente aparece el hombre, ya existe la cultura y la manera oral de comunicarla.

Este hecho, el que la cultura no fue una creación humana sino de seres prehumanos hoy extintos, permite al historiador negarse a dar contestación a las preguntas que estamos tratando aquí

-puesto que no pertenecen a su campo de estudio, sino a un período que no le compete.

Cuando aparecieron los primeros hombres en la tierra, heredan de sus antecesores la gran hazaña cultural de saber modificar la naturaleza, de fabricar útiles y de comunicar experiencias. Es

metodológicamente lícito que el historiador se niegue a dar informaciones acerca de períodos prehumanos y es correcto que nos diga que en el momento en que existen hombres —objeto de su estudio— ellos reciben una superestructura perfectamente bien desarrollada, con organización social propia de pueblos cazadores, con religión propia de pueblos cazadores, con arte propio de pueblos cazadores, y con un idioma apto para transmitir lo que era menester.

Ante esta posición del historiador y del prehistoriador, oigamos lo que nos puedan decir otras disciplinas.

Según Mauricio Swadesh en *El lenguaje y la vida humana* (F.E.C., 1966), las primeras imprecaciones orales que los homínidos usaron antes de la prehistoria documentada, habrían creado el idioma «paleoglótico» de hace más de un millón de años.

Este hipotético sistema de comunicación habría estado vigente hasta hace cien mil años —que es una fecha ya cercana a las que corresponden al campo de la prehistoria. Después, el lenguaje de las especies prehumanas ya se habría transformado en un idioma bastante bien formado: el «neoglótico», que habría durado hasta hace unos 10.000 años. En su página 55 el autor comenta que «mucho se ha inquirido respecto de la monogénesis o poligénesis del idioma, pero el planteamiento ha reflejado necesariamente el concepto erróneo que se tenía del origen de este instrumento. Cuando se pensaba que sólo fue un invento lo que lo pudo haber originado, se tuvo que concluir lógicamente que bien pudo haber sido ideado por distintos individuos en distintas partes del mundo. Este concepto fue incorrecto. El lenguaje convencional³ se formó poco a poco sobre el cuerpo del sonido intuitivo, mediante un paulatino crecimiento y convencionalización. Esto fue el resultado de millones de experiencias⁴ y actores individuales, algunos de los

³ El autor emplea correctamente “convencional” = relativo al convenio.

⁴ Aquí el autor parece haber tenido en mente más bien “experimentos”.

cuales se generalizaron dentro del grupo o tribu, o se extendieron a otros grupos. En las primeras épocas, el desarrollo del idioma fue el resultado del acoplamiento perfecto de la monogénesis de la conducta general y la poligénesis de pequeñas innovaciones. Quizá un millón de años más tarde, se presentaron ya hablas regionales, todavía mutuamente inteligibles en gran parte, pero con rasgos ahora diferenciados. Estos idiomas siguieron influyéndose mutuamente, enriqueciéndose en sus vocabularios y en sus inflexiones.»

§1,2 En las líneas anteriores, el autor citado nos hizo mención de grupos sociales, de “tribus” de homínidos. Esta documentado que se trataba de especies terrestres y carnívoras prehumanas, ¿pero qué documentos hay acerca de su organización social?

No hay ninguna. Tampoco la hay respecto de los suplementos vegetales de su alimentación carnívora, pero podemos conjeturar de manera lícita que los hubo. También podemos conjeturar acerca de su organización social, dentro de marcos metodológicos legítimos.

Los primates superiores actuales, lo mismo que muchos animales inferiores, tienen *ethos* social, —es decir—, costumbres, que estudia la etología. No hay nada que nos induzca a afirmar o siquiera a sospechar, que los primates homínidos no hayan tenido, ellos también, costumbres sociales. Por otra parte, estudios de campo relativamente recientes realizados en África nos informan que los grupos de monos superiores de una misma raza tienen distintas *tradiciones*, o sea, distintas costumbres no instintivas.

Lo que no es instintivo no es natural; lo que no es natural es tradicional o cultural.

Si así sucede entre los grandes monos, muy inferiores a los homínidos, debemos suponer que hubo conducta tradicional —cultural— entre los homínidos, quienes tuvieron una amplia capacidad craneana y un creciente uso del idioma “paleoglótico”.

La etnología es una disciplina reciente, que en sus comienzos se basaba muy a menudo en informaciones perfectamente falsas, proporcionadas por viajeros que desconocían los pueblos de que daban razón, por haberlos conocido durante una escala de tres días que había hecho el barco en que viajaban. Después llegaron a las tribus misioneros cegados por sus prejuicios, y siguieron dando informaciones falsas acerca del ateísmo e inmoralidad de los salvajes y de su carencia de organización social.

Posteriormente se supo que estos salvajes no solamente no carecían de organización social, sino que la tenían hasta más complicada que los pueblos que la escala evolucionista tenía que colocar en un nivel mucho más alto.

Pero hasta que las nuevas noticias llegaron tuvieron que pasar muchos más decenios que los que los investigadores tuvieron de vida. De ahí que los sabios de gabinete, haciendo uso de su innegable capacidad intelectual pero contando con información falsa, nos presentaran todavía en el siglo XIX ideas (teorías) falsas acerca del salvaje. Tampoco se conocía la existencia de los muchos eslabones perdidos, ni de se sabía de los logros prehumanos.

Los idealista y materialistas de hoy aceptan el método comparativo y los datos recientes que sustituyen las fantasías filosóficas de los siglos anteriores. También hay acuerdo en que los machos de los milenios pasados, al igual que los actuales, no realizaban la función de amamantar a la prole y que, al igual que en grupos humanos actuales, las funciones maternas deben haber sido que-hacer biológico y social de las hembras. La conclusión es obvia: así debe haber sido entre los primeros hombres y también entre los homínidos que les antecedieron. Por otra parte, la etnología nos informa que entre los pueblos cazadores la caza es realizada por los varones y la atención del campamento por las hembras. No hay razón para creer que alguna vez haya sido al contrario.⁵

⁵ Una alumna, natural de Piendamó, me dijo que era «antidialéctico» pensar esto: «que pudo haber sido distinto antes».

Hay muchísimos documentos (huesos) encontrados por los investigadores en Rusia asiática, en África y en otras partes, que demuestran que el hombre prehistórico era cazador, que vivía de herbívoros.

No era recolector, si consideramos que este término se aplica a una actividad principal. No hay razón, con los datos existentes y con lo que podemos suponer de su grado de inteligencia, que iba a ser tan insensato para dejar ir los grandes herbívoros o los cérvidos un poco menores, sólo para darse el gusto de revolver la hojarasca en busca de gusanillos y de caracoles, y ver si escarbando bastante podía encontrar de paso algún tubérculo.

Tampoco iba a dejar ir los mamuthsteaks y buffalosteaks de obtención relativamente fácil y de gran rendimiento, para sentarse en la orilla de un lago en espera de que un pez descuidado estuviera dispuesto a dejarse transformar en pescado.

Saquemos, pues, de nuestras mentes y léxico la afirmación de que los primeros hombres eran “pescadores-recolectores”.

Lo que no quiere decir que desdeñarían un ocasional suplemento vegetal de postre, recolectado por ellos o por las mujeres y niños. Pero tal recolección, comparable con la que hay entre nosotros (zarzamoras) no es una base económica. Lo esencial del sustento no era aportado por los niños y mujeres del campamento, sino por los varones que traían las grandes lonjas de carne, o los animales enteros, desde los pastizales de los herbívoros. La conclusión que se impone es que la preeminencia social era masculina, puesto que los varones “controlaban la economía”. Si Engels hubiera tenido los datos de que ahora disponemos, el primer capítulo de su obra acerca del origen de la familia, de la propiedad y del estado habría sido muy diferente. No es cuestión de criticarle que en 1884 no había todavía esos datos, pero tampoco es cuestión de necear en querer estancarnos en el estado de conocimiento de hace más de un siglo. Hoy Engels diría sin duda: las sociedades cazadoras de la prehistoria tiene que haber sido patricentrales, como lo son también

los pueblos cazadores actuales. ya que el control de la economía reposaba en manos de los varones.

§1,3 Es natural que se carezca de información respecto de posibles actividades estéticas, ejecutadas por los homínidos empleando materiales son resistentes. La pintura corporal hecha medio ceniza o carbón mezclada con grasa y aplicada en ocasión de un acontecimiento o, si se quiere, de una humorada, puede haber existido, pero no podemos esperar hallazgos que la confirmen de manera directa.

Con todo, para el período musteriense de la antigua edad de piedra, esa pintura ya está documentada a través de un indicio indirecto pero clarísimo: lápices de ocre.

Más frecuente es que los investigadores noten que los huesos humanos tienen color rojo en los entierros prehistóricos. El color procede precisamente de la aplicación de ocre. Por otra parte, en figuritas talladas en marfil está documentada la moda del peinado de las mujeres. Todo ello nos indica que hubo ahí una modificación de la naturaleza: cambio de color y cambio en la cabellera.

Por no ser una modificación utilitaria (como sí lo es el depilado y la pintura facial en la Amazonía: para protección contra los mosquitos) no pertenece a la tecnología (=control de la naturaleza en el nivel de la estructura), sino a la superestructura (=al arte, a la religión). Son las primeras expresiones artísticas.

Las segundas expresiones artísticas de los primeros humanos deben haber estado aplicadas a los objetos que indirectamente eran parte de su cuerpo.

Para comprender esta relación entre cuerpo y objeto corporal (término que me permito acuñar aquí) la ciencia de la prehistoria recurre a la etnología y aprende que en muchos idiomas existen prefijos clasificatorios que ordenan el mundo circundante en objetos de diversas categorías. Puede suceder, por ejemplo, que entren en una misma categoría las partes del cuerpo, la ropa, la casa y la “sombra”.

La zalea que cubre el cuerpo desnudo del humano o la piel que forma el techo de su toldo (ya conocido en el paleolítico) son de esta suerte partes categóricas del hombre, reciben el mismo tratamiento gramatical, la misma reverencia, el mismo respeto, los mismos dibujos que los pintados en el cuerpo.

No es sino más tarde que la tecnología permite al prehumano o al humano grabar figuras en las paredes de sus sagrarios cavernosos. Para ello hacían falta instrumentos duros; para pintar en su cuerpo o en una zalea, bastaban los dedos. En los libros de historia del arte, el indocumentado arte corporal no es tratado. Empiezan esos libros con el tallado y el grabado.

§1,4 Nuestra ignorancia y conocimiento acerca de las creencias de los homínidos van paralelos con lo que sabemos de su arte. Ningún documento hay para los pitécidos, ninguno para los homines erecti. Sólo el neandertalense, cuya presencia en el musteriense marca el fin del paleolítico medio y el comienzo de las hazañas del sapiens del paleolítico superior, dejó documentos acerca de estos temas.

Tanto los documentos musterienses como los sucesivos (auriñacienses, gravettienses, solutreenses y magdalenenses), han sido estudiados por la prehistoria recurriendo al método de la comparación. La etnología nos informa que los cazadores árticos que aún vivían a fines del s. XIX y los pocos que todavía hay ahora y en los trópicos, tiene en esencia una misma superestructura, en especial en cuanto a religión.

Los datos musterienses y los del paleolítico superior (no los hay para los períodos prehumanos) han sido magníficamente bien interpretados a la luz de los datos etnológicos. Hasta aquí no que no cabe dudar. Pero cabe preguntar si esas creencias nacieron ex nihilo junto con el sapiens y el sapiens sapiens.

Sería sorprendente. Más bien debemos sospechar que esas ideas tuvieron el mismo lento desarrollo que tuvo la capacidad general para la concepción de ideas y para la comunicación mediante un

sistema de sonidos. No hubo repentinos saltos; las superestructuras no brotan explosivamente: se desarrollan.

Seis parecen ser los tipos universales de vivencias religiosas entre los pueblos cazadores: • Mitos. • Creencia en “sombras”. • Creencia en el “dueño del monte” y su “hija”. • Relación deficiente con un animal representante de una especie determinada. • Iniciación de jóvenes. • Xamanismo.

He dado pormenorizada información acerca de esos seis fenómenos en mis clases en la Universidad de Antioquia, donde hemos editado algunos mimeografiados. Remito a ellos para no alargar demasiado la presente nota. Quiero explicar solamente, de manera somera, algo acerca del xamanismo, del dueño del monte y del animal específico.

§1,5 Xamán o šamán es palabra siberiana (tungús). Los anglosajones y sus admiradores la escriben con sh. Denota a una persona que entra en trance para efectuar “viajes” durante los que recibe preciosas informaciones necesarias para la comunidad. No debe ser confundido con un hechicero o con un curandero.

Animal específico es el símbolo vivo (*genius sp̄ciei*) tomado en representación de toda una especie (jabalí, oso, venado).

El dueño del monte es un espíritu de la caza. En algunas etnias se confunde actualmente un poco con el *genius sp̄ciei* recién mencionado. Se le llama también “dueño de la tierra” o “dueño de los animales”. Sus funciones se cruzan parcialmente con los de su “hija”. La coexistencia de los dos nos indica que hubo desde antiguo un dualismo en la religión de los cazadores, explicable por la antinomia vida-muerte, macho-hembra. Reminiscencia de la “hija” es la Xtabay de la región maya o la Pata-Sola de Colombia.

Con estos temas, bien documentados, entramos en un interesantísimo campo, bien explorado por la etnología y nos salimos del propósito de nuestras líneas: puntualizar algo acerca de metodología y proponer algunas informaciones e inquietudes nuevas acerca de la prehistoria.

6

VESTIGIOS DE PINTURA CORPORAL EN LA REGIÓN DE LOS TUZTLAS*

La región de Los Tuztlas, en el sur del Estado de Veracruz, fue el territorio de la cultura olmeca, los adoradores de la garra del tigre, y la tierra de los artistas de las grandes cabeza de piedra. [Un poco más al norte, por Misantla, tenían sus reales los olmecas de las estelas.]

Los habitantes actuales de Los Tuztlas no son descendientes directos de los olmecas, cuya lengua debe haber sido de filiación zoqueana, sino que hablan la lengua nahua, de filiación yutonahua, en su variante pipil, la cual no ha dado el paso de *t* a *tl*.

Al estar tomando en la región un vocabulario de la variación tuzteca del pipil, mi atención fue atraída por el empleo del vocablo *iltik* con el sentido de ‘distinguido’, ‘de clase’. Dado que deriva de *tili* ‘tizne’, debiera significar ‘negro’, ‘cubierto de tizne’. Efectivamente, este valor lo tiene el verbo *neèiltik* ‘él me pintó de negro’.

Los sacerdotes prehispánicos —por el mero hecho no pertenecer ya al común— eran de categoría ‘distinguida’, y se pintaban la

* Publicado en francés en *Ethnos*, 3-4, p. 174-176, Estocolmo, 1959

cara de negro, lo que me indujo a interrogar a los ancianos y a sus leyendas con la esperanza de encontrar una explicación



Pareja del barrio Xogoyo (Stg° Tuztla), cuya señora empleaba *yóbal* cuando este árbol crecía todavía cerca del poblado.

satisfactoria al valor 'distinguido' de *tíltik*.

El resultado de esta búsqueda fue la observación de que en la actualidad gran parte de los varones se mandan hacer tatuajes. Esta técnica proviene, naturalmente, de los marinos de la costa cercana, pero posiblemente no habría tenido el mismo grado (o quizá ninguno) de aceptación si no hubiera existido el antecedente de la costumbre prehispánica análoga, de la que la actual no sería sino una continuación subcutánea.

Este amor por la pintura del cuerpo funciona también entre los niños quienes, con lápiz-tinta, se pintan sobre el pecho y los brazos signos arbitrarios que parecen cruces y soles.

Entre las mujeres la costumbre de la pintura corporal ha dejado de practicarse desde varios lustros, por la conjunción de dos factores: por escasear la materia prima y probablemente por faltar una-explicación satisfactoria de los dibujos.

Los dibujos con que se adornaban las mujeres consistían de puntos y de circulitos aplicados en las manos por medio de un tallo cortado. La pintura empleada era negra y provenía de un árbol llamado *yóbal* en pipil tuzteco y en castellano *yuale*.



Niño de Xogoyo con cruces y soles pintados en el cuerpo con lápiz tinta.



Guerrero totonaco,
época clásica.
Tiene el cuerpo
completamente
pintado de negro.

El nombre es sugestivo, pues *yóbal* quiere decir ‘noche’, vocablo conocido en el nahua central como *yowáli*. En náhuatl clásico, además de ‘noche’, era uno de los nombres de Tezcatlipoca.

El *nahual* o ‘disfraz’ o símbolo de Tezcatlipoca Negro era la piel del tigre, cuyos círculos u “ojos” simbolizaban el cielo con sus estrellas.

En suma, parece posible establecer una relación entre la palabra *tíltik* de Los Tuztlas y la costumbre de pintarse partes del cuerpo con *yóbal*.

Y el hecho de aplicarse esta pintura en las manos y con los círculos de la piel del tigre, merece una atención especial en una región en que se rendía culto a la garra del tigre.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

**DOS CAPAS DE ELEMENTOS PALEOLÍTICOS
ENTRE LOS CAZADORES
DE MESOAMÉRICA***

§0 INTRODUCCIÓN

Si ordenamos los elementos religiosos de la humanidad por estratos evolutivos, reconoceremos que unos son típicos para el período cazador y colector de la humanidad, que otros se encuentran en culturas agrícolas primitivas y que hay elementos que son propios de culturas agrícolas más avanzadas.

El Méjico central y del sur estaba ocupado prehispánicamente por pueblos fundamentalmente agricultores, de los cuales varios habían salido ya del estado primitivo para entrar en el estado de agricultura intensiva (chinampas, horticultura). Al norte de la actual República, en las regiones desérticas o montañosas, existían pueblos con economía de manutención que no practicaban todavía la agricultura, pero que estaban fuertemente influenciados por los pueblos agrarios. Algunos de esos pueblos sin agricultura eran quizá cundariamente primitivos (o retroprimitivos, como los prefiere llamar el Dr Heine-Geldern). Poco se sabe actualmente de los

* Publicado en *La Palabra y el Hombre*, 27, Jalapa, Ver., 1963, 403-410.

pueblos cazadores de Méjico, y para el presente artículo¹ no fue posible hacer ninguna consulta satisfactoria en bibliotecas. Sin embargo, la ausencia de datos acerca de un pueblo cazador específico no impide conocer los cazador. Nuestra tarea consistirá en buscar sobrevivencias cazadoras en culturas no cazadoras de Méjico y América Central.

§1 ELEMENTOS CAZADORES

En primer término, será metodológicamente bueno proponernos una lista de elementos que quisiéramos encontrar por estimarlos típicamente cazadores. ¿Cuáles son esos elementos? Serán los elementos de que tenemos noticias desde el paleolítico inferior y los de que nos han venido noticias desde el paleolítico superior. Noticias que, naturalmente, sólo se encuentran escritas en rocas, en huesos o en “situaciones”, es decir, las asociaciones en que se hayan hallado las reliquias de aquella época. Tales noticias han sido interpretadas a la luz de la etnología, ciencia que estudia los datos de la etnografía.

Son cazadores los conceptos relacionados con un espíritu de la caza, y los relacionados con el animismo y las prácticas xamánicas (o šamánicas) de él derivadas.

Estos dos tipos de elementos, el primero documentado desde las cuevas de ocupación durante el paleolítico inferior (Wildmännliloch, Teufelsloch, Bächlerloch), y el segundo documentado desde el paleolítico superior (Lascaux), integran un complejo de ideas y de prácticas de un contenido mucho más amplio de lo que parece pensable a simple vista.

Así, con el espíritu de la cacería se relaciona la conservación de los cráneos de los animales cazados, de las canillas o de los esqueletos enteros, y los conceptos acerca de la resurrección de

¹ Escrito como trabajo de fin de curso en el prōseminarium “Religiones primitivas” dirigido por la D^{ra} Hangert, en Jalapa en 1962.

la carne en derredor de los esqueletos; la creencia en el reino del otro mundo con los objetos al revés de lo que están en éste, y la localización de ese mundo dentro de una cueva o de un cerro; la dependencia directa de un animal económicamente preeminente de un “dueño del cerro y de los animales”; la dependencia de animales específicos de dueños específicos.

En cambio, el complejo del animismo comprende ideas que parten del supuesto de que todos los objetos dotados de movimiento tiene un cierto algo, que llamaremos ánima o alma; que hay distintos tipos de alma; que en un principio las almas de los animales y de las personas no estaban diferenciadas y que, por lo tanto, no había una distinción real y permanente entre animales y personas; que hubo un acto de fijación a consecuencia del cual se establecieron formas externas definitivas para el εἶδος externo de los animales y de las personas, de las piedras, montañas y plantas, aun del cielo y de la topografía.

A partir de ese acto se distinguió también con certeza entre el día y la noche, se le dió al sol y a la luna su función. Lo último no implica un culto astral, sino simplemente una colocación en sitio de las cosas del mundo, de las funciones específicas de los espíritus.²

Después de ese acto de ordenamiento, la fluctuación exterior ya no fue posible, o no lo es sino bajo condiciones especiales que permiten realizarla, mientras que anteriormente se efectuaba con toda facilidad y frecuencia.

Este período de la historia de la religión implica elementos de dualidad, apenas esbozados en el período precedente al hablarse

Hay investigadores que estiman que las concepciones astrales son completamente ajenas a la mentalidad cazadora. Difiero de opinión, pues no es lógico pensar que el animismo cazador haya atribuído una función a todas las cosas (a todas las almas de las cosas) y dejado únicamente parte al sol y a la luna, en espera de que la humanidad penetrara en el período cultivador.

de dos mundos. Ahora la dicotomía es clara, y aunque todavía no haya héroes cultivadores³ que instalen la división dual de la organización social, se separa desde este momento lo que los filósofos griegos habrían de separar bajo el idealismo de manera tajante: la φύσις y la ψυχή.

Todo objeto (φύσις) estaba separado de su doble anímico (ψυχή), sin que por eso se perdiera de manera absoluta su conexión. Al contrario, había una estrecha relación entre ambos, entre el cuerpo físico y su sombra espiritual. Esta sombra, este espíritu, este desdoblamiento dual, era propio, como antes, de animales, personas, objetos varios; es inclusive posible que ahora abarcara a más objetos, a objetos que tal vez con un poco de anterioridad no habrían sido considerados dotados de alma (¿las piedras, las rocas?).

En nuestra búsqueda de elementos cazadores en Méjico y América Central tenemos que perseguir, entonces, todo lo relacionado con el señor de los animales, el cuidado de los huesos, la reencarnación de los animales matados, el desdoblamiento de physis y de psykhç, y la relación de dependencia entre ambos, sin dejar a un lado en nuestra investigación la observación de las personas que son capaces de efectuar el cambio como antes del acto cósmico (κοσμος = 'orden') y de cambiar su εἶδος ('forma') exterior, y en favor de este cambio o disfraz (nahual) realizar viajes en alma, en compañía de almas, en busca de alma o para visitar, para pedir consejos o para suplicar al dueño de los animales y del otro mundo, morador del interior del monte.

§2 PERÍODO CAZADOR INFERIOR

Como elemento fechable en el paleolítico inferior tenemos en Méjico al dueño del monte, de los animales y de la muerte, a veces asociado a una hija. Ignoro si se le conoce en Aridoamérica, entre pueblos yutonahuas estudiados a principios del s. XX por perso-

³ Las divinidades dema de Jensen.

nas particularmente interesadas en descubrir ahí elementos astrales. En Mesoamérica este elemento es general y podemos repetir la expresión de Jensen: «Il serait fastidieux de présenter une documentation copieuse à propos du seigneur des animaux, car les mêmes traits se retrouvent dans tout les documents que j'ai pu étudier jusqu'à présent».

Como el venado suele ser en Mesoamérica el animal de caza mayor, suele el espíritu de que nos estamos ocupando (el supernatural, que dirían los anglosajones) ser el dueño (*genius sp̄ciei*) de los venados. En regiones sureñas, donde abunda además el jabalí, el duelo de los animales se asocia también con este otro animal, y es frecuente –pero ni general ni imprescindible– que haya una diferencia entre el dueño de los venados y el dueño de los jabalíes. Todavía más al sur cobra importancia el tapir, y en parte de América Central y América del Sur pueden reconocerse varios dueños de los animales, protectores de animales específicos; en Méjico sucede rara vez.

Al dueño de los animales no se le obliga a entregar sus animales. Esto quiere decir que no se cautiva su alma o el alma de sus animales para forzarlo a obedecer los deseos humanos. No se recurre, por lo tanto, a técnicas de dominio propias del animismo, que sólo pueden haber nacido al contarse ya con los conceptos del animismo. Como parece posible remitir el surgimiento del animismo al paleolítico superior, nada extraño hay en que el dueño del monte –del paleolítico inferior no reciba un trato animista.

Al dueño del monte sólo se le ruega. Se le hace ofrendas, pero no se le exige. Cuando se tiene contacto con el dueño del monte y de los animales, no hay coerción ni agresividad en esta relación, sino cordial protección o castigo paternal de parte del dueño.

La situación cambia únicamente cuando el dueño tiene vida familiar y el cazador irrumpe en ella, llevándose a la güera hija suya. Entonces se presentan dificultades que quizá no sean sino reflejos de las persecuciones (más aparentes que reales) que en las

relaciones humanas causa el rapto de la novia. En un punto dado, la persecución cesa en los cuentos acerca de la hija del dueño del monte –como cesaría entre los humanos– generalmente debido a la magia realizada por la mujer contra sus perseguidores (“huída mágica”). Al contrario de lo que sucede en Asia, estas uniones no son infelices, sino duraderas. En Asia resulta que en realidad la güera descolorida es una muerta, y esto conduce a conflictos olfativos. Semejante cosa sucede con frecuencia en Suramérica, aunque las narraciones no expresan la relación directa de la mujer con el espíritu de la muerte.

Y sin embargo, el dueño de los animales es en Mesoamérica el espíritu del otro mundo.

Clara está la situación en Guatemala, de donde provienen piezas narratorias que informan que él guarda en su cerro a los difuntos, de quienes no se debe aceptar nada so pena de quedar para siempre ahí. Lo mismo sucede en el Brasil, con la peculiaridad de que al salir no debe el visitante humano voltearse. Sucede en una relato que el humano se voltea ligeramente y alcanza a ver el dedo del pie de la hija del dueño de aquel mundo, y si bien le hicieron merced de no retenerlo, tuvo que morir un poco después. Estos recuerda el viaje al Averno que hace Orfeo teniendo prohibido ver a Eurídice –un tema paleolítico que sobrevivió hasta la antigüedad clásica. En realidad, estamos ya en presencia de un elemento relacionable también con el viaje iniciático al país de la muerte, que corresponde al paleolítico superior.

§3 PERÍODO CAZADOR SUPERIOR

El siguiente complejo de elementos religiosos propios del estado cazador, es el que se agrupa en derredor del concepto del animismo, documentado por los prehistoriadores desde el paleolítico superior, siendo por lo tanto un fenómeno cronológicamente distinto del arriba mencionado dueño del monte

y del cuidado de los huesos de los animales.⁴

Tan así se diferencian ambos complejos, que durante la fiesta al oso (o fiesta al dueño del monte) de los pueblos circumpolares no toman un papel activo los xamanes, y entre los ainu deben abandonar expresamente el lugar durante la ceremonia. De esto parece permisible deducir una especie de antagonismo antiguo entre ambos tipo de conceptos religiosos, explicable por una diferencia de edad, ¿pero tal vez también por un distinto origen geográfico?

El animismo reconoce dos tipos de almas: las almas libres y las almas corporales. En un mismo individuo pueden convivir más de dos almas.⁵ Las almas libres pueden separarse temporalmente del cuerpo y deambular con la libertad con que circulaban todos los seres antes de la organización del cosmos. De tales paseos llega a tener conciencia la ψυχή cuando despierta un hombre y recuerda lo que una de sus almas ha visto mientras el cuerpo yacía.

Penosa es la situación cuando un alma se separa por un tiempo demasiado largo, o si por alguna razón no puede encontrar el camino de regreso al cuerpo. Más vale prevenir estos casos, por ejemplo, no moviendo a otro sitio a una gente dormida, porque a su regreso el alma libre no encontraría ya a la persona, y vagaría afuera. También debe prevenirse la separación evitando perder el control sobre sí. Debe procurarse el hermetismo en el humano.⁶

⁴ Del cuidado de los huesos no hay muchos testimonios en Méjico.

⁵ Por ejemplo, el alma de la sangre o “pulso”, el alma del hueso, el alma libre, el alma del aliento, etc.

⁶ He sopesado arriba la posibilidad de orígenes geográficos distintos para los dos complejos de pensamientos del paleolítico. Consciente de la falta de evidencia para esta y la siguiente sospecha, me permitiré —sin embargo— mencionar que en la actualidad el temperamento oriental difiere del temperamento occidental. ¿Hay en ello el reflejo de la antigua diferencia original de las dos tradiciones paleolíticas?

Si el humano pierde el control sobre sí, está visto que enferma. La ira, el susto, el disgusto, lo perjudican. Dicen los ladinos⁷ que «se le derramó la bilis», pero el indio sabe que en realidad el grito o el susto expulsaron repentinamente a un alma libre, o por lo menos, abrieron los cauces que permitieron su salida. «Es cuando se aprovecha» un espíritu malo para apoderarse de una sombra. En consecuencia, cuando un niño del agro mejicano se cae o indisciplinadamente llora, deben los adultos azotar inmediatamente el sitio y gritar «¡no te quedes, no te quedes!». Si es un adulto quien cae, debe éste evitar proferir improperios, pues son seña de falta de dominio sobre sí, de “incontrol”.

Si el individuo enferma y se ha recurrido a un curandero quien al fracasar con sus remedios físicos ha demostrado el carácter no físico del padecimiento, debe procurarse el regreso del alma libre.

A veces no basta con acostarse en el sitio en que se supone que el alma libre abandonó el cuerpo, para dar ocasión al alma a reintegrarse. Puede suceder también que ignoremos cuál fue el sitio, e inclusive puede ser que el alma se sienta muy a gusto fuera de su cárcel somática. Necesitamos entonces encontrar: a) el sitio del abandono, b) la manera de hacer regresar al alma – si es preciso obligándola.

El curandero no lo puede hacer con sus hierbas,⁸ ni el cazador con sus ofrendas. Aparentemente las almas libres no obedecen a los espíritus de las plantas (magia con hierbas) ni dependen del dueño del monte, quien sólo es el poderoso que rige al alma de los animales.

Se recurre entonces a la persona que tenga los medios de deshacer la dicotomía de φύσις y ψυχή del nuevo orden cósmico

⁷ Descendientes de indios o de blancos (o de ambos) que viven en la cercanía de indios.

⁸ Aunque en la práctica muchos xamanes emplean técnicas de los curanderos, y los curanderos ingieran narcóticos, es del todo necesario no confundir las dos profesiones.

y pueda viajar, como en los tiempos de la antigüedad, en la forma física o anímica que mejor le convenga. En esos viajes, tal persona podrá conocer lejanas tierras, encontrar objetos y animales de caza, encontrar también el alma libre que se haya fugado o que tal vez esté prisionera de otra alma.⁹

El hombre común carece de esta capacidad de metamorfosis.

Sólo el hombre que haya sido capaz de despojarse completamente de su σῶμα y que haya sido instruido en el mundo de las almas acerca de algunos misterios de la vida, puede con cierta facilidad abandonar de nuevo su cuerpo y emprender viajes metafísicos. Ahora bien, como el mundo de los espíritus, de los-sin-cuerpo, es el mundo de los muertos, sólo quien haya muerto alguna vez puede haber emprendido el viaje iniciático. Estas personas reciben en parte de Asia el nombre de *šamane*, palabra que con la pérdida de -e final entró en la literatura etnológica (en inglés shaman, en alemán Schaman).

El xamán es una persona que en las culturas circumpolares se aísla de la comunidad durante varios años viviendo solo en la desolada llanura blanca logrando así un estado de debilitamiento psíquico, que se agrega a una debilidad física que necesariamente le antecedió y durante la cual sintió la vocación (el llamado).

Terminado el período de preparación, mediante plantas alucinógenas, el aspirante a xamán cae en un sueño narcótico durante el cual su espíritu emprende un viaje de iniciación, del que nos interesa destacar el hecho de que los espíritus de los inferos lo despojan de su carne, cuecen su esqueleto en una olla (le dejan únicamente el alma-hueso), y finalmente lo reorganizan para el retorno a la tierra, no sin antes haberle impartido lecciones.

Logrado este primer viaje, el hombre o la mujer son ya xamanes y cada vez que vuelvan a ingerir narcóticos podrán reemprender

* Encontré este elemento entre los totonacos de Misantla. La captura de otras almas puede ser un elemento tardío en el xamanismo y deberse al influjo de culturas cultivadores que conocen la esclavitud.

sus viajes metafísicos. Durante esos viajes, que ahora realizan sin necesidad de esqueletización, el ex muerto llamado xamán irá a buscar objetos perdidos, a localizar animales peligrosos, a descender al Hadçs y a hablar al dueño o dueña del otro mundo (a Sedna, la dueña en la región esquimal) o a subir (en América Central) a la punta del cerro en la cual vive; podrá ir en busca de almas libres extraviadas obligándolas a regresar mediante el convencimiento o luchando él y las almas que tiene a su servicio.

¿Tenemos xamanismo en Méjico?

Indudablemente que sí, pues tenemos: • representación de supervivencias xamánicas en objetos arqueológicos (tableros de El Tajín), • tenemos ingestión de plantas narcóticas y estado de trance, • tenemos relatos que hasta la fecha nos hacen los “brujos” acerca de su propio viaje iniciático al país de los muertos y su instrucción donde el dueño del monte. Tales viajes y tales “muertes” ocurren después de una crisis, no sólo muchas partes de Méjico, sino también, y de manera muy precisa, en Guatemala.¹⁰ • Asimismo tenemos el desprendimiento del alma libre (“pérdida de la sombra”) y • la capacidad de algunos individuos de transitar metafísicamente (“nahualismo”) y finalmente el importante rasgo xamánico de • la lucha del xamán contra otros espíritus.

§4 CONCLUSIÓN

Resumiendo lo arriba dicho, tenemos el siguiente cuadro.

Dentro del terreno religioso, los elementos espirituales que estamos estudiando provienen de dos capas histórico-culturales netamente cazadoras (paleolítico inferior y paleolítico superior) con admixturas de períodos cultivadores (en que cobran

¹⁰ En mi antología *Chaneques, tzitzimites y aluxes* (ms. 1962) incluyo algunas narraciones sobre este tema. [Fueron publicados en *Fabula*, 10, 1969].

importancia los rasgos sociales del dualismo y de la esclavitud). Muchos de los elementos paleolíticos se conservaron hasta hace poco en Méjico y en otras regiones mesoamericanas, perdurando a través de una estructura económica distinta –que es la cultivadora. Así, por ejemplo, el cuidado de las osamentas de animales cazados se registra todavía en el siglo XVII (documentos inquisitoriales) y escasamente en la actualidad (a menudo sólo se guardan las calaveras de esos animales) y la cultura urbana de El Tajín estaba dominada por imágenes xamánicas tal como sucede en la actual alta cultura del Tibet.

Fuentes principales consultadas

- Dittmer, K. *Etnología general*, México
- Eliade, M. *Traité d'histoire des religions*, París, 1953
- Jensen, E. *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, París, 1934
- Hækkel, J. “Der Herr der Tiere mi Glauben der Indianer Mesoamerikas”,
Mitteilungen des Museum, Hamburg, 1959
- Hangert, W. *Esquema para un estudio etnológico de la religión*, ms., Jalapa, 1963
- Narr, K. *Urgeschichte der Kultur*, Stuttgart, 1963
- Lumholtz *The unknown Mexico*, I-II
- Paulson, I. *Die Religionen Nordostasiens*, Stuttgart, 1962
- Wisdom, Ch. *Los chorties de Guatemala*, Guatemala, 1961
- Zerries, O. *Wild-u.-Buschgeister in Südamerika*, Wiesbaden, 1954

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

DOS CABEZAS LÍTICAS OLMECAS CON CABELLO CRESPO*

Desde 1958 se encuentran en Jalapa, Ver., en el instituto al que estoy adscrito, dos cabezas esculpidas en basalto, de forma aproximadamente cilíndrica, con proporciones casi cúbicas, de 75 cm de altura, procedentes de Corral Nuevo, municipio de Acayucan, Ver.



Cabeza crespa

La persona encargada de los levantamientos arqueográficos en general, que trajo las dos piezas, no hizo ningún informe, de modo que no pude saber la localización que habían tenido las dos piezas cuando fueron traídas; parece que fueron halladas in situ. El único dato que se pudo obtener por escrito estuvo anotado en una tarjeta, en el lugar de exhibición de las piezas, indicando que se trataba de dos cabezas olmecas hechas en el período clásico, esto es, del siglo II al V de la Era.

Personas mejor enteradas que nosotros en provincia, que han venido a conocer nuestra colección de piezas, me comentaron

* Publicado como "Due teste litiche olmeche con capelli crespi" en *Archivio Internazionale di Etnografia e Preistoria*, II. Turín, 1959, 31-34.

que la tarjeta tenía un error de diez siglos (¡apenas!), de acuerdo con los últimos fechamientos con C_{14} .

Así es que los datos obtenidos, además de muy pocos eran parcialmente falsos, lo que entonces no me preocupaba [ni ahora, pues las fechas absolutas no me interesan]: lo que yo quería conocer, era el sentido de las piezas.

Como el silencio oficial seguía, quise disponer siquiera –un año después– de un boceto con las medidas de las cabezas, pero le fue prohibido al dibujante hacerlo por cuanto «es prematuro hacer un estudio acerca de las cabezas, ya que no sabe nada de ellas.»¹

Sin tal *úkase*, el tono resentido de estas líneas introductorias no habría sido concebido [ni me habría yo puesto a leer trabajos de arqueología, lecturas que condujeron al siguiente artículo]. Como quiera que fuere, pienso que no haré ningún daño al conglomerado científico dando a conocer la existencia de las dos cabezas, aunque “nada se sabe de ellas”.

*

Matthew W. Stirling dió noticia en 1955 de diez cabezas monolíticas olmecas, proporcionando una relación pormenorizada de sus respectivas circunstancias de hallazgo.² Por sus impresionantes dimensiones, las piezas han recibido el nombre de *cabezas colosales*. Han sido esculpidas para ser adosadas a una pared y ser vistas de frente o de tres cuartos de perfil. Se trata de representaciones realísticas de personajes humanos, cubiertos de un tocado o un gorro.



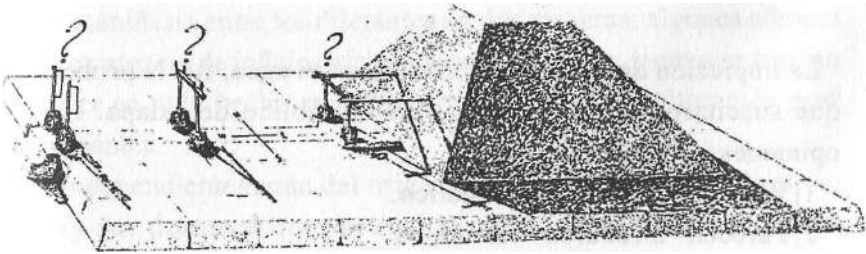
cabezas colosales

¹ ¡Típico para ese señor: sólo se puede “estudiar” algo cuando ya se sabe!

² En el *Bulletin* N° 157 del *Bureau of American Ethnology* (Smithsonian Institute).

Las dos nuevas piezas se distinguen de las *colosales* por sus pequeñas dimensiones, que nos permiten bautizarlas de *cabezas enanas*. Al igual que las grandes, han sido esculpidas para ser vistas de frente, pero están también trabajadas en su parte dorsal. No llevan ningún tocado; en su lugar tienen cabello crespo y arriba, en su parte plana, tienen un agujero de 15 cm de profundidad por 20 de diámetro.

Si las *cabezas colosales* parecen haber estado apoyadas o puestas contra una pared o talud, las *cabezas enanas* de seguro estuvieron en un sitio sin talud, en una parte despejada y visible desde todos lados. La existencia de dos (simetría) y las horadaciones en la parte superior permiten suponer que las *cabezas enanas* hayan tal vez estado en el paso a un sitio ceremonial y servido de porta-estandarte. Y, desde luego, no son representaciones de personajes reales, sino de seres míticos.



situación de ellas frente a un montículo

Con base en nuestros *conocimientos*, ¿qué seres míticos tienen respecto del ser humano las características de las *cabezas enanas* respecto de las *cabezas colosales*?

Mi permanencia en la región olmeca de Los Tuztlas en 1958 me surtió un dato importante: los acuáticos *chanehqueh* son enanos con cabello crespo. Esta información no era todavía conocida en la literatura etnográfica.³

³ Héctor García Manzanedo, en la edición de 1956 de su *Santiago Tuztla*, cultura y salud, no registra todavía este hecho, que sólo comunica en “El chaneque en el folclor y en la salud”, *América Indígena*, 151, 1959.

El nombre *chanehque* o *chaneque* deriva del nahua *chanehkeh* ‘habitantes del agua’, y los mexicanistas han considerado que esos corresponden a los *tlâloqueh* de las fuentes del s. XVI.

La realidad es algo más compleja, porque los *chanehqueh* (la *-h* equivale a nuestra *-s* de plural) se confunden regionalmente con un ser un tanto dejado de lado por los estudiosos de Mesoamérica: el Señor de la montaña y de los alimentos (ó Dueño del monte y de los animales) que, en estas tierras tropicales, presenta características netamente siberianas.⁴

Antes de que se encontraran las *cabezas enanas* con cabello crespo, esculpidas en piedra, ya había yo buscado en la literatura etnográfica americana rastros de enanos con cabello crespo. Pero, una vez agotadas las fuentes de consulta disponibles en Jalapa, no estuve en posesión de ningún ejemplo de enanos suramericanos con cabello tan claramente acuático

*

La impresión de seres relacionadas con el agua, fue la primera que suscitaron las dos cabezas en el público de Jalapa. Las opiniones que recogí fueron:

- 1] Parece agua, o algo acuático.
- 2] Parecen meandros cerebrales.
- 3] Parece un gorro de piel.
- 4] Como no hay animales con pelambrea crespa, la inspiración debe provenir de modelos humanos,
- 5] por lo tanto, el modelo fue un negro africano.
- 6] Sí, sí existen animales, palustres ellos (como el castor) de pelambre ensortijada.
- 7] Si se ondula una trenza de cabello crespo, se obtiene algo que bien pudo hacer que el artista se imagine un cabello no liso, crespo.

⁴ Sobre el particular me expresé en “Chaneques, tzitzimites y aluxes” en *Fabula*, X. 1-3, Revue Internationale sur le Conte Populaire, de Gruyter, Berlín. 1969.

8] Los olmecas tuvieron una marcada predilección por lo anormal. Cabellos artificialmente vueltos crespos, pueden muy bien haber servido de modelo para los monolitos, sin que hayan existido modelos genéticamente crespos.

9] A los dioses se les atribuyen características distintas de las de los humanos; desde el momento que el hombre americano tiene cabello liso, es lógico que se representara a los dioses con cabello crespo, encontrando la inspiración de ello en bejucos, en los dicho en 6] y 7] o en plantas acuáticas.

De estas opiniones las 4] y la 5] fueron de un médico que gustaba emitir juicios de antropólogo, y son de hecho una sola, de tendencia africanística,⁵ de substrato psicológico tendencioso de naturaleza antiyanqui y antiblancos en general, que nada de antropológica tiene.

Este antiyanquismo y pro negrismo (no existiendo negros en Méjico salvo en unas aldeas de la costa del Estado de Guerrero) se manifiesta entre los diletantes de dos maneras: algunos afirman la existencia de influjos africanos prehispánicos, y otros se limitan a ver en todo hecho etnográfico mejicano una aculturación post hispánica.

Independientemente del origen afectivo de tales opiniones, no hay que descartar que —acaso— la ciencia llegue algún día a dar apoyo parcial a tales puntos de vista, encontrando huellas de ocasionales migraciones precolombinas con cabello crespo, sea a través del Océano Atlántico, sea a través del Océano Pacífico.

⁵ Este adjetivo se empleó aquí con el sentido de aficionado a mitomanía africófila.

[Según supe en una visita hecha Jalapa varias décadas después de haber publicada esta nota, este personaje dió un afortunado vuelco a sus ideas 25 años después, sosteniendo que de ninguna manera las *cabezas nanas* eran demostración de población africana. Ésta y otras maduraciones suyas me han hecho cambiar la pésima opinión que tuve de él durante decenios, ¡y nos demuestra que la gente puede cambiar para mejor.]

Pero mientras esto llegue a suceder, me parece más prudente dirigir la investigación por los puntos 6] y 8], esto es, suponer la libre inspiración y la deformación intencional como explicaciones de la presencia de cabello crespo en las *cabezas enanas*, llevada a cabo por medio del proceso expresado en 9].

Y sigo abrigando la esperanza de encontrar en algún sitio de América del Sur al Señor de la montaña y de los alimentos —esto es, el chaneque— con cabello crespo en vez del blanco que ya encontré, puesto que en el folclor de Los Tuztlas él tiene los dos tipos de cabello.

LO OLMECA

-ARQUEOLOGÍA Y SEMÁNTICA EN LOS TRÓPICOS-*

[Este artículo, escrito en español en 1961 en una época en que mi alemán no alcanzaba para traducirlo, fue vertido al inglés en Budapest. Según me han comentado, el traductor parece haber manejado un inglés de refugiado recién llegado. Lo que está claro, es que no entendía la materia: vertió africano como africanized, apoyado contra el talud, por inclined, mi anticuado monoteísmo primitivo como my primitive and antiquated monotheism, y el hueco rectangular de fig. 12 como a slit.

Los clichés fueron satisfactorios, pero como el papel era común, no pueden ser reproducidos con precisión suficiente.

Cuando se reeditan trabajos de autores todavía vivos, es mucha la haraganería de éstos si no revisan la redacción original, pues

* Remitido en español en agosto de 1960 a las *Acta Ethnographica Academiæ Scientiarum Hungaricæ*, que, con omisión de la Bibliografía, lo publicó en inglés en su número XIII, 1964, con el título de "The Olmecs and their distribution". El título que lleva ahora en esta colección, ha sido escogido para concordar con el tenor del tomo en que se reedita. De acuerdo con la costumbre internacional, se imprimen entre [] los cambios hechos en esta traducción.

puede haber expresiones con la posibilidad de mejorar su sintaxis, y ni se diga de que datos y reflexiones recientes que producirían afirmaciones algo diferentes. No se debe dar al lector un texto al cual ya no se suscribe o suscribiría el autor. Para dejar documentado que ciertas afirmaciones no estaban en el original, conviene imprimir los pequeños agregados (incluidas las nuevas notas a pie de página) entre corchetes.

También se puede omitir secciones enteras, y agregar otras que parecen de interés en la actualidad. Así, omití las breves líneas acerca de “Persons with Olmec features (?)”; pero como puede que haya quien se interese por tales rasgos, reproduzco aquí las fotografías tomadas de *Etnologiska Studier*, Lund, 1937. Y si acaso es mucho el interés, siempre se podrá mirar la p. 170 de la versión de Budapest.]



§0 INTRODUCCIÓN

Ciertos objetos de un género artístico llamado desde 1932 de *estilo olmeca*, muy apreciados por los coleccionistas, fueron encontrados desde el siglo XIX.^{1,2}

Aunque las piezas de estilo olmeca se hallan diseminadas sobre un amplio territorio de América Media, y han sido encontradas en

¹ Joyce y Knox, 1869; Melgar, 1871; Saville, 1909.

² Vaillant,

lugares situados entre la costa del Golfo de Méjico,³ hasta Guatemala y El Salvador,⁴ el término *olmeca* ha solido emplearse comúnmente para designar la zona más notable con estilo olmeca que es, precisamente, la del Golfo, a la que de nuestros días [1960] los arqueólogos se refieren como de la *cultura de la Venta* [pero en los años '70, al hacer el estudio de las “hachas” palmas” totonacas, me ha parecido recomendable dividir este territorio en dos sectores: el sector norte o el de los *olmecas de las estelas*, y la parte sur la de los olmecas de las *cabezas colosales*].

Situada longitudinalmente al sur de los olmecas del Golfo tenemos un área distinta, y otra más al poniente, en el centro del país.⁵ Mas, siendo la región del Golfo la que más investigación de campo ha recibido, el interés en las dos otras grandes áreas ha quedado un tanto relegado y de ahí se deriva una escasez de conocimientos nuestros acerca de ellas (vid. infra Mapa 1 de Piña Chan).

Tres son los sitios en que se han realizado excavaciones intensivas: Tlatilco⁶ cerca de Ciudad de México, y Tres Zapotes⁷ y La Venta⁸ en la región del Golfo.

Una mirada al Mapa 1 nos muestra que los sitios en que se han hallado materiales de carácter más o menos olmeca tienen una distribución muy dispersa, lo que parece hacer insostenible el concepto de que estemos en presencia de una cultura única, y precisamente una del Golfo.

³ Aunque el Golfo se extiende desde La Florida hasta cuando se emplea este término en relación con lo olmeca, se ha solido aplicarlo para referirse al sur del Estado de Veracruz hasta Tabasco. Los recientes descubrimientos [en la región que llamo de los olmecas de la estelas] con sitios como Viejón y en Misantla extienden este concepto un poco más al norte.

⁴ Véanse los números 1, 59, 67 del Mapa 2.

⁵ Véanse señaladas estas áreas en el Mapa 1.

⁶ Excavado por Piña Chan, quien dió a la luz los resultados en 1958.

⁷ Stirling.

⁸ Drucker, a partir de 1940.

Mientras que los investigadores tienden a abandonar esta idea, el público lego⁹—tal vez bajo el influjo de datos un tanto confusos ofrecidos por los excavadores en sus informes—sigue con la opinión de que la cultura de La Venta y Tres Zapotes no sólo es obra de los olmecas (lo que es correcto), sino que los objetos de carácter olmecas hallados fuera de ese centro no son sino meros apéndices de la cultura primigenia.¹⁰ Esta noción, tentadora por su sencillez, no creo que habrá de sobrevivir mucho.

§1 HISTORIA. SU ORIGEN

Respecto del origen y de la posición de los olmecas, hay tres teorías:

- a] Fueron los portadores de la primera *Hochkultur*, de la que derivan todas las demás culturas sedentarias de América Media (M. Covarrubias, W. Jiménez Moreno, etc.).
- b] La cultura olmeca es la expresión de un número de culturas más o menos contemporáneas (Drucker).¹¹
- c] Los olmecas fueron de extracción maya (Morley, Thompson, etc.).

⁹ “Legos” son en este caso todos los americanistas y arqueólogos que no se han ocupado del problema.

¹⁰ Los términos *Zona del Golfo* y *Cultura del Golfo* son desafortunados por demasiado genéricos, y tendrán que ser abandonados, especialmente cuando los etnólogos nos brinden una definición de lo que podría llamarse la *proto cultura del Golfo*, que es la de los cazadores a que aludo más adelante.

¹¹ Drucker, Heizer, Squier, *Excavations at La Venta, 1955*, Washington, 1959, p. 260. Sin duda ha sido Heizer quien redactó lo aquí aludido; él nos presenta la historia de las excavaciones acerca de los olmecas, lo que hace igualmente en el *Bulletin of the Texas Archaeological Society*, 1957. Quiero agregar aquí un trabajo que no he visto mencionado en ninguna parte: Drucker y Contreras, “Sitios arqueológicos en la parte oriental del territorio olmecas”, *Tlâtoani*, 8-9, 1954, 34-41.

Habría que dar con una formulación que englobe a las tres. Pues me parece que en realidad no se contraponen.

Podemos pensar en una capa común de cazadores de habla macromaya (¡no *maya* a secas!) a lo largo de las tierras tropicales, en la región del Golfo, al tiempo que en otras provincias fisiocráticas vivían también cazadores-pescadores-recolectores pero que, lógicamente, desarrollaban técnicas algo diferentes según donde vivían.



El gran grupo macromaya se escindió hace uno cuatro mil años, y en el milenio siguiente se desarrollaron culturas neolíticas en tierras que hoy son de lengua huasteca, totonaco y mayas, todas ellas macromayas. [La formulación “hoy” permite manejar el hecho de que todos los totonacos o algunos de ellos (los del sonido t) no son originarios de la región.].

Las lenguas macromayas que existen actualmente en la región de La Venta (o de la *cultura de las cabezas colosales*) son el zoque, el popoloca y el mixe que se engloban bajo la designación

de zoqueanas. Aunque o poseemos más antecedentes que éste podemos, sin embargo, pensar que los olmecas hablaban una especie de antiguo zoqueano.

R. F. Heizer y sus colaboradores examinaron la literatura y las teorías acerca de los olmecas, en 1957¹² y en 1959¹³ y estiman que Piña Chan merece un reconocimiento especial por haber adelantado la idea de que los han sido* originalmente del Estado de Morelos: «Piña Chan differs in his interpretation of the Olmec culture from Covarrubias and from that of the present authors,¹⁴ who while both pointing to a specific location where the Olmecs generated, nevertheless feel that the culture is of a tropical origin in the Veracruz-Tabasco lowland area».

Jiménez Moreno¹⁵ apuntó ya en 1942 hacia Morelos que, sostuvo, habría sido una morada nueva para la gente venida de la Huasteca. Dice que tanto la antigua región huasteca como la región morelense recibían el nombre [macro]maya de Tamoanchán.

Por su parte, Piña Chan ya no sostiene la hipótesis del origen morelense, la que abandonó a favor del Tamoanchán huasteco (“Pánuco”), idea que se basa en ciertas líneas de Sahagún. Ellas son citadas por Jiménez Moreno en su “Enigma...” en p. 142: «Hace incontables años que llegaron los primeros moradores a este parte de la Nueva España. Fue como un mundo nuevo al que llegaron por mar en embarcaciones; arribaron en el puerto de Panutla, que casi suena Panoayan...¹⁶ Fue desde ese puerto que empezaron a caminar a lo largo de la costa, sus ojos siempre puestos hacia las montañas nevadas y los volcanes, hasta que

¹² *Op. cit.* En la nota anterior.

¹³ En *Excavations...*, 1955.

* Se han desarrollado.

¹⁴ *Excavations...*, 1955, p. 167.

¹⁵ En “El enigma de los olmecas”, *Cuadernos Americanos*, 1942, 132.

¹⁶ En idioma nahua los dos topónimos contienen la raíz pano ‘pasar, cruzar, atravesar’.

llegaron a la provincia de Guatemala...» En una carta fechada el 30 de marzo de 1960, Piña Chan me escribe que «Posiblemente no sea una casualidad que los vestigios hallados en los sitios marcados en el Mapa 1 –si son agrupados cronológicamente (Mapa 2)– coinciden o apuntan hacia la tradición anotada por Sahagún según la cual los primeros moradores de la Nueva España llegaron a través de Pánuco hasta Guatemala, poblaron Tamoanchán (Morelos) y fundaron Teotihuacán.»

El mencionado mapa 2 es parte de una obra en proceso de redacción, inédita cuando se escribió el presente artículo.¹⁷ Nos señala dos rutas que debe haber seguido esa gente desde Pánuco (punto 1). Un grupo siguió la ruta hacia el sur (Guatemala, punto 59); el otro llegó al Altiplano al que rebasó y a cuyo pie, de clima tropical estableció el nuevo Tamoanchán (puntos 11, 14, 18).

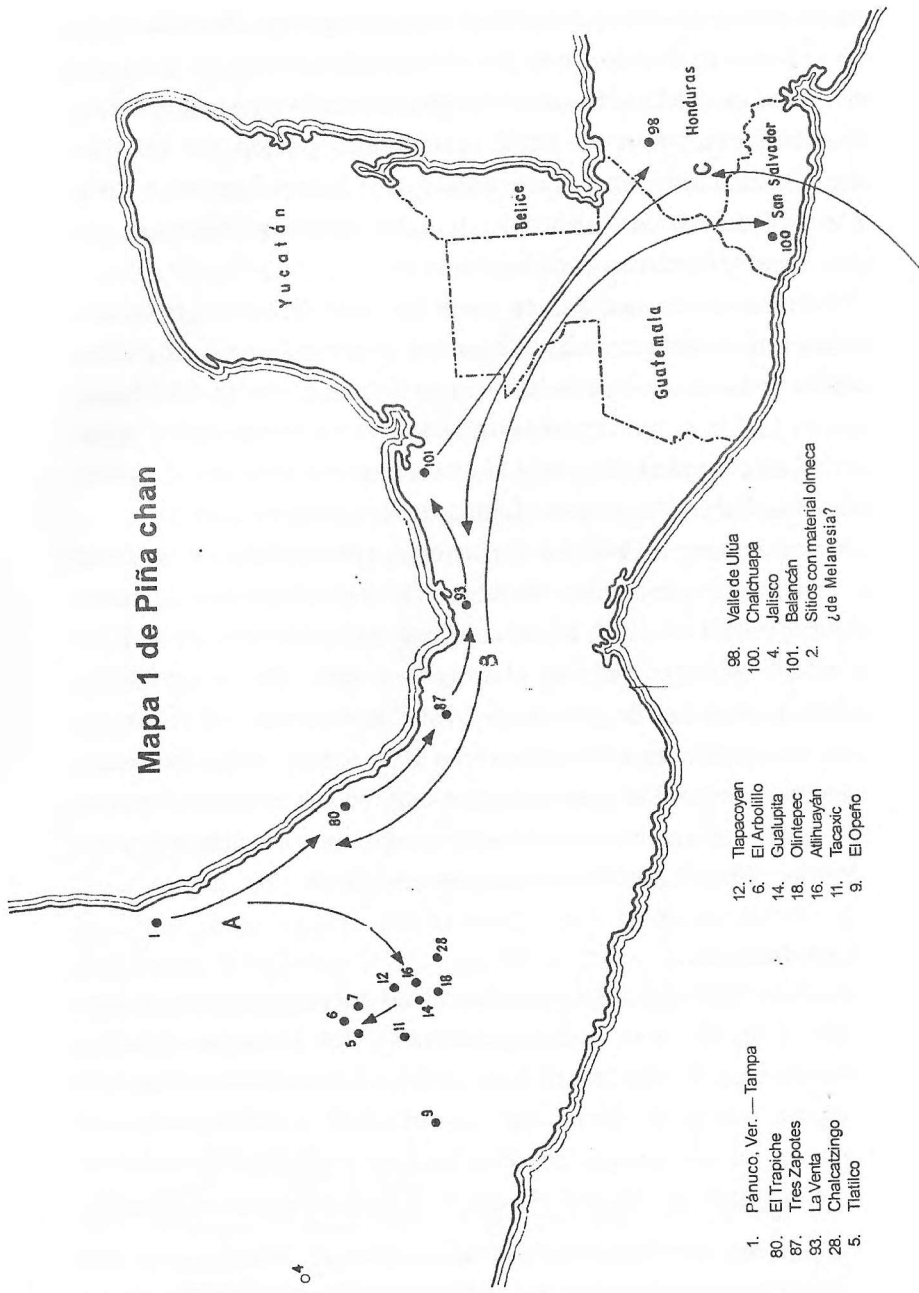
Actualmente, en 1960, las discusiones giran en torno a los datos de este mapa, que pueden ser leídos de tres maneras: a] del norte al sur (punto 1 → 100); b] del centro al sur y al norte (16 → 1, 16 → 87-93 → 100); c] del sur al norte (0 → 100, 100 → 93-87 → 1), con la posibilidad de que punto “cero” haya estado en el sureste de Asia. Cierto es que nada se ha encontrado en la literatura respecto de este último punto al que incluyo aquí sólo por suponer que en el piensan quienes, como Heine-Geldern o Antonio Pompa y Pompa, investigan relaciones transpacíficas.

Las fechas

Respecto de los datos cronológicos hay menos controversia que respecto de las rutas. Estratigráficamente los hallazgos olmecas pertenecen a lo que hasta hace poco se llamó el horizonte arcaica y hoy el horizonte preclásico o, más preciso, el tiempo en que un vigoroso neolítico iba a ser seguido por el horizonte llamado clásico, durante el cual se formaron ciudades. Pero en

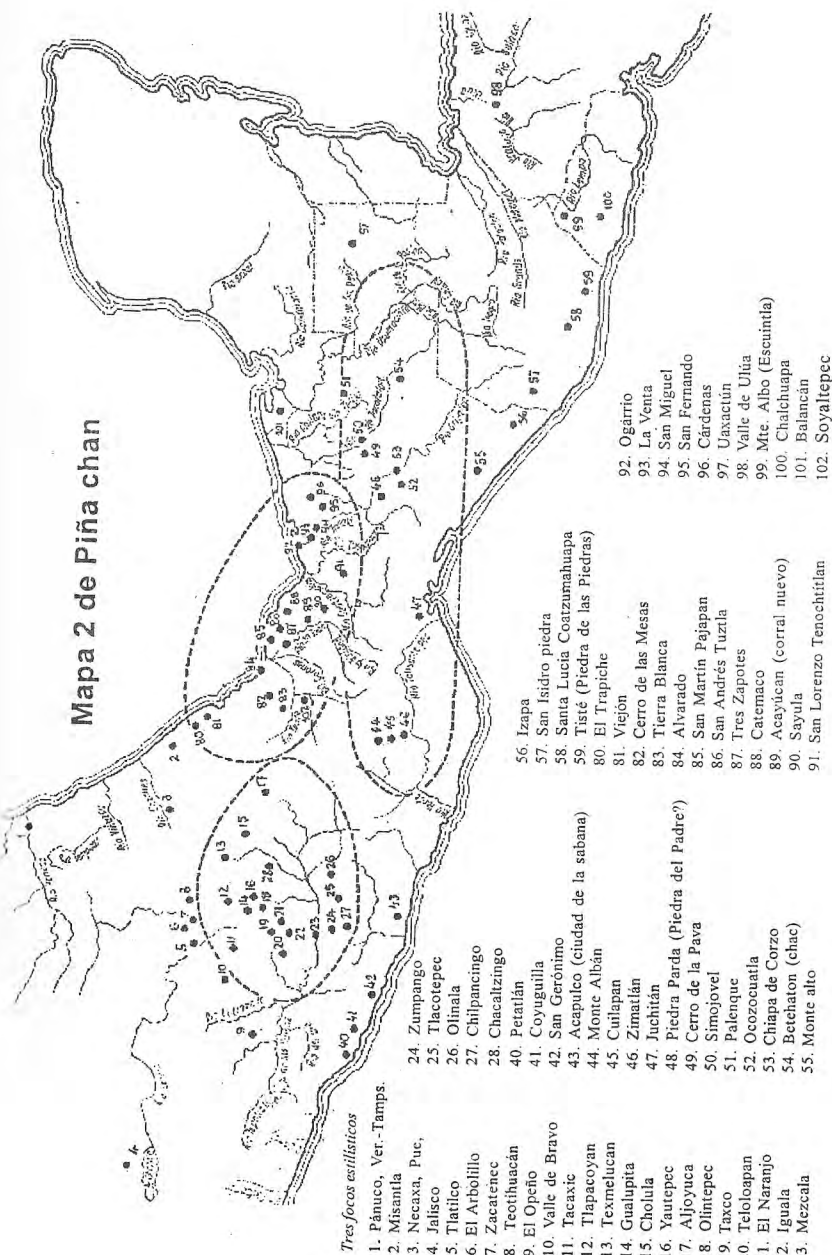
¹⁷ Se publicará este año: Piña Chan “Mesoamérica”, 1960. Su autor tuvo la gentileza de enviarme sus dos mapas antes de ser publicados.

Mapa 1 de Piña chan



- | | |
|------|--|
| 1. | Pánuco, Ver. — Tampa |
| 80. | El Trapiche |
| 87. | Tres Zapotes |
| 93. | La Venta |
| 28. | Chalcatzingo |
| 5. | Tlalilco |
| 12. | Tapacoyan |
| 6. | El Arbolillo |
| 14. | Guatupita |
| 18. | Olintepec |
| 16. | Allihuyán |
| 11. | Tacaxic |
| 9. | El Opeño |
| 98. | Valle de Ulúa |
| 100. | Chalchuapa |
| 4. | Jalisco |
| 101. | Balanacán |
| 2. | Sitios con material olmeca ¿de Melanésia? |

Mapa 2 de Piña chan



realidad hubo mucha gente que ya antes se concentró en asentamientos permanentes sin piedra y lo que, por esta ausencia a veces no son considerados núcleos urbanos. En lugares así, sin templos de piedra, colocaron los olmecas sus admirables obras lapidarias.¹⁸ Piña Chan ha de haber tenido in mente a esos sitios densamente poblados, cuando dividió el preclásico en los tres períodos siguientes:¹⁹

| antes de la Era | Períodos |
|-----------------|---------------------------------|
| 100 - 600 | preclásico superior o urbano |
| 600 - 100 | preclásico medio o pre urbano |
| 1000 - 1700 | preclásico inferior o formativo |

El arte de esculpir piedra floreció indudablemente entre los olmecas de la costa durante el preclásico superior, cuando sus ciudades estaban constituídas por simples chozas. Nunca hubo entre ellos arquitectura civil de piedra, y hasta ahora no se han hallado vestigios de mampostería en sus sitios de culto.

La etapa cultural que produjo los objetos excavados en La Venta floreció entre los años 800 y 400. Estas son las fechas límites del período preclásico. Ahora bien, como se concuerda en que las cabezas colosales deben haber sido esculpidas apenas en los dos primeros siglos del último período, esas piezas tienen que ser de alrededor del año 500 [y muy probablemente las cabezas enanas también, pero la pieza inacabada de Acayucan probablemente se estuvo labrando cuando ya la conmoción social había derribado a las cabezas colosales].

Esto reza también para las demás cabezas colosales, las de Tres Zapotes y de San Lorenzo, desde el momento en que la

¹⁸ En estas ciudades de chozas, según apuntan los excavadores norteamericanos que trabajaron in situ, debe haber regido una organización social bastante compleja.

¹⁹ *Tlatilco*, 1958, p. 120.

uniformidad de estilo excluye que hayan estado muy separadas en tiempo. En cambio, por sus pequeñas diferencias estilísticas, es aceptable una separación entre esas cabezas y la del parque de Stg° Tuztla.



[La conmoción social que hizo que fueran derribadas las cabezas sociales y marcadas con agujeros para “matarlas”, debe haber sucedido al final de ese período de esplendor. ¿Será muy aventurado suponer que hubo una invasión (todavía no documentadas en el momento en que estoy escribiendo), por ejemplo desde la tierra de los olmecas de las estelas?]

Algunas personas no familiarizadas con la historia de la cultura, o etnología, se han sorprendido por la largueza con que los arqueólogos sitúan los megalitos olmecas dentro de un período en que en que todavía no hubo ciudades. Ellos no parecen estar conscientes de que los templos (o tumbas) del megalítico europeo fueron erigido por gente que habitaba casa pajizas de primitiva factura. Es cierto que esos megalitos europeos no estaban esculpidos ni tenían ornamentos alguno, pero en Oceanía gente todavía en pleno neolítico, en chozas o en casa de madera, erigieron grandes monumentos de piedra o de madera con mucha pericia artística.

A pesar del hecho de que ciudades de barro (Roma misma lo fue hasta la época imperial) pueden producir objetos artísticos muy elaborados, documentados desde la época en que el propio faraón vivía en un palacio pajizo –que su necrópolis personal imitaba en piedra– hay quienes prefieren pensar que los olmecas de los megalitos deben ser bien posteriores al neolítico de la región; piensan en un eneolítico. Los seguidores de tal hipótesis fechan una parte de los megalitos en el clásico inferior (early classic) y otra en el superior (late classic), que corresponde a los que en el Altiplano es Teotihuacán III y IV, esto es, entre el quinto y noveno siglo de la Era.

La diferencia respecto de las fechas arriba mencionadas es de nada menos que de 10 a 14 siglos –¡en el contexto de la arqueología

de América Media, que apenas cubre un poco más de tres milenios, ésta es una diferencia enorme!

Su distribución

Varios investigadores consideran que el límite norte de la cultura que se ha venido llamando de La Venta o del Golfo, es el río Pánuco (puntos 84 y 87 del Mapa 1), y su frontera sur el río Tonalhá' (puntos 92, 93); consideran que objetos de estilo olmeca encontrados fuera de estos límites se deben a compradores prehispánicos que los llevaron fuera de su solar original.²⁰

Los Mapas 1 y 2 nos muestra que su autor, Piña Chan, no comparte plenamente este punto de vista respecto del área (consignada como B en el Mapa 2) al incluir en ella al punto 80 (El Trapiche, al sur de Misantla). Vemos que la frontera se está expandiendo hacia el norte. Precisamente, un hallazgo hecho después de entregadas esta líneas a Budapest, amplía todavía más el área.

Ante esta situación, y en vista de que de nuestros días no se está ampliando la frontera hacia el norte, creo que lo más práctico será decidir que el lindero norte efectivamente es 84-87 –pero especificando que nos estamos refiriendo a los olmecas *de las cabezas colosales*, mientras que los olmecas *de las estelas* alcanzan, por ahora, de 84-87 a 2 (Misantla).

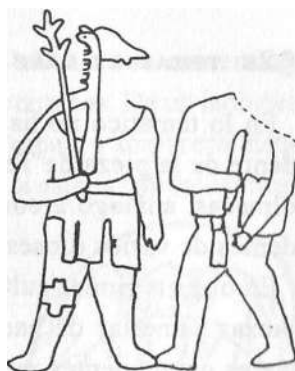
Piña Chan, en una comunicación personal, me define [tanto el área de las *estelas* como de las *cabezas colosales*] como típicamente lapidaria: «el estilo tiene sus centros en La Venta

²⁰ Ya respecto de figuras menores se lee en Drucker, *Excavations...* «As Drucker and other (e.g.) Shook and Kidder) have suggested, the small beautifully carved figurines were probably ancient collector' items which may have been treasured heirlooms and were ultimately lost or deliberately bored as part of graves offering or dedicatory cache by peoples far removed in distance and time from those who made the specimens. Este concepto es aplicable al pedazo de “yugo” totonaco que A. Medellín Z. consiguió en Colotlán (Izhuatlán de Madero), en la Huasteca meridional.

– Los Tuztlas, con puntos como Viejón, San Lorenzo Tenochtitlan, Alvarado, San Andrés, San Martín Pajapan, etc., con predominio de cabezas colosales, placas, figuritas de jade, espejos cóncavos, sarcófagos de piedra, hachas labradas, etc.» Lástima que el contexto de la carta no le dió ocasión de referirse a la cerámica.

En la ilustración 1 reproduzco un hallazgo reciente, de comienzos de 1960: la estela de Viejón (Mapa 2, sitio 81), cerca de la Villa Rica de Veracruz.

Esta pieza es una piedra plana de 2½ metros de altura por 1½ de anchura, ostenta dos personajes en alto relieve, quienes miden 1,60 m desde sus pies hasta sus cabezas. Nos pueden sugerir una escena de toma de posesión con presencia de notario quien lleva las actas bajo el brazo. Como es más bien improbable que un coleccionista prehispánico de arte olmeca la haya llevado a Viejón, hay que admitir que ahí existió un asentamiento



Estela de Viejón

olmeca, lo que comprueba la teoría de Piña Chan y exige modificar la idea de la circunscripción de *lo olmeca* al área entre 84-87 a 92-93 [que sería apenas el área de los de *las cabezas colosales*].

§2A OLMECA, OLMECOIDE Y NO OLMECA

En 1955, Rafael Orellana se había dado cuenta de que no todo lo olmeca es realmente olmeca, y acuñó el término *olmecoide*.²¹

Esto no significa que todo hallazgo no olmeca en tierra olmeca merece el calificativo de olmeoide. Ejemplo de ello es el “Monumento 19” que Drucker et alii hallaron en La Venta,²² que

²¹ “Nueva lápida olmeoide de Izapan, Chiapas, (Estela 21)”, *El México antiguo*, 8, dibujo en p. 27.

²² Drucker, Heizer, Squier, *Excavations at La Venta*, 1955, Washington, 1959.

en su temática es idéntico al de una pieza que conseguí en Teoloyucan, Méx. y que obsequié al entonces Yñstituto, y hoy Museo, de Antropología, de Jalapa.²³

Cierto que la cara humana de “Monumento 19” podría ser “olmecoide”, pero aún dando al adjetivo la implicación de “tardío”, no apuntan a esas épocas ni las curvas elegantes ni las características convencionalizadas de la serpiente sacra. Desde luego, este criterio es solamente formal.

§2B TEMAS DE LARGA PERVIVENCIA

En lo temático no hay argumento en contra de que el antecedente de la pieza de Teoloyucan no pueda encontrarse entre los olmecas, análogo a como Covarrubias demostró que el antecedente de varios dioses de América Media está en lo olmeca.

En otras regiones culturales tenemos casos similares, como en piezas sumerias de hace seis mil años, encontradas en Egipto, cuyos componentes vuelven a verse en piezas tan tardías como son las fenicias del siglo XIII a. E.

En las piezas sumerias aparece un personaje con los brazos en dos formas diferentes. En unas está con los brazos cruzados sobre el pecho, a la manera de Osiris; en otras los brazos están lateralmente alzados dando piense, posición que vemos en la Astarte del s. XIII.²⁴ Transcribo enseguida lo que publiqué en 1970 en el *Boletín de Antropología*, U. de A., Medellín, respecto de esas piezas:

«El motivo de felinos en oposición frente de un tema central, se repite en la vasta área cultural Mesopotamia-Egipto y, aunque en

²³ Cuyo director me dijo que la pieza era un pectoral y de concha. En tal caso sería una voluta de *Strombus*, bien brillante. Pero es opaca. Como tiene forma de paleta, parece más bien un omoplato.

²⁴ Hay una oposición, bien dual, entre la posición de los brazos que dan vida, y la de Osiris que la ha quitado.

lo que Graham Clark, *World Prehistory* llamaría more settled times, los felinos son sustituidos por otros mamíferos, fenomenológicamente seguimos teniendo lo mismo. Este autor alude en su p. 192 a una pieza predinástica: Another knife-handle, from Dyébel 'el 'Akra, has been carved to show on one face combats between men and boats with standards and upturned ends on the other a man dompting²⁵ two lions. This last is especially interesting because the man is wearing a hat and skirt of Sumerian type...

En efecto, el mango de marfil de Dyébel 'el 'Akra se encuentran dos elementos inconfundiblemente mesopotámicos. De un lado del mango hay un personaje barbudo, con largo ropaje y sombrero. Está encima de un espacio lleno de animales de la estepa cálida: leones, ciervos y tal vez bovinos (en la parte derecha el mango está deteriorado y no se aprecia bien el tallado). Dos leones le ponen una pata delantera en la cintura, en actitud de confianza, tal vez reverente. El personaje, a su vez, posa sus manos en el pecho melencudo de los leones. No se trata de una escena de lucha.



Del otro lado del mango está representada una batalla librada entre dos bandos, con sus respectivas embarcaciones. En la parte inferior se encuentran barcas de tipo egipcio, y en el plano siguiente hay dos barcas de tipo diferente. Son embarcaciones de roda de proa levantada, y de popa igual, propias del Éufrates.

El señor barbudo, con sombrero no egipcio que, cual otro brujo de Trois Frères, parece señorear en lo alto de un mundo de animales, se encuentra representado también en otras piezas artísti-

²⁵ No los está domando, sino dándoles el sustento.

cas. Lo tenemos en dos sellos procedentes de Úruk (el Érek de la Biblia), del período Dyāmdet Našr. En uno de ellos tiene tamaño descomunal, viajando en una barca del tipo que acabamos de conocer como mesopotámico. Un remero de pie el otro sentado conducen el vehículo, y enfrente de personaje está un bovino cargando algún objeto.



Con este sello rollizo queda claramente establecida la relación que ambos lados del mango del 'el 'Akra tienen con el otro extremo del área egipcio-mesopotámica.

En el segundo sello, nuestro personaje se encuentra entre dos carneros que reciben de él el cebo. En ambos sellos cruza sus brazos en la misma forma. Parece ser una especie de dueño de los mantenimientos, proporcionando alimento (=vida) a los animales, los cuales, en cambio, parecen tratarlo con mucha familiaridad, a juzgar por los leones del cerro de 'el 'Akra.



En las piezas más antigua que cita G. Clark, el personaje central es femenino. En ellas la familiaridad de los felinos es todavía más evidente.

El tema debe haber sido bastante más popular de lo que sugieren estas pocas piezas arcaicas, pues encontramos por el siglo XIV-XIII a un personaje en el mismo acto de alimentar –esta vez con los brazos en la posición del señor de 'el 'Akra y con el mismo tipo de pliegues en su ropa.



La pieza es de 'Ugarit' (hoy Rā's Šamra), y el personaje suele ser apostrofado en los libros de arte como Astarte ('Ištār) –una expresión moderna de la bien antigua dueña del monte y de los animales, la πότνια θηρῶν, ya presente en Creta y, desde luego, en culturas cazadoras. Naturalmente, ya no se trata del mismo dueño o dueña del paleolítico, sino de entes supernaturales relacionados no sólo con la fauna, sino también con la flora necesaria para la vida animal.

[...] También en las paletas predinásticas, encontramos el mismo motivo: pares de animales concentrando su atención en un tema central. Así es que Astarte, barbudo señor dueño, pilar y árbol de la vida, resultan ser el mismo ente, y de larga vigencia en los conceptos religiosos de los pueblos.»

§3 ARQUEOGRAFÍA

Hay dos hallazgos completamente recientes que nos ofrecen información acerca de los conceptos religiosos de los olmecas de la costa tropical. Proceden de Acayucan (Mapa 2, sitio 89).

El primer hallazgo es de dos cabezas idénticas, de pequeñas dimensiones en comparación con las cabezas colosales. Fueron encontradas el año pasado en el patio de una casa, al suroeste de

un montículo en forma piramidal que fue llamado “montículo 26”.²⁶

Naturalmente, no se podría afirmar que ese patio civil lo haya sido también hace más de dos mil años, ni que las dos cabezas hayan tenido entonces la localización de la que fueron extraídas.

El segundo hallazgo fue hecho a comienzos del presente año en lo que parece haber sido el taller precipitadamente abandonado de lapidarios olmecas, junto con otras tres piezas inacabadas, acerca de las que no tengo información de valor. Este taller está situado a 5 ó 7 km del “montículo 26”.

Cabezas calvas y cabezas con cabello crespo*

El primer hallazgo consiste en dos cabezas de piedra iguales, que tienen una altura de 75 cm, por lo que –en contraste con las *colosales*– podemos llamarlas *cabezas enanas*. (Empleé este término en “Due teste litiche olmehci con capelli crespi”, Turín, 1959, [que, traducido, es el artículo 6 de este libro]).

Desde el mentón hasta arriba miden aproximadamente 65 cm; sus caras tienen 50 × 50 cm; los ojos son de 15 × 15, trabajados en



alto relieve –muy deteriorados en una de las dos piezas. En la otra se observa con luz tangencial que el ojo derecho tiene dos

²⁶ La persona encargada de la traída de las piezas llama el lugar a veces Corral Viejo y otra Laguna de los Cerros, según si se refiere al área o al rancho. Para estas líneas basta considerar que el lugar está en la jurisdicción de Acayucan.

* Los editores [en Budapest] hemos sido informados en 1963 que el autor ha encontrado en la literatura de etnografía suramericana la mención de duendes negros y de cabello crespo que son los Duendes del agua, de la selva y de los animales. El autor nos informa asimismo que acaba de escribir una monografía acerca del tema [publicada en *Fabula*, 10, Revue sur le Conte populaire, 1969, 1-68], titulado *Chaneques, tzitzimites y aluxes – Acerca del problema del dueño del monte y de los animales en Mesoamérica*.

líneas diagonales que lo dividen en cuatro triángulos; el ojo izquierdo tiene un círculo inscrito en un cuadrado.²⁷ La nariz, labios, colmillos y lengua de estas piezas, al verlos yo por primera vez, me recordaron vivamente las facciones de Tláloc.

Las piezas están completamente cubiertas de lo que parece ser una densa pelambreira crespada, de la que emerge la cara, que es lo único sin ese pelo. Desde algunos ángulos de observación se ve que las quijadas de las dos cabezas son prógnatas, mientras que vistas desde otros ángulos las caras aparecen cuadradas y cúbicas las cabezas. En su parte superior están, consecuentemente, planas excepto las marcas –como meandros– del pelo crespo.

En la parte media de esta parte plana tienen una horadación de 15 × 15 cm, cuyo propósito parece haber sido servir para engastar un objeto alargado, como un asta de bandera o un pie derecho para sostener a palo horizontal o un arco vegetal liviano.

La distancia desde su parte posterior hasta los cachetes, excluyendo la nariz, es de 63 cm.

De manera bien proporcionadas las obras están inscritas en un cubo, siendo dos sus características, conforme ya se ha dicho: a] su cabello crespo, b] sus proporciones cúbicas.



El otro hallazgo de Acayucan (llamado “monolito 8” en el informe *Monolitos inéditos...*) es un gran monolito inconcluso, de dos metros de altura, que está magníficamente bien conservado y que, a semejanza de las piezas anteriores, tiene la cabeza en forma cúbica y los ojos rectangulares.

²⁷ El escritor W. Cordan, conocedor de lo maya (cuya escritura parece saber leer de corrido en gran parte) al ver las dos piezas concordó con mi interpretación de ellas, vid. infra, y agregó que –excepto el pelo crespo– ella no sorprenderán a nadie que esté familiarizado con la arqueología del sur de Méjico.

Esta escultura representa a un ser sentado en un pedestal al que tiene asidas las manos. La fuerte cabeza sobre sus hombros carece de pelo y se caracteriza por orejas rectangulares de 30 cm de largo, que sobresalen 8 cm de la cabeza, Su distancia desde los hombros es también de 8 centímetros.

Otro hecho notable son los ojos en relieve, que sobresale 4 cm y miden 38 × 39. Sin las orejas, la cara mide 90 × 90 cm. La distancia entre la parte posterior de la cabeza y los cachetes es de 90 cm, la del mentón al pecho es de 51 cm medidos horizontalmente debajo de la quijada. La distancia entre el pecho y el borde de las manos que se aferran al pedestal, es de 33 cm, y la del hombro a la parte superior de la cabeza es de 68 centímetros. Otras medidas que tomé, no valen la pena de ser transcritas. Pero hay que destacara cuatro hechos:

- a) la cabeza no tiene ni nariz ni boca.
- b) hay huellas de trabajo inconcluso en la parte posterior de la escultura, donde iba a ser labrada una línea divisoria entre los brazos y el tronco,
- c) trazas similares las hay también en el lado frontal,
- d) finalmente hay que reparar en las medidas cuadradas, que no son las propias de un ser humano.

Cabezas gigantes

Antes de proceder a la comparación de esos dos hallazgos de Acayucan, en busca de una interpretación de ellos, conviene referirnos a las famosas cabezas megalíticas descritas en 1955.²⁸



²⁸ Por E. Stirling en el *Bulletin* N° 157 del *Bureau of American Ethnology*, Instituto Smithsonian.

Esas cabezas colosales miden aproximadamente dos metros de altura y son tanto aplanadas del lado frontal como del posterior, lo que confiere a algunas de ellas un cierto aspecto de disco.

Está claro que representan a humanas de facciones individuales diferenciadas. Tienen un tocado o gorro que las cubre, librando sólo la cara. Las posibles salientes (cintas, plumas) que hayan podido tener los tocados reales no pudieron ser representados de manera realista.

En cambio, las caras sí son notablemente realistas, caracterizadas por una nariz ancha, labios gruesos y una mirada bisoja. Sería un error desprender de esta descripción que se trata de figuras feas. Apenas desentona con nuestra manera de apreciar la cara de alguien, el estrabismo, que era debido a la costumbre frecuente en pueblos etnográficos de colocar una pieza de madera entre los ojos de los bebés a fin de causarles los ojos bizcos, que eran tenidos por bellos, sin que sepamos si eran privilegio de belleza de las familias dirigentes o si toda la población olmeca tenía el derecho de mirar chueco.

A diferencia de esta deformación intencional, el aplastamiento de la parte posterior de las esculturas no debe ser interpretado como un rasgo somático real. Por una parte, se le debe considerar como un simple recurso artístico de quienes daban más importancia a la parte visible de las piezas, por lo que no era menester tanto realismo anatómico en la parte posterior, de lo que resultaron algunas cabezas un tanto disquiiformes. Por otra parte, estaban hechas para ser adosadas a un talud o pared de tierra (W. Stirling, *op. cit.*, en nota 23). Una excepción es la cabeza del parque de Stg° Tuztla, que no tiene apariencia de disco sino que es perfectamente “normal” –lo que sugiere que no estaba destinada a ser adosada a un muro.

Como a un concepto se llega por oposición con otro, será necesario que tengamos noción clara de las características de las cabezas colosales para poder contrastarlas con las dos cabezas enanas:

- a) están labradas para ser vistas de frente y para ser adosadas a algo (menos la de Stg^o Tuztla),
- b) representan a un individuo humano,
- c) tienen gran tamaño.

§4 ARQUEOLOGÍA

Cabezas enanas

Las pequeñas cabezas con cabellera crespa tienen exactamente las características opuestas:

- a) fueron hechas para ser situadas en un sitio despejado,
- b) son representaciones de seres [plurales] no humanos.
- c) son de tamaño pequeño.

Las cabezas no fueron concebidas para ser reclinadas contra un talud y de modo que sólo pudieran ser vistas bien desde cierto ángulo, sino que han sido trabajadas de manera que puedan ser apreciadas por todos lados.

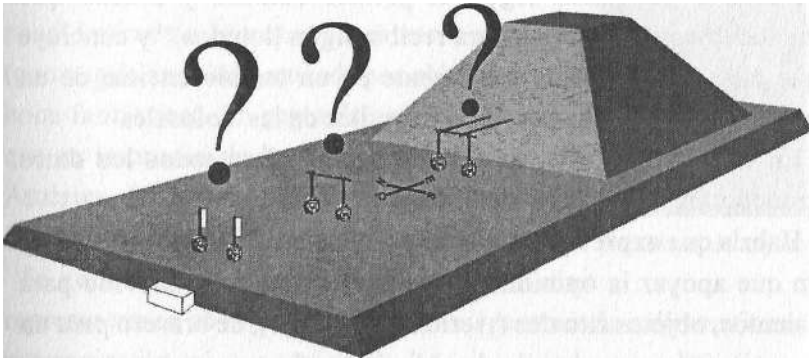
A diferencia de las piezas grandes, no dan la impresión de cambiar de proporciones según el ángulo de observación, de acuerdo con la descripción de Stirling (1955), habiendo –al contrario– sido labradas con el mismo esmero por detrás que por los demás lados. De ello se desprende que estas esculturas deben haber estado situadas* en un lugar despejado, aunque los datos arqueográficos²⁹ anotados en el momento de su traída estén más bien inexistentes

* [No «ubicadas», que es italianismo de la pampa, que unos decenios después de este estudio ha venido a afean el habla de ambas Españas.]

²⁹ No soy el único que ha sentido la necesidad de acuñar este término: Ignacio Bernal ha hecho lo mismo. La voz se refiere a la recabación de datos durante la labor de excavación, información que en alemán es *Grabungsbericht*. El “detallismo” de buenos informes arqueográficos permite pasar con buenos augurios al nivel de la arqueología, como se ve en el reciente trabajo ejemplar “Rituelles Pflügen beim vorgeschichtlichen Totenkult” publicado por J. Pätzold en *Prähistorische Zeitschrift*, 3-4, 1960.

y no nos permiten deducir si las piezas pudieron haber estado a ras del suelo, en lo alto de una plataforma o bien en la entrada, en el centro o al final de una placita.

Una simple mirada a las cabezas enanas (ilustr. 2) es suficiente para ver que de ninguna manera se trataba de representaciones de seres humanos.



Simbolizaremos con S_1 (sujeto uno) a las cabezas colosales, y con p sus predicados o atributos. Con S_2 nos referiremos a las cabezas enanas, y con \bar{p} a sus predicados:

| S_1 | p | S_2 | \bar{p} |
|-------------|-----------|----------------|-----------|
| grande | grande | pequeño | pequeño |
| no crespo | no crespo | crespo | crespo |
| cara normal | | cara anormal | |
| ojos reales | | ojos anormales | |
| boca normal | | boca anormal | |

La cara de S_2 no representa a ningún animal ni retrata a ningún humano. Aunque podemos conceder algo de razón a quienes desean ver el influjo de un o de varios seres (animal o planta) que hayan inspirado la imaginación de quien ordenó esculpir piezas del tipo S_2 .³⁰

"Que haya ordenado", porque hemos de excluir muy probablemente la libre inspiración individual del artista. El sujeto actuante de "ordenar" rá en últimas instancias la concepción religiosa del conglomerado.

El que objeto del tipo S_2 , producidos en un área y período de cabezas colosales, tengan poco tamaño, no ha de ser casual.

Dos maneras hay de abordar la temática de las cabezas enanas, una materialista y otra más espiritual:

- a] tratar de encontrar su función,
- b] tratar de dar con su valor simbólico.

Alfonso Medellín sigue el primer camino y afirma que «indudablemente servían para recibir algún líquido»,³¹ y concluye que ellas estuvieron originalmente en un templo encima de un montículo,³² sin duda porque esto se dice de las colosales

En casos como este, en que de hecho faltan todos los datos arqueográficos, nada es «indudable».

Habría que expresarse con más prudencia. Son débiles las bases en que apoyar la opinión de que los hoyitos haya servido para asientos, objetos rituales (¡serían diminutos!), de brasero para un fueguito o –peor– de pila de abluciones. La misma hipótesis de que sirvieron para que no se resbalaran los pies derechos no es «indudable».

Aunque más lógica, la presunción de que S_2 haya estado encima o cerca del “montículo 26” es apenas una suposición sin fundamentos sólidos.

Igual de infundadas e inaceptables son cualquiera de las demás hipótesis producidas sin datos o sin datos suficientes, como por ejemplo la de un maestro venezolano de la Fraternidad Laferrière quien, durante su paso por Jalapa, al ver las oquedades en S_2 y en otras piezas, supo de inmediato



que se trataba de «la boca de Brahma». A esta asociación suya, a la que de momento no me suscribo, tal vez no estuvo ajena la especie de posición de

³¹ “Monolitos inéditos...”, p. 87

³² “Monolitos inéditos...”, p. 86.

lotus de algunos monolitos olmecas (véase personaje de Sayula).

Hemos afirmado arriba que $S_1 = p$ y que $S_1 \neq S_2$, de lo que se sigue que S_2 es \bar{p} . Aquí el signo \neq cubre todas las diferencias entre ambos sujetos.

Repitamos un poco nuestro razonamiento:

Tres son las características diferenciadoras que nos ponen de manifiesto que S_2 es de considerarse no-humano. La primera es su cara (con pupila angulosa cruzada por oblicuas, y con boca fantástica). La segunda es el pelo crespo, que es impropio de los antiguos habitantes de América. La tercera son las proporciones y [en comparación con S_1] el tamaño de las piezas.



Personajes de Sayula

Si reconocemos que los artistas olmecas representan en sus S_1 a seres humanos recurriendo a dimensiones macromorfos, tal como es normal en una cultura megalítica, este tamaño es de considerarse normal para seres humanos.

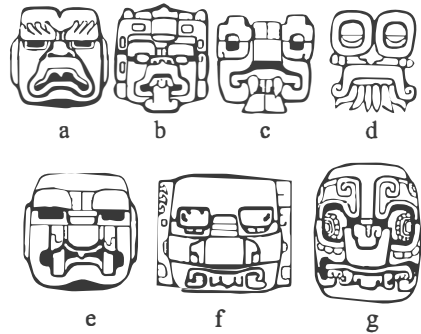
Entonces es lógico suponer que las piezas de menos tamaño no intentaban representar a seres menores del tamaño normal.

¿Qué seres son menores que un hombre normal? Si son humanos, podrían ser niños o enanos. Pero como es evidente que los S_2 no son humanos, no podemos sino concluir que el artista tuvo el encargo de representar a seres quiméricos considerados del tamaño de niños o de enanos. Si nos preguntamos si tales seres están registrados en documentos de siglos idos o en el folclor actual (*gesunkenes Kulturgut*), la contestación será afirmativa.

Miguel Covarrubias, el autodidacta que resultó el arqueólogo más inspirado y más legible del país, al tratar de interpretar el “lenguaje” de una serie de figuritas olmecas escribió: «[they] seem to represent elves or dwarfs, often afflicted with physical deformities: chinless, humpbacked or clubfooted –perhaps forest spirits– and are reminiscent of the impish *chanequè* that infest the coast of

Veracruz and Guerrero, the two basic Olmec strongholds.

The *chanequè* are mischievous dwarfs who are constantly persecuting women and playing unpleasant tricks on human beings. The *chanequè*-concept seems to originate in the widespread belief among Indians of



South Mexico in very old dwarfs with baby faces who lives behind waterfalls, cause sickness, and feed on the brain of human beings, but also provides rain and are maters of wild game and fishes.

They hid treasures in caves where they keep the best corn, and in their hand they carry bolts of lightning in the form of serpents. The dwarfs are strongly reminiscent of their probable pre-Columbian ancestors, the ancient rain god and their assistants, the maya *chaak* and the Mexican *tlaloquè*, whose function was to water the earth with jars that they broke with a stick to produce lightnings.»³³

Este pasaje da una buena idea de lo que los etnólogos saben acerca de los espíritus de los alimentos entre cazadores y cultivadores primitivos de América Media.³⁴ Pero no comparto la

³³ *Indian Art of Mexico and Central America*, Knopf, 1957, p. 57

³⁴ Un trabajo reciente acerca de este tema es “Der Herr der Tiere im Glauben der Indianer Mesoamerikas” de J. Haekel, en las *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde* in Hamburg, 25, 1959. En ese mismo volumen está de O. Zerries “Waldgeister und Jagritual in Zentral-Amerika”, de quien es también en *Anthropos*, 46, p. 151 “Waldgeistervorstellungen in Südamerika”. Cuando escribían sus monografías, sus autores no conocían –naturalmente– las anotaciones inéditas de los investigadores de campo. [Publiqué en *Ethnica*, 7, Barcelona, 1974, 123-198, una colección de tales anotaciones (concebida como opúsculo, no como artículo) bajo el título de “Cuentos de Anáhuac”.]

idea de que los chānequè derivan de los tlāloquè. Al contrario, estimo que los chānequè no sólo fueron los antecesores (“Dueño del monte y de los animales”) de los tlāloqué, sino de todo el pantheon mesoamericano.

Pelo crespo

Hay algo que hasta ahora no había sido aclarado por la etnología, a saber: el pelo crespo. La explicación la oí en el territorio olmeca, en Los Tuztlas, aunque en aquel momento no me pareció muy revelador, porque las piezas S_2 no habían sido descubiertas aun.

El dato tuzteco informaba que los chaneques son enanos que viven en el agua y que son o bien güeros (muy claros, blondos) o bien chinos (crespos).

Oír hablar de pelo claro puede ser interesante pero de ningún modo sorprendente para quienes no sólo hayan notado la identidad fenomenológica entre el Dueño del monte y de los animales de las regiones circumpolares y el Dueño en las comarcas mesoamericanas, sino que hayan reconocido que el Dueño del monte y el chānequè son esencialmente el mismo.

El que de acuerdo con algunos informantes el chānequè puede tener pelo chino (crespo) me fue inicialmente un tanto desconcertante, porque en la literatura americanista no parecía haber mención de espíritus acuáticos en la selva que tuvieran ese pelo. Después de agotar las fuentes de consulta disponibles en Jalapa sin encontrar el dato de cabello crespo, me declaré vencido. La tradición oral del pelo crespo que sobrevivía en Los Tuztlas parecía no tener antecedentes ni nexos.

La conexión se presentó súbitamente un año después, cuando fueron traídas las dos cabezas S_2 con su cara de Tlāloc y cabezas cubiertas de pelambreira crespa. Tanto así que al verlas por primera vez, las ví como a dos viejos conocidos. Mi exclamación «¡Son chānequè!» fue recibida con desagrado por quien las había traído. Pero, entretanto, esta identificación ha gozado de amplia

aceptación.³⁵

Identificar una escultura saludándola como “a un viejo conocido” es, desde luego, un procedimiento subjetivo altamente cuestionable, más en descargo mío quiero recordar al lector que en aquella época gozaba yo de la *Narrenfreiheit* del lego.³⁶ Es apenas como consecuencia de esta identificación y del *úkase* mencionado en “Dos cabezas líticas...”, [reproducido en este mismo volumen], que comencé a leer trabajos de arqueología, incluidos los de Covarrubias y los códices.

Fue la rechazada indentificación la que me volcó a la arqueología. El camino para llegar (μετ-όδός) fue el contrario del que siguen normalmente los investigadores del pasado mexicano (escrito con x, pues se refiere al prehispánico; con j se alude a la Era de la norteamericanización, que A. Medellín llamó Horizonte CocaCola). Ellos empiezan por mirar en informes las abstrusas descripciones de piezas de barro cocido y de piedras labradas, y no es si o ocasionalmente, y de manera un tanto condescendiente, que se refieren a sobrevivencias actuales de cosas del pasado.³⁷

Podría obtener resultados muy satisfactorios si trataran de acercarse a sus problemas desde el extremo opuesto: empezando por conocer las tradiciones que perviven en los diferentes grupos étnicos, y si aprendieran a interpretar a través de la visión india. Y si entonces –una vez aprendida la semántica mesoamericana– intentaran leer los dibujos (documentos que les hablarán como

³⁵ No sólo entre los alumnos de Etnología, sino también por el arqueólogo A Medellín, en p. 86 de su *Monolitos inéditos...*

³⁶ Es la libertad de decir cosas que a las personas del gremio les son vedadas. La tenían los bufones (*Narren*) en las cortes europeas, y se practicaba este trato en las cortes africanas donde era calificado de *à plaisanterie*.

³⁷ [Método que describí en mi historia de las ideas antropológicas en Argentina, bajo el título de “Ananthropica anthropologĭa”, reeditado en este mismo volumen.]

textos), lectura expresada en el oscuro lenguaje los códices.³⁸

Bien, ¿qué aprendemos de los códices respecto del pelo crespo?

Aprendemos que en contraste con el pelo lacio (rasgo *p*) de las representaciones de humanos, existe el rasgo no-humano \bar{p} . Además, nos enseña (Cospi, Fejérvary) que, a diferencia de lo que podríamos esperar, las calaveras (glifo *miquiztli* ‘muerte’) no siempre carecen de cabello, sino que a veces están representadas con una cabellera de carácter acuático, en forma de:

- a] pelo lacio con gotas de agua,
- b] gotas y agua corriendo,
- c] gotas y la corriente simbolizadas por rizos o trenzas,
- d] vista de la superficie de la cabellera rizadas conteniendo gotas de agua,
- e] cabello crespo sin contenido de agua.

De momento puede azorar el encontrar aquí refundidos Miquiztli y Tláloc, pero esto es perfectamente entendible cuando nos damos cuenta de que Tláloc toma las funciones de devorador ctónico (como por ejemplo en el dibujo central de Borbonicus 6: engullendo a un mamífero). Este devorador tiene la cabeza de Tláloc con la boca abierta hacia arriba, y hacia abajo la cabellera acuática. Cumple aquí la función del dios de la muerte bajo el nombre de Tlāl-técutli.³⁹ ¡Observemos finalmente que los códices dan la razón a mis informantes de Los Tuztlas: los tlāloquè o chānèquè

³⁸ Me han comentado que en América Central el Ing. Rafaël Girard ha escrito en alguna parte de sus innumerables páginas acerca de los chortíes, que éste es el óδος que debieran seguir los arqueólogos. Pero no parecen ser muchos los dispuestos a oír tan gentil invitación. Respecto de las concepciones indias, puede consultarse “Una lingüística mesoamericana” en *La Palabra y el Hombre*, 12, Jalapa, 1959 [reeditado con algunos agregados en este mismo volumen].

³⁹ No dispongo de dibujante ni tengo otros medios para acompañar estas líneas con las ilustraciones [todavía no había xerocopiadoras en Jalapa]. El lector podrá ver el Tlāltécutli en p. 53 de *El Pueblo el Sol*, de Alfonso Caso.

tienen pelo crespo!

Aunque a mi juicio lo arriba dicho basta para aclarar lo del cabello crespo en la dimensión mítica, hay que conceder el derecho, a quienes prefieren moverse en la dimensión de las realidades físicas, de encontrar un antecedente humano para S₂. Tal ser humano tendría las características siguientes:

- a] estatura de pigmeo,
- b] cabellera crespa,
- c] nariz chata,
- d] ojos cuadrados
- e] lengua viperina,
- f] colmillos de tigre

Revisemos estos rasgos uno por uno.

La suposición de que gente pigmea haya podido hacer impresión en otra de mayor estatura es perfectamente aceptable.⁴⁰ Y entre pigmeos hipotéticos bien pudo haber existido el cabello crespo como rasgo recesivo. La ancha y negroide nariz (propia de climas cálidos) es tan común que no nos podrá sorprender que haya estado presente entre los indios del pasado, pues se le puede considerar un hecho humano general o, por lo menos, como una consecuencia de cruza en el pasado más remoto.⁴¹

⁴⁰ La existencia de gente así ha sido señalada ya en el siglo XIX por René Verneau (*l'Anthropologie*, 1898, p. 360 et seqs). La ponencia leída por Joan Comas en Viena, 1960, con el título de “¿Pigmeos en América?” y editada en los *Cuadernos del Instituto de Historia de la U.N.A.M.*, trata el mismo tema.

⁴¹ En la *Historia Mundi*, I, Berna, 1952, von Eickstedt (Maguncia) admite la existencia de gente con rasgos negroides en la Europa prehistórica, y constata que no sólo el hombre de Grimaldi sin otros, han tenido esa fisionomía, y agrega que «rassische Amalgamierung und Auslese ließen Mischgruppen und Lokalformen entstehen. Aus ihnen wuchsen die Grundlagen der heutigen europäischen Völker hervor». En el mismo volumen, p. 194, Henri V. Vallois (París) niega que los hombres de Combe-

En lo que toca a los rasgos restantes, lo mejor será dejar de buscar antecedentes humanos. A lo más se podría conceder que la pelambreira crespa fuera una peluca y que todo el aspecto es el *nahual* o máscara con que se disfrazaron unos humanos, —lo que en fin de cuentas no hace sino remitirnos al mundo espiritual.

Significa ello que aparentemente hay que olvidarse de las apreciaciones somatológicas y que tenemos que volver a la senda arriba sugerida: tratar de entender el lenguaje simbólico de las piezas.

Como aporte a este propósito, mencionemos el aspecto crespo de la epífita gris llamada *pachtli* (en dialecto con desafricación es *paxtli*) que durante algún tiempo ha sido empleada en los países de América tropical para adorno de Navidad, hasta que la conciencia medioambientalista la declaró especie en peligro de extinción. De acuerdo con Sahagún (Editorial Nueva España, 1946. vol. I. p. 115 y p. 206) esta planta se empleaba en la décima tercera fiesta del año, llamada *tepēilhuitl*. Es aproximadamente el mismo mes del que Paso y Troncoso (*Papeles de la Nueva España*, “Relación de Teutitlán del Camino”, 1581, Madrid, 1905, vol IV, p.219) dice: «...la décima tercera fiesta era llamada *Paxtli*, cuando los habitantes de la aldeas y sus alrededores se reunían, bailaban en las casas de los indios principales, comían, bebían y coronaban sus cabezas con *paxtli*, que es uno como musgo, una nredadera gris, y que crece en los encinales». Carece de importancia que el mes de la fiesta no coincidan, lo que nos importa

Capelle y de Grimaldi hayan tenido rasgos negroides que no fueran generales, pues las «als negroid bezeichneten Eigenschaften sind allgemeine Merkmale der Menschen des Jungpaleolithikums». Estos rasgos negroides propios del paleolítico superior se habrían borrado posteriormente y perviven en grupos extraeuropeos: «in der Folgezeit in Europa verschwunden sind, während sie in verschiedenen ethnischen Gruppen noch weiterleben», lo que concuerda con lo que se comentará enseguida.

aquí es que la fiesta del “Cerro de la Vegetación” (Tepē-Ilhuitl) parece haber estado simbolizada por el pachtli, que inclusive dió nombre a la festividad. También es interesante la relación entre el pachtli y las nubes, y entre persona muerta y Miquiztli con cabellera de pachtli o un tocado acuático.

Cabeza calva igual a cabeza con cabello rizado

Refirámonos ahora al segundo de los dos hallazgos de Acayucan, la gran figura sedente. Después de observarla minuciosamente durante varios meses, llegué a la conclusión de que ella es:

a] inacabada y que

a] no representa a un ser humano (es \bar{p}).

Dispensémonos de los pormenores de mi análisis de esta pieza y concentremos nuestra atención solamente en la cabeza de la escultura.

En p. 56 de la obra de 1957 M. Covarrubias relata las fases sucesivas del trabajo de los lapidarios olmecas. Los pormenores físicos y químicos pueden ser de mucho valor para los estudiosos de las delicadas piezas menores, mas los podemos omitir en nuestro estudio de los megalitos.

Nos informa que los olmecas iniciaban su trabajo «roughly shaping the basic masses to define the component forms and features, drilling the strategic holes to establish the depressed areas, removing the superfluous stone by cuts and incisions, and finally the details and surfaces by means of abrasives». Esto nos permite entender por qué digo que la cara globular de este segundo hallazgo de Acayucan no está terminada: la obra estaba en la fase de deslindar las “masas básicas”.

El trabajo de algunos de los que estaban labrando esta pieza ya estaba entrando en la fase dos: ya estaban marcando las oquedades para establecer las “áreas a hundirse”, en las que habían de ser esculpido detalles aun faltantes.

Hay una honda incisión cerca de los ojos cuadrados, que marca la profundidad hasta la cual se debía de trabajar para producir los cachetes en un plano más profundo que el de los ojos. Es posible que se marcaran con gis o carbón las líneas a lo largo de las cuales habían de hacerse las incisiones con el fin de dejar en alto relieve la futura nariz y la futura boca de este S_2 . Lo que habría seguido serían cortes y la terminación de la obra con retoques finales con instrumentos más finos, y posiblemente también la aplicación de tintes para policromar la escultura (tal colorido neolítico daban también los griegos a sus mármoles).

Sería fútil hacer conjeturas acerca de los detalles faltantes, tenemos que contentarnos con saber que hay suficiente masa para esculpir el hocico (o boca) y la nariz.

Pero el material dejado arriba de los ojos es tan poco, que por una parte está claro que se trataba de representar a un ser con poca –para no decir que con nula– frente, y que por otra no era posible pasar a esculpir ahí una cabellera prominente –la cual, por cierto, habría sido señalada con marcas incisas. Mirando la pieza desde el frente, se ve que ella iba a quedar calva como las piezas *e, f, g* de la ilustración de Covarrubias.

Como no hay marcas para un presunto trabajo faltante, tampoco iría a recibir un hundimiento sagital como en fig. *a* de la ilustración de Covarrubias, salientes como en fig. *b* de la misma 7, ni meandros como en las cabezas crespas.

Las orejas \bar{p} del megalito justifican su comparación con las piezas *a, e, f*, con la que Covarrubias se propuso demostrar el origen olmeca de buen número de dioses mesoamericanos, particularmente de Tláloc, origen que hemos tratado de asignar al 'chānèquè que vive en la floresta tropical desde antes del arte olmeca y seguirá haciéndolo mientras haya selva. Comparando la proporción de los ojos, boca y orejas que vemos en las ilustraciones 7, 2 y 3, notamos que ellas tienen mucho en común.

Si tenemos presente la identificación hecha de las cabezas enanas (en §III) con Tláloc y que la ilustración la hizo Miguel Covarrubias para probar el origen olmeca de dicho Tláloc, podemos tranquilamente admitir que la escultura inacabada de Acayucan es la de un chānèquè, pero posiblemente con un considerable nivel de *sacrum publicum*.

Y llegamos a la conclusión de que en el “oscuro lenguaje” de las esculturas, son sinónimos los predicados *calvas* y *crepas*, que fenomenológicamente *calvo* y *crespo* son en S_2 expresiones alomórficas de un mismo semantema \bar{p} .

10

**SEMÁNTICA DE DOS DISCURSOS
PLÁSTICOS PREHISPÁNICOS**

§0,1 ANTECEDENTE

El antecedente para estas líneas fueron dos artículos acerca de piezas arqueológicas prehispánicas que el autor escribió en 1978.¹ En ellos se buscó hacer la interpretación de dos lenguaje plásticos distintos. Fueron dos análisis arqueológicos realizados con criterio de etnólogo no exento de entrenamiento estructuralista pero desconocedor de la literatura semiológica.



ilustración 1

Aunque los dos artículos convergen en un esquema final de cuatro niveles ocultos y cuatro niveles manifiestos de la obra plástica, ellos tuvieron varias diferencias. Esto se debe al hecho de no haberse partido de una estricta doctrina analítica previa. Aún en sus puntos congruentes, se observan diferencias terminológico-conceptuales y se ofrecía más sinonimia que estrictez de términos.

¹ “Hacia una formalización del arte erótico en las altas culturas americanas”, *Cuadernos Americanos*, año 40, núm. 239, México, 1981, 125-133. “El psicogogo o transportador de difuntos en las culturas olmeca y totonaca”, *Cuadernos Americanos*, año 41, núm. 244, México, 1982, 128-139.

Si diéramos por aceptadas las interpretaciones expuestas en esos dos análisis arqueológicos –sea porque develaron las respectivas semánticas, sea porque constituyen a su vez mitos organizados– valdría la pena uniformar ahora sus terminologías y reescribir su organización teórica, así como intentar definiciones (§VII).

Antes de hacerlo, recapitemos los antecedentes.

§0,2 SON DOS ARTES PREHISPÁNICOS

El primero, expresado en barro cocido, se encuentra en diversas culturas del Golfo de Méjico (il.1) y en culturas andinas de la costa del Pacífico (il. 2). El segundo ha sido esculpido en piedra



ilustración 2

por primera vez por los olmecas de la costa del Golfo de Méjico, y está documentado en algunas estelas tildadas de olmecoides (il. 3) así como en las afamadas “hachas y palmas” de los totonacos del sur, en la misma región (il. 4). En los decenios pasados estos dos artes han recibido descripciones museográficas. Y desde luego los elementos

“decorativos”, lo mismo que los representativos, han atraído la atención de observadores, entre ellos algunos muy talentosos. Mas a juicio de este analista, los resultados obtenidos no se caracterizaron ni por su abundancia ni, lo que es más grave, por haber sido expuestos en forma organizada, en “complejos”, “códigos” o “sistemas” de símbolos interrelacionados que fueran propios de la cultura formativa en que se labraron.



ilustración 4

Al dar principio este analista a su propio trabajo, se formuló tres recomendaciones metodológicas.

Uno: no hacer descripciones museográficas iniciales, como son las que acompañan en general los informes arqueográficos o que explican las fotos en los catálogos de exposiciones. Dos: intentar una taxonomía,

o sea, un ordenamiento arqueográfico de las formas. Tres: hacer un seguimiento en dos etapas de los contenidos de las piezas:

- a] identificación del elemento morfológico y de sus variantes, partiendo de las piezas más realistas y terminando con las más abstractas;
- b] observación de los contextos, no sólo que hay en las piezas en cuestión (“hachas y palmas”), sino también el los códices, estelas, etc.

Este proceder tiene a limitación, que en realidad es una considerable ventaja, de eliminar de la observación todo trazo artístico que no se repite. Elimina también de la observación lo que no es un simple trazo, sino una figura clara pero ocasional.

Agrupando las variantes de los elementos, pudieron postularse unidades morfológicas a las cuales –observando el contexto plástico en las piezas comparadas y el elemento histórico-cultural– se les fue buscando un sentido. Se partió, pues, de un nivel de estudio asemántico, para intentar posteriormente el paso a lo semántico. Se dió así con los alomorfos y los morfemas, y se postuló un supuesto drama en que esos componentes operaban.

Viendo los buenos resultados que se habían obtenido con el arte en piedra, se pasó a aplicar lo esencial del esquema teórico, esta vez de modo deductivo, al otro arte, el labrado en barro. Como ya se anotó arriba, en los dos artículos en que –respectivamente– se dió razón de lo descifrado, no se siguió estrictamente una misma pauta. En las líneas aquí a continuación, se trata de remediarlo, no sin sentir que ulteriores reflexiones, en especial las que pudieran surgir al tratar de aplicar el esquema –y particularmente las definiciones de §VII– a otros discursos plásticos, podrían exigir revisiones. Además, se agrega una “teología” que se había escritos en aquellos días pero que permaneció inédita.

§ 1 Se desprende de los dos análisis que las piezas constituyen un discurso plástico controlado por dos gramáticas que rigen desde

el nivel 8 al 2, que será explicado más abajo. El nivel 1 es el material en que el discurso está inscrito. La gramática profunda, la del concepto, comanda desde el nivel 8 al 5.

N i v e l e s o c u l t o s

| | | |
|-------------|---|--|
| 8 drama | { | función: garantizar de una manera específica el equilibrio del cosmos |
| | { | localización: en dimensión mítica no necesariamente explícita |
| 7 papel | { | función: dar lugar a una acción |
| | { | localización: no necesariamente bien perceptible |
| 6 personaje | { | función: desempeñar un papel, es decir, actuar |
| | { | localización: deriva del papel |
| 5 tema | { | función: identificar el personaje y aludir a su función |
| | { | localización: deriva del personaje |

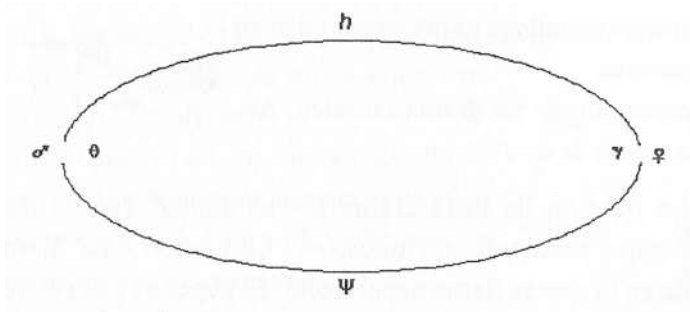
N i v e l e s m a n i f i e s t o s

| | | |
|------------------|---|---|
| 4 alomorfo | { | función: dar expresión al contenido del drama |
| | { | localización: en la superficie de la pieza |
| 3 morfema | { | función: reunir en una unidad los componentes morfológicos |
| | { | localización: ¿nivel profundo de la pieza? |
| 2 texto | { | función: exponer una organización artística individual de los componentes formales |
| | { | localización: en la superficie de la pieza |
| 1 soporte físico | { | función: recibir físicamente el texto |
| | { | localización: en la superficie de la pieza |

Se concluyó que la intención de la pieza labrada es plasmar y asegurar la participación en un acto sacramental. Este tiene como intención la continuidad del equilibrio del cosmos

§2 La afirmación de que [la ejecución de] los dos dramas sirve(n) para garantizar la continuidad del equilibrio [entre los dos planos] de la organización del cosmos –y con ello de la continuidad de la vida humana– se apoya en los conceptos religiosos propios del horizonte histórico-cultural en que se labraron las piezas, y en lo que esas piezas ofrecen (§II y §IV). Se puede suponer que rodeadas ellas de indicios distintos, el enunciado de su función pudo haber sido diferente, por ejemplo “la repetición de un acto primigenio”.²

Los dramas (nivel 8) se localizan en los extremos del dromos por el que discurre la vida humana:



Este plano biótico de la organización del cosmos, κ , es el plano de la vida humana: h . Entre él y el plano opuesto, ψ , se establece una relación, lo que ocurre en el momento de llegar sendos visitantes a entablar contacto (nivel 6).³

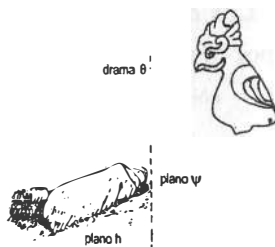
² Lo que los etnólogos alemanes llaman *Wiederholung eines Urzeitmythus*.

³ Los símbolos empleados en el esquema del “dromos” (camino) son: σ hombre, ϕ mujer, h de lo humano, y ψ de las almas.

Identificadas las características (nivel 5) de los personajes involucrados, a través de sus marcas formales (nivel 4 y 5), se puede proceder a interpretar el drama, Δ . Al hacerlo, se nota la complementariedad de las funciones de los personajes.

En el Δ expuesto en barro, se halla una trama manista en que las generaciones idas fecundan desde el más allá la vida presente. Siendo ello del interés del grupo, es un *sacrum publicum*. Es un que atañe al grupo, al gēnos entero, por lo que los designaremos con γ . Su personaje h es ♀.

En el Δ labrado en piedra, aparece un animal psicogogo (simbolizado con ψ en la fórmulas de §VIII), generalmente una ave, que llega para conducir el alma de una persona recién fallecida o en trance de muerte. Es un *sacrum privatum*, un Δ que atañe a la esfera vital del individuo, entendiendo por “vida” un conjunto bastante complejo, el cual incluye el *meritum* acumulado para obtener un buen paso ulterior.



Diremos que es un drama tanático, $\Delta\theta$. Su personaje h es ♂.

§3 La función de cada drama se “actualiza” (como reza el anglicismo) mediante acciones, \leftrightarrow . La acción esta fijamente inscrita en lo que se llama papel (rôle). El papel es una referencia fija en la gramática del drama –en nuestro caso de un drama mítico plásticamente expuesto.

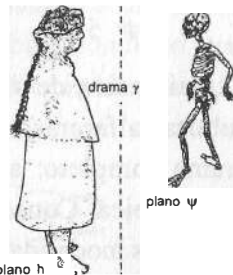
Los demás símbolos empleados son: ☆ descendencia, κ cosmos, Δ drama, θ de la muerte, γ de la vida, δ el psicogogo (conductor de las almas), ↔ acción, # generación, — no, ✓ sí, ⊃ implicación o contiene, ∨ “vel” (o bien), ∧ conjunción, mh mundo de la vida terrena, wψ antimundo: el de la vida del más allá. En §IV,2 leemos que los resultados de invertir A son: $\longrightarrow C$, $\longrightarrow \exists$, $\longrightarrow B$, y que la inversión de éstos produce $\longrightarrow * D$ (= es poco frecuente) .

Siendo el papel un actuar, \leftrightarrow , y esta verbalidad de difícil representación para el artista, dicho papel suele quedar oculto en muchas piezas. Para hacer visible este nivel 7, el analista tiene que recurrir al nivel 6. Y como en la mayoría de las piezas estudiadas se presentaron dos personajes, la tarea se redujo, en fin de cuentas, a partir de los respectivos sitios o planos y a determinar el lugar o línea de contacto. Siendo un contacto un \leftrightarrow , y siendo el actuar la función del papel, este paso del análisis nos descubre lo buscado. Quedando por aclarar sólo una sutileza: ¿está el papel situado en la línea o está a sus lados? En el primer caso, papel y línea (plano) son lo mismo; en el segundo, el plano sirve más bien de referencia. La contestación a esta cuestión puede depender del drama que se estudie.

§4,1 En las piezas más realistas esculpidas en piedra, es decir, las del $\Delta\theta$, aparece un personaje moribundo u occiso, y un segundo personaje atareado con él. Es el psicogogo, y en las menos realistas disminuye la claridad de los personajes, y aun desaparece por entero uno o ambos, no quedando en su lugar sino signos que los identifican.

En el otro arte, el de $\Delta\gamma$, en la mayoría de las piezas de barro aparece una mujer en edad de procrear y junto a ella un galán que en muchas es un viejo y aun un esqueleto.

La locuacidad de las culturas es diferente respecto de lo que hacen los personajes de $\Delta\gamma$. Las culturas mexicanas impusieron a sus artistas un púdico silencio plástico. No hay acción explícita: sólo hay contacto:



♀ | ♂

Las culturas andinas prefirieron que en su $\Delta\gamma$ el mensaje artístico mostrara parejas dinámicas, rebasando las piezas lo erótico para llegar a lo sexual. El tipo de actividad está ahí a la vista de todo observador, con alomorfos claros. Pero esto no quiere decir que

esté igualmente clara la función que esta acción desempeña en el $\Delta\gamma$. La línea divisoria que previamente se ha detectado e interpretado como sitio de acción (nivel 7) demuestra aquí su utilidad metodológica, al permitir proseguir el análisis.

§4,2 La pareja explícita, ♀|♂, lleva implícito el deseo de continuidad. A ésta, que es la progenie, la representaremos con ☆. La situación deseada es: ☆, ♀ | ♂. Y efectivamente, en la alfarería chimú o mochica (Perú) abundan piezas con estos tres personajes. Esta asociación de ☆, ♀ | ♂ es de interpretarse como la representación de tres generaciones.

Podemos formular un esquema de secuencia de generaciones, #, que acaso tendrá utilidad más adelante:

| | | |
|------|----------|-----------------------------|
| # 00 | ♂, ♂ | varias generaciones mayores |
| # 0 | ♂ | generación mayor |
| # 1 | ♀ | joven sola |
| # 2 | ♀ ♂ | mayor acude donde ♀ |
| # 3 | ☆, ♀ ♂ | aparece generación nueva |
| # 4 | ☆, ♀ | desaparece generación mayor |
| # 5 | ☆ | desaparece generación de ♀ |

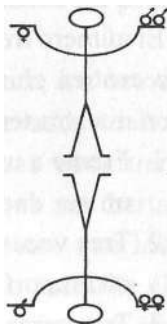
La situación de #2 de este marco hipotético se da en todas las culturas alfareras estudiadas para este análisis. Nos presenta un drama completo: acción y actuantes. Debemos considerarla la forma típica. Consecuentemente, debemos llamar atípicas todas las demás modalidades de asociación que puedan ser encontradas, como lo es la #3 mochica

Para ciertas culturas no existía sino una sola formula, la #2, porque con ella el drama estaba plenamente expresado: las modalidades atípicas habrían parecido herejías. La herejía consiste en añadidos que son imposibles para gente en cuya cultura funciona #2, pero que fueron posibles en lo chimú debido a una combinación de impulsos localizables en: a) lo religioso, b) lo social y c) lo artístico:

a] En las religiones preáticas es común considerar que el plano ψ y es inverso del h. De ahí que las ofrendas que se mandan a el junto al muerto, sean “matadas” (quebradas o perforadas) para que allá estén bien.

asociación A

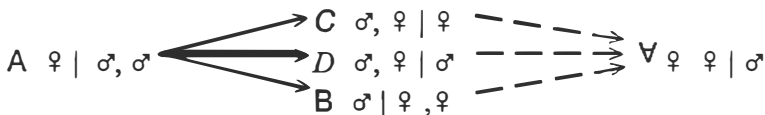
b] Siendo que la mujer desempeña un papel importante en la obtención de los alimentos cultivados, esto se refleja en la organización familiar de los pueblos cultivadores.



c] Habiendo quedado roto el canon binario y aparecido para el artista la licencia de modelar piezas ternarias (#3), su creatividad puede hacerlo recurrir al mecanismo de la inversión (Umkehrung) y en ello situar alusiones a linajes matrilineales o patrilineales, y a descendencia bilineal ($\sigma \mid \varphi, \sigma$).

asociación B

Al etnólogo le parecerá normal lo relativo a la inversión, a los tipos de descendencia y aún lo tocante al recién encontrado canon ternario. Del todo novedoso resulta el que aparentemente la creatividad del artista mochica lo haya conducido a inventar la inversión lateral (Seitenverkehrung). La combinación de lo cual, más el tipo mochica $\forall \varphi, \varphi \mid \sigma$, que efectivamente existe, conduce al siguiente diseño:



De estas posibilidades de transformación mi fuente de consulta (Rafael Larco Hoyle, *Checan, Essay on Erotic elements in Peruvian art*, Naguel, Genève-Paris-München, 1965, pp. 125 + il.) menciona solamente tres (\forall , C, B); no registró D. En cambio, hay un σ solo, un eyaculador solitario sin presencia visible de o limitadora de la recepción, pero a quien se le debe quizá imaginar como un ente omnipresente.

§4,3 En las culturas mexicanas los números 2 y 5 son los rituales. En lo mochica lo es, según parece, el 3. En el diseño recién expuesto vemos que el grupo ternario A se transformó en tres soluciones chimúes; además, la situación #3 abunda. En las otras culturas, en cambio, ocurre sólo la 2, que es de dos personajes.

El número tres se presenta también con insistencia en la cerámica no erótica chimú. Lo ilustra una de las vasijas que, de acuerdo con nuestra terminología, expone un drama en tres actos:

- 1 Frente a una skçné (choza) tres seres del plano no humano, y un ser dador de frutas.
- 2 Tres veces repetida una caja con una vasija de asa-vertedera ofidiomorfa.
- 3 Tres seres de plano no humano, y un ser dador.

La fuente de consulta (Larco Hoyle, p. 101 a 102) da de ello la siguiente descripción:

«There is a small dwelling on the roof of which is a cripple in a watchful attitude, whose lips, nose and feet have been amputated and who carries a warrior's club in his hand. Sitting in front of the house at the door is an other cripple. The god has lifted himself up while in the middle of ceremonial intercourse and with his left hand he is making a gesture that can be interpreted as threatening or administrating justice. From the woman's genitalia is spouting a bush, the branches of which are laden with oval fruit with a central line that resembles greatly the female's genitalia. In the branches some monkey are picking the fruit of the branches which has been fertilized by the god himself and collecting it in bags. Opposite Aia Paec are a stirrup-spouted vase and a box that seems to be intended for the fruit of the symbolic plant and looks like a two-headed serpent with ears. This latter motif is represented three times on the vase. Two men and a woman [¿la combinación o más bien #00 + 1?] are proceeding forwards the god, one behind the other. The first man is carrying a little disk and a bag is hanging from his neck. The second is also carrying a receptacle,

but instead of the bag he has hanging at his neck a human-like head in the form of a trophy or a bag representing a human head. The third person is a woman and she has a small receptacle. On the shoulders she is carrying a child and she is followed by a laden llama. All three have their arms raised as if the were presenting offering or making invocation.»

Sólo girando la vasija se pueden ver, sucesivamente, los actos ahí pintados. Si nos los imagináramos teatralmente llevados a cabo por un número limitado de actores, los veríamos encarnar sucesivamente diferentes personajes (nivel 6), lo que nos haría entender la diferencia entre personaje y actor. Nótese que los actores no son parte del Δ : están fuera de él (como fuera de él está el artista y su gramática plástica). Los actores ejecutan un acto sacramental, sea en bien propio sea en bien del grupo. En nuestros dramas de un solo acto, el actor es la persona para quien se labró la pieza, y quien desea, o de quien se desea, una identificación sacramental con la acción mítica.

La intención de la pieza labrada es plasmar y asegurar la participación en el acto sacramental.

§5 Los personajes tienen unas marcas de identificación (rasgos: nivel 5) que aluden al plano (ψ , h) del personaje mismo (nivel 6), y otras que aluden más bien a su acción (nivel 7). Los rasgos son signos (signifiants) agrupados en temas.

Los personajes de los dramas tienen temas en oposición y un tema compartido, que da el carácter ostensible al tipo de arte que lo expresa.

Los temas del $\Delta\theta$ son:

| | |
|-------------------|---------------------------|
| <i>del humano</i> | <i>del psicogogo</i> |
| lo ósteo | lo querático |
| lo hemático | lo elemental (aire, agua) |
| lo individual | lo genérico |
| lo macabro | lo macabro |

Los temas del $\Delta\gamma$ son:

| | |
|------------------------|------------------------|
| <i>del personaje</i> ♀ | <i>del personaje</i> ♂ |
| lo vital joven | lo vivido viejo |
| lo receptor-generador | lo cubridor-fecundador |
| lo erótico | lo erótico |

El tema en que convergen ambos personajes ha sido reconocido por lo arqueólogos para dar nombre a estos dos artes: el arte mortuorio de las hachas y palmas, el arte erótico de la alfarería chimú o mochica (Perú) y de Tumaco (sur de Colombia).

Se ilustran a continuación rasgos activos (o verbales) y rasgos no activos, su pertenencia al drama, al tema y al plano:

| drama | tema | rasgo | activo | plano |
|----------|--------------|------------------|--------|-----------|
| θ | hemático | haz | | h |
| θ | hemático | vírgula | | h |
| θ | elemental | pteromorfo | | ψ |
| γ | vivido viejo | banda | | ψ |
| γ | vivido viejo | esqueleto | | ψ |
| θ | querático | pico | | ψ |
| θ | vivido viejo | esqueleto | | h |
| γ | erótico | beso | | h, ψ |
| γ | erótico | inmissiô | ✓ | ψ |
| θ | macabro | descenso | ✓ | ψ |
| θ | macabro | positio propitia | ✓ | ψ |
| θ | macabro | “atareamiento” | ✓ | ψ |

Los temas son componentes fijos del drama. Es difícil imaginarse la posibilidad de aumentarlos. En cambio, la cantidad de rasgos no está tan sujeta a fijación, y con ello ha permitido cierto desarrollo a través del tiempo, especialmente en el Perú.

§6 Los rasgos están a la vista de todo observador, quien los percibe en la superficie de la obra (nivel 1); esta realización formal es el alomorfo (nivel 4). El alomorfo es la variante plástica

(morfológica, formal) individual mediante la cual se dió expresión al tema.

Los alomorfos se reúnen en unidades formales (nivel 3) llamadas morfemas.

La organización artística de la realización de los morfemas en la superficie de la pieza constituye el relato artístico (o texto artístico o discurso artístico).

El entretreído del relato artístico con el “discurso mítico”, que es el contenido o historia (con su gramática) del drama, constituye la obra total, que es el texto plástico.³

§7 El discurso plástico es el relato individual, y variable, de un “contenido de superficie” conocido y fijo (nivel 8 en el esquema de §I, y “gramática del discurso mítico” en el esquema más abajo).

Lo atractivo del relato es su capacidad de deparar sorpresas al presentar un contenido conocido.

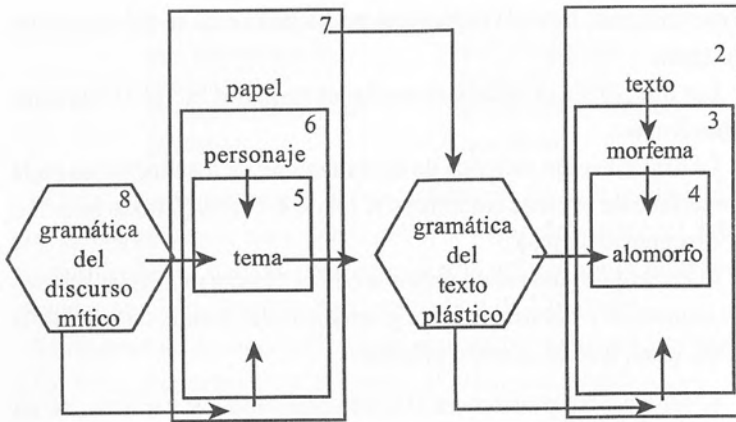
En nuestro caso el contenido conocido lo son dos discursos míticos, que hemos llamado drama θ y drama γ .

El texto contiene tanto el discurso artístico como el discurso mítico, los cuales no pueden ser separados de sus respectivas gramáticas.

Gramática es el conjunto de posibilidades e impedimentos de relaciones. Por ejemplo, un dragón puede devorar un conejo; el conejo puede tratar de apagar el fuego del dragón, pero no puede tragarse al dragón.

La gramática del texto artístico es forjada por el artista. Queda fuera de los ocho niveles del esquema en §0. El nivel 8 controla el texto artístico por conducto del 7, y 5, y le influyen los factores comentados en §IV.

La gramática del mito (nivel 8) puede ser considerada la “hard-ware” con que opera la historia, al tiempo que quien relata esta última emplea una “soft-ware”.



§8 En el esquema en II se presentan los participantes h de los dramas, que son de la generación actual y que están situados en los extremos de ese plano. Más adelante se anotó que los dos dramas tienen una misma estructura y que acusan una complementariedad: son piezas situadas sobre un eje κ de referencia.

Siendo piezas o partes complementarias, la conjunción (\wedge) de ambas debiera exponer la visión teológica completa que acerca de esos planos se tenía en el momento histórico-cultural en cuestión.

Representemos el plano –o mundo– de la vida h (humana) mediante el símbolo mh, y el antimundo suyo mediante $\omega\psi$. Con θ nos referiremos al psicogogo (por alusión a $\delta\sigma\nu\iota\varsigma$).

Los dramas, planos y personajes estudiados son:

$$\begin{array}{ll} \Delta\gamma & = mh \supset \text{♀}; & \omega\psi & \supset \psi\sigma \\ \Delta\theta & = mh \supset \sigma; & \omega\psi & \supset \psi\acute{o} \end{array}$$

Empleando \vee para “o bien”, estos contenidos pueden resumirse así:

$$\mu\eta \supset \varphi \vee \sigma; \quad \omega\sigma \vee \psi\theta.$$

Las preocupaciones de los dramas se dirigen a γ y a θ . Uniendo estos dos adjetivos de κ , tenemos resumido el ordenamiento de cosmos:

$$\kappa \supset \gamma \wedge \theta$$

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

11
ANANTHROPĪCA ANTHROPOLOGĪA
O
EL CASO DEL INDIO AUSENTE*

0 INTRODUCCIÓN

Los temas preferidos y los temas evitados o vilipendiados por los investigadores pertenecientes a un conglomerado nos dan una idea de la discriminación prevaleciente en dicho conglomerado.

En sus escritos abunda la sutil huella de la animadversión que los neoargentinos blondos, de apellidos preferentemente adriáticos e itálicos, profesan a los paleoargentinos morenos, de apellido español o indio. En la conversación, la huella cede el lugar a una amplia brecha por la que corre a sus anchas el soberano desprecio, y aun el odio, si el interlocutor no es morocho y es considerado digno de oír recomendaciones (como «Usted puede progresar, a condición de que no se acriotxe») y opiniones que sus emisores no se atreverían a firmar jamás.

Los estudios psicológicos de discriminación no corresponden a mi campo de especialización, por lo que no fue mi intención narrar anécdotas o transcribir opiniones de la discriminación del indio, cuando redacté las líneas siguientes con base en datos y conceptos

* Publicado en *Plural Societies*, 6, 3, Den Haag, 1975, 21-36.

proporcionados principalmente por E. Bornancini, Sra. de Roggio, Aznar, J. Schóbinge, C. Keller. A Medina, y especialmente por las conversaciones con el abogado Lic. E. Berberían y sus notas de clase traídas desde la costa, que me ahorraron el trabajo de leer insatisfactorios informes arqueográficos permitiendo concentrarme en lecturas que son más de mi agrado. Pero la osteofilia y la aversión a estudiar el indio anímico, el ser vivo, ya se notaba en esos apuntes para una historia de los estudios acerca del indio, que ahora presento casi en la misma forma en los que había redactado en el lejano sur. Las notas a pie de página, esta introduccioncita y el título intencionado, constituyen el cambio esencial.

1 AUSENCIA DURANTE EL PERÍODO PRECIENTÍFICO

Los dos países más meridionales de América, Chile y Argentina, han tenido el mayor alejamiento de la tradición hispánica en más de un campo. Con ello se separan en muchos aspectos del resto de la repúblicas hermanas.

En el lado de la vertiente del Pacífico fueron cultivadas las letras menores, la historiografía y las ciencias naturales. Éstas últimas tuvieron su gran auge en el siglo del evolucionismo, que es el s. XIX, y llamaron con la misma intensidad la atención en la vertiente del Atlántico donde, en cambio, no florecieron nunca las letras¹ ni dió fruto la historiografía.

En común tuvieron ambos países la importación de gran cantidad de libros y de revistas científicas; y la presencia de considerables bibliotecas particulares y públicas los diferencia destacadamente de los demás países de habla neolatina del nuevo continente.

Tales antecedentes permiten comprender en parte mejor el fenómeno que han sido los dos grandes autodidactas que en Ar-

¹ Algún L. Lugones o H. Wast no cambia el panorama general.

gentina iniciaron la recolección y clasificación de restos y de informaciones acerca de los antiguos habitantes del país.

El más importante, o por lo menos el más conocido, fue Florencio Ameghino, que careció completamente de instrucción académica. El otro fue Francisco Pascasio Moreno, quien no estuvo tan huérfano de guía en su adolescencia.

Ameghino fue hijo de un zapatero remendón italiano, posiblemente casi analfabeto. Nació en 1854 en la localidad bonaerense de Luján. A diferencia de su padre, pudo asistir a una escuela y recibió el título de maestro de enseñanza primaria. Como hijo de su época, sus inquietudes lo llevaron a empaparse de la literatura evolucionista que estaba de moda. Tuvo sin duda una gran capacidad para la captación de los fenómenos geológicos y paleontológicos, y fue un trabajador incansable. La precoz cosecha de ello consistió en un Catálogo de los retos pampeanos de la fauna fósil, que a la edad de 24 años llevó a París a la Exposición Internacional donde, por la novedad de sus materiales, tuvo una buena acogida en ese encuentro mundial de sabios, hecho que le permitió prolongar su estancia durante varios años. Es entonces cuando tuvo el estímulo de personas instruidas. Tuvo ocasión de aprender con los maestros parisienses, e incluso redactó un artículo acerca de Chelles, el epónimo del chelense (cierto período paleolítico).

Escribió posteriormente tres trabajos de consideración, ya de regreso en la tierra donde había nacido. *La antigüedad del hombre en el Plata* (dos tomos de contenido inservibles, publicados en 1880); una *Filogenia* (1884); y su *Contribución al estudio de los mamíferos fósiles de la República Argentina*, que sigue siendo hasta la fecha lo que si título promete, es decir, una contribución y, como tal, perfectamente válida.

Francisco Pascasio Moreno nació en Buenos Aires dos años antes que Ameghino. Empezó a integrar una pequeña colección de curiosidades siendo todavía púber, y tuvo en su adolescencia la suerte de conocer al naturalista alemán Búrmeister (1807-1892),

a la sazón director del Museo Público de Buenos Aires, que posteriormente recibió el nombre de Museo Nacional. De hecho, fue alumno de Bürmeister y sin haber asistido a aulas universitarias recibió así una valiosa orientación. Para suplir la falta de título, se solía referirse a él en forma un tanto honorífica pero merecida como *el Perito*.

En efecto, fue perito conocedor de la Patagonia y fue uno de los más activos personajes encargados de segregar la Patagonia que durante siglos había sido chilena, para incorporarla al dominio de la plutocracia bonaerense. Sus viajes y experiencias entre los indios de Patagonia principian a una edad todavía menor de la que tuvo Ameghino al emprender su viaje a París, pero a la misma edad en que aquel inició su Catálogo. Ya sedentario logró aumentar considerablemente su colección particular y en noviembre de 1877 se fundó con ella el Museo de La Plata, aportando él unas 15 mil piezas reunidas al azar.

Enviaba los resultados de sus viajes a Broca (1824-1880), a de Quatrefages (1810-1892) y a Vírchow (1821-1902), quienes recibían naturalmente complacidos toda información fresca procedente de tan ignotas comarcas. Durante sus excursiones el autodidacta llegó a la misma gran convicción que decenios más tarde otro aficionado de descollante capacidad, Federico A. Escalada, pues nos dice que hay que vivir con los aborígenes «en sus mismos reales y recoger ahí los datos buscados» y es que agrega, esto «vale más que leer todas las Relaciones de los cronistas que, generalmente, no son abundantes en verdad».

A la par que tuvo este acierto, padeció de la carencia de un claro plan de trabajo, según crítica que se le hace en la actualidad. De mi parte, justifico parcialmente su proceder, pues es exactamente lo que se debe de hacer al comenzar el estudio de un región desconocida: sólo más adelante, ya reunido algún material, empiezan a presentarse las preguntas y la necesidad de buscarles respuestas. Las cartas que escribió a su padre desde

los campamentos indios, y sus demás líneas acerca de los patagones, son una interesante fuente etnohistórica cuyo lecturas es atractiva también para quien no se estime especialista en esos territorios australes. Para el especialista valen junto con las páginas como los de Cox, Musters. En esa época, ninguna pluma hispanoamericana en tierras ecuatoriales tiene el valor de los autores hasta aquí mencionados.

En el mismo año en que la colección del Joven Perito dió lugar al nacimiento del Museo de La Plata en la ciudad de La Plata, provincia de Buenos Aires, dos maestros del Colegio Nacional de Tucumán, en el noroeste de la inclinada llanura pampeana, emprenden la primera excavación en busca de materiales bajo tierra, en una forma que intenta ser arqueográficamente sistemática. Fueron Inocencio Liberani J. Rafael Hernández, quienes intitularon su informe *Excursión arqueológica en los valles de Santa María de Catamarca* que, con un ligero atraso de más de sesenta años, fue publicado en 1950.

Del nivel arqueográfico Liberani (1847-1921) trató de pasar al nivel arqueológico, al aventurarse con poca base y prudencia por caminos equivocados, comparando elementos aislados en vez de tomar complejos, y equiparando rasgos de la decoración de los indios calchaquíes (a quienes se atribuye la cultura santamariana) con elementos del lejano continente asiático. El procedimiento era, ciertamente, general en la época, por ejemplo en Colombia, E. Uricoechea trató de comprar algunos numerales chibchas con los del japonés (p. 38 de la edición de 1971 de su *Memoria*).

Igualmente en 1887, el soldado Ramón Lista (1856-1897), tristemente afamado por su bárbaro comportamiento al llegar donde los indios onas de Tierra del Fuego,² da a conocer hallazgos

² Acciones que confiesa con desparpajo y al que se refiere con horror el testigo P. Giuseppe Fagnano (1884-1916) al que el colérico soldado parecía estar a punto de asesinar también, según comenta en sus memorias otro testigo, cuyo nombre no recuerdo en este momento.

suyos hechos en Entre Ríos (provincia situada entre el Paraguay y el Uruguay, como enclave estratégica para impedir el fecundo contacto entre esos dos países), en unos túmulos mortuorios.

En el año siguiente, el otro gran cínico de la época, el indiocida Estanislao S. Zeballos (1854-1923) envía a la *Revue d'Anthropologie* (1878) una nota informativa acerca de un túmulo saqueado por él en Campana, sitio a poca distancia al poniente de la ciudad de Buenos Aires. El edificio tenía 79 metros de largo por 35 de ancho y solamente 1,50 de altura en el momento de la excavación. En esas andanza arqueográficas, Zeballos tuvo la compañía de un señor Pedro Pico. Finalmente, la Sociedad Científica Argentina, de reciente fundación (y cuyo nombre habría quedado más castizo como: Sociedad Argentina de Ciencias) nombró a esos dos personajes, y además al científico Búrmeister, a que excavarán el resto del montículo. Aunque la asesoría de Búrmeister debe tomarse como una considerable mejora en la técnica, no deja de ser significativo que el trabajo les tomó apenas dos semanas. Pero esto no es nada: la técnica que Zeballos empleó en regiones más sureñas, relatadas en sus Viajes por el país de los araucanos, es todavía menos cautelosa. En ese libro expone su ideología genocida con expresiones como las que siguen: «dí a ese sitio el nombre Laguna de la Prensa, en honor de este diario y en recuerdo de la propaganda que durante cinco años hice en sus columnas sosteniendo la necesidad de [...] marchar en son de guerra ofensiva [...] a donde por fin han llegado nuestras armas». O también: «había entrado un indio araucano puro, de hermosísimo cráneo envidiable para un museo...»; «resolví excursionar a los médanos en busca de sepulturas araucanas. En teniente Bustamante no veía con agrado mi empresa contra los muertos y parecía insinuarme que los devolviera a la tierra. No se trata de eso, le decía yo, sino de desenterrar otros». Pues Zeballos opinaban:

«Mi querido teniente, si la civilización ha exigido que ustedes ganen entorchados persiguiendo la raza y conquistando sus tierras [!], la ciencia exige que yo la [sic] sirva llevando cráneos de los indios a los museos y laboratorios. La barbarie esta maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos.»³

El fecundo año de 1877 marca el fin de los primeros titubeos e inquietudes en el campo de la recolección de superficie y saqueo de tumbas.

En ese año, el Perito Moreno logró fundar el museo de La Plata. Ahí brindó a autodidactas y a hombres con instrucción un lugar de encuentro que tuvo que redundar en beneficio de los conocimientos científicos. Con ello se coloca un hito que separa dos fases del período precientífico de la investigación acerca del hombre en Argentina, aunque en común tengan todas las fases el que ese hombre debió permanecer mudo y, mejor aún, muerto.

En la segunda fase destacan la personalidad de Giovanni Battista Ambrosetti, nacido en 1865 en Gualaguaí, Entre Ríos —esa provincia segregada de Paraguay y Uruguay y cuyos habitantes todavía no han sido asimilados al modo de hablar y de actuar del resto del “Litoral”.⁴ Ahí, en su Capital, Paraná, Pedro Scalabrini fundó en 1884 un museo local, al que Ambrosetti se vinculó de 1885 a 1891.

Antes del hito que constituye el año de 1877 no hubo más que investigadores improvisados, sin preparación académica alguna. A partir de 1877 van quedando poco a poco atrás los autodidactas obligados, aunque en realidad los hubo todavía con deplorable insistencia en los puestos oficiales, en toda la primera mitad del s. XX. En aquella misma época fueron fundadas varias sociedades: en 1873 la Academia Nacional de Ciencias, en la que por entonces

³ *Viaje al país de los Araucanos*, reed. 1960, pp. 228, 1454, 200-201.

⁴ Aunque afirman en Argentina que ya se notan cambios, pues los “mesopotámicos” dicen: «Si Argentina entra en guerra ¡nosotros le ayudaremos!».

criolla ciudad de Córdoba; en La Plata el museo, en 1877; en Paraná el museo, en 1884. En ese mismo año de 1884 el museo fundado por F. P. Moreno tomó el nombre de Museo de La Plata, rebautizado posteriormente durante algún tiempo como Museo Evita Perón.

Ambrosetti (1865-1917) trabajó tres años junto con otros neoargentinos, en italiano Pedro Scalabrini, nacido en Como en 1848, inmigrado a Paraná a los veinte años y muerto en Buenos Aires en 1916.⁵ Durante estos tres años tuvo oportunidad de estudiar los restos fósiles y se inició en la paleontología. Su viajes de recolección lo pusieron en contacto con la etnografía, de la que pasó posteriormente a la arqueografía cuando radicaba en Buenos Aires. Publicó en 1892 una “Descripción de algunas alfarerías calchaquíes depositadas en el Museo de Entreríos”, con cuyo plural quiso indicar *objetos alfareros*, y una nota “Sobre una colección de alfarerías minuanas recogidas en la provincia de Entreríos”. Con estas primicias pasa posteriormente a sus “Notas de arqueología calchaquí” en que abandona ya el nivel arqueográfico para intentar con buen sentido el establecimiento de una cronología y hacer comparaciones arqueológicas con otras regiones del mundo. Mas, con ello no desampara su afición por la salidas al campo, y en 1906 publica *Exploraciones arqueológicas de Pampa Grande*, y en 1908 *Exploraciones arqueológicas en la ciudad de La Playa (Valle Calchaquí. Prov. de Salta)*.

Es el primero que en Argentina toma en consideración los niveles de los estratos, lo que se debe sin duda a sus estudios previos de paleontología. Constata que en los niveles más profundos en Pampa Grande se encuentran entierros de adultos en grandes vasijas de barro, en tanto que en los niveles más altos se hallan

⁵ Ha de ser el padre de Raúl Scalabrini Ortiz (1898-1959), autor de *El hombre que está solo y espera*, obra con afirmaciones y opiniones de xenofilia italianizante (p.38), rechazadas por Américo Castro en p. 123 de su estudio de 1961 “La peculiaridad lingüística rioplatense”.

vasijas con decoración del tipo de la alfarería de Santa María y que contienen entierros de niño. De ello saca una conclusión que a un observador actual parecería obvia, pero que en sus días fue un notable adelanto metodológico: los entierros de niños en urnas son más recientes que los de adultos, y lo mismo reza para la decoración santamariana.

Dado este primer paso positivo, sigue luego el ejemplo de interrogar al ser vivo acerca de posibles reminiscencias de épocas antiguas en el folclor actual,⁶ y pasa a interrogar las fuentes escritas para encontrar indicios históricos y relaciones entre diversas regiones. Durante el XVIº Congreso Internacional de Americanistas, en Viena, Ambrosetti procuró obtener que el congreso siguiente sesionara en Argentina.

Samuel A. Lafone Quevedo nació en Montevideo en 1835, murió en La Plata en 1920. Fue hombre de carrera académica (Magister artium en abogacía, obtenido en Cambridge). A su regreso al nuevo continente se interesó por comprender el simbolismo de las decoraciones de los objetos museográficos, pero descuidó el aspecto de la cronología. Con esta falla vuelve a colocarse en una época que parecía superada. Durante más de cuarenta años dedicó su tiempo libre a hacer hoyos en busca de piezas, en los valles de Tucumán y Catamarca, y para lo que huaqueaba* de esta manera proponía posibles relaciones étnicas.** Se da maña para adquirir inmerecida fama de lingüista, pero de hecho fue un buen conocedor de archivos

⁶ Un ejemplo colombiano puede ilustrar reminiscencias prehispánicas: los habitantes del sur del país hacen sepulturas con un hueco lateral dentro del cual depositan el muerto detrás de estacas «para que no le caiga tierra». En grande se hacía lo mismo en la cultura arqueológica de Tierra Adentro.

* Huaquear: saquear huacos o huacas, es decir, entierros.

** Al estilo de cómo hacía durante decenios un señor en Jalapa, creyendo que el nombre de una etnia actual debía ser idéntico a la que vivía en ese lugar hace 2 ~3 mil años.

coloniales y de fuentes impresas. En 1892 edita su *Catálogo descriptivo e ilustrado de las huacas de Chañar-Yaca*, en que describe el material encontrado en cinco entierros que excavó en Andalaga, en Catamarca. Ya anciano logró conseguir en 1898 el poco remunerado puesto de profesor de Arqueología Americana, en la Facultad de Filosofía de Buenos Aires; setentón, alcanzó en 1906, el puesto ya más respetable de director del Museo de La plata.

Del noroeste de Argentina fue Adán Quiroga Obejero (nacido en San Juan en 1863 y muerto en Buenos Aires en 1904). Había hecho estudios de Leyes y se aficionó por las bellas artes, para las cuales encontró temas en el pasado prehispánico. La explotación de esta veta lo condujo a explotar por su cuenta yacimientos arqueográficos, es decir, a saquearlos, como las “Ruina de Alfama, pueblo prehistórico de La Ciénega” (1899) que él descubrió y que no ha sido nunca objeto de ulterior exploración más seria. La importancia de su presencia en el escenario publicista, está en la divulgación de algunos trabajos con títulos tan llamativos como “Calchaquí y la epopeya de las cumbres” (1893) y de otros más serenos como “Excursión por Pomán y Tonogasta, Valle de Abaucán, Prov. de Catamarca” (1897) y Calchaquí (18907), en que se puede encontrar más imaginación y fantasía que datos históricos pero que hacen notar a sus coterráneos que no sólo existe el mundo de la desaparecida Hélade y el de la entonces como hoy [años 70] vanamente imitada Inglaterra victoriana.

Afortunadamente, junto con excavaciones poco serias y poesía se había desarrollado también la interpretación de las fuentes escritas, según vimos arriba.

En 1878 nació en Buenos Aires Félix Faustino Outes (muerto en la misma ciudad en 1939), hijo de un culto inglés procedentes de Italia. Se preocupó en forma seria por las incógnitas culturales del país. Teniendo a la vista los materiales de museos y los informes de exploradores realiza los primeros trabajos monográficos, en espe-

cial la “Alfarería indígena de Patagonia” (1907) y la “Edad de la piedra en Patagonia” (1905), que ordenan los materiales australes. Lanza igualmente trabajos acerca del norte: Los querandíes (1899) y “Los tiempos históricos y protohistóricos en la provincia de Córdoba” (1911). Aunque sus datos estén hoy totalmente anticuados, hay que reconocer el valor que tuvieron y el gran adelanto metodológico respecto de otras plumas de aquellos días. Dominaba bien las fuentes y las manejaba en forma ordenada, pero quizá haya contribuido no poco a un vicio muy bonaerense, que dió sus frutos más primorosos en la aberración de Outes de preferir indigestos vocabularios santificados por el moho (como el que registró Pigafetta –el piloto de Magallanes– cuando acampó en Patagonia) a los datos que de viva voz podían dar los muchos indios patagones que todavía vivían en el último tercio del s. XIX y que ocasionalmente viajaban a la ciudad de Buenos Aires al comienzo del siglo siguiente.

El entusiasmo por los calchaquíes, en que las páginas de Adán Quiroga había estallado en forma ruidosa, condujo a otro personaje de los menos llamados a perdurar en los anales de la ciencia, un tal Lozano, a estimar que la cultura calchaquí no solamente había nacido en la precordillera surandina oriental, sino que lo había hecho sin estímulos foráneos.

Con los Lozano, Outes y Quiroga la ciencia de la historia del hombre fue llevada en Argentina a un atolladero. La impericia lingüística de un Lafone Quevedo y sus excursiones a huacas (cementeros) tampoco contribuyó a acabar con la desorientación reinante, de manera que los caminos iniciados por Ambrosetti no fueron seguidos ya.

Fue necesaria la llegada de dos extranjeros para estimular positivamente las investigaciones, y la vivificadora presencia de una misión científica sueca y de otra francesa.

Procedente de lado del Pacífico atraviesa el país Max Uhle (1856-1944), gran conocedor del Perú y de los influjos peruanos en los Andes del sur.

Confrontado con la falta de cronología para los materiales arqueográficos, decide con audacia pero con tino suplirla por una división arbitraria que lo lleva sin datos cronológicos serios a postular tres grandes períodos y varias subdivisiones.

Estableció para el Perú el horizonte proto-nazaca y proto-chimú, el horizonte Tiahuanaco y el horizonte incaico.

Es probable que no haya escrito en ninguna parte cual fue el secreto de sus mediciones. Interrogado en Chile, lo confesó: «Es sencillo, así como en Grecia antigua los estilos artísticos duraron aproximadamente 300 años, así podemos suponer que en el Perú duraron 300 años las sucesivas fases de desarrollo. De manera que basta postular un cambio cada tres siglos y situar los estilos dentro de esos lapsos».⁷

En Argentina su transitoria presencia finiquitó la discusión del origen por generación espontánea de la cultura calchaquí. Dejó asentados tres períodos de desarrollo alfarero en el norte del país, conectando cada uno con los períodos arriba citados que ya había postulado para los Andes. Fueron: el “de los vasos draconianos”, el “preincaico calchaquí” y el “incaico”. Dominado todavía por la terminología del siglo diecinueve llama “período del salvajismo” a la época prealfarera.

A la edad de 21 años llegó en 1888 al país Boman (1867-1924) para ocupar una puesto de profesor, primero en Buenos Aires y luego en el interior. Se interesó pronto por los restos arqueográficos y procede a recorrer sistemáticamente las comarcas del noroeste, con lo que introdujo un aspecto nuevo en las investigaciones, que hasta ese momento se venían haciendo al azar y dentro de zonas más bien limitadas. Los conocimientos que con esas calas fue adquiriendo hicieron que lo llamaran en 1901 a participar en la Misión Científica Sueca que dirigía el etnólogo Barón Érland von

⁷ Los redactores de planes de estudio de arqueología e etnología debieran para mientes en el procedimiento generalizador de Uhle, que nos indica la importancia de tener una amplia cultura e información “secundaria”.

Nórdenskiöld (1877-1932) y a participar en 1903 en la Misión Científica Francesa, encabezada por Sénéchal de la Grange,

En 1908 fueron publicados en París sus dos tomos de las *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*. La gran innovación de Boman fue la prudente consulta y aprovechamiento de los datos etnohistóricos del s. XVI y la sistematización de tales datos. Pero no hay que olvidar que estamos todavía en los días de Outes, muerto apenas en 1939. Así es que los escritos del s. XVI no solían ser consultados como fuentes auxiliares y susceptibles de contener errores, sino ser sobrestimados, considerándoseles como lo único realmente valioso y apreciable.

La enseñanza de Boman fue mal entendida, en especial por los bonaerenses F. de Aparicio (1892-1952) en su obra acerca de los comechingones o camiares, y por F. Márquez Miranda (1897-1961) en su horrible estudio "Los diaguitas" (*Rev. del Museo de La Plata*, 1945) en que confunde los materiales de todas las épocas, tratando los de por el año 300, los del por 700 y los de por 1000 como pertenecientes a una misma etnia, sin que por asomo se le ocurriera que en distintos horizontes arqueológicos pueden habitar el mismo territorio pueblos bien distintos, y que es erróneo dar a los del primer horizonte el nombre que tuvo un pueblo que lo ocupó al final.

Boman, al igual que Uhle, entendía el desarrollo de las culturas alfareras del sur andino como consecuencia de influjos emanados de la región andina, particularmente su última época, que es la incaica. Esta constatación no implica que sean las fuentes escritas con caracteres latinos la clave única ni la esencial para la comprensión de todo el pasado del noroeste de Argentina, como erróneamente estimaron Aparicio, Márquez Miranda y otros.

Ambrosetti, aunque de avanzada edad, mantuvo por su parte un influjo positivo en varios discípulos, entre ellos en Salvador Debenedetti (1883-1930). Éste, al retirarse Ambrosetti, recibió la

dirección del Museo Etnográfico de Buenos Aires. Cuando disponía de fondos, hacía viajes al noroeste argentino para estudiar los yacimientos arqueográficos, en particular los de la gran barranca de Humahuaca. En 1971 publicó el informe acerca de las “Expediciones arqueológicas en los valles preandinos de la provincia de San Juan”. Murió a bordo de un barco en 1930, dejando dos arqueólogos formados,⁸ su discípulo Eduardo Casanova y su discípula Odila Bragante, de lo que es contemporáneo G. A Gardner, quien publicó en 1931 un informe acerca de la pintura parietal de Cerro Colorado (Prov. de Córdoba),

De la misma época fue un autodidacta, el maestro de primaria Antonio Serrano, nacido en enero de 1899 en Paraná, capital de Entreríos. quien lee ávidamente las obras de los investigadores cuyos nombres suenan sucesivamente en el país. Bajo estos cambiantes influjos se interesa desde 1921 por la investigación de gabinete. En 1936 publicó una *Cronología diaguita* y en 1945 *Los comechingones*. En ambas publicaciones postula atrevidamente secuencias de etapas en que se habría “consolidado” esas culturas y “formado” y “unificado” (s̄ic) sus respectivos idiomas.

Junto con tales barbaridades, se comenta que maneja los materiales arqueográficos en forma comparable con la del arriba mencionado Márquez Mirando y que se somete à tour de rôle a la línea que señalan los maestros en boga, sin introducir jamás nada propio excepto errores y “unificaciones” de idiomas (las que deduce la alfarería y de las puntas de proyectiles) o “consolidaciones”. En años ulteriores, Serrano volvió a sus temas de juventud, aceptando ahora el léxico de más reciente circulación, por ejemplo en su folleto *Consideraciones sobre el arte y la cronología en la región diaguita* (Rosario, 1955) donde,

⁸ Dos arqueólogos formados por una persona lo largo de su vida es suficiente. Más valen dos antropólogos buenos que dos cientos malos. Ojalá lo entiendan alguna vez los señores rectores, gobernadores, consejeros superiores, decanos y jefes de departamento.

conforme con sus conceptos deliciosamente vagos como los ya citados, intercala una “cultura básica” entre el “salvajismo” de viejo cuño terminológico y una “culturas locales”, revolviendo, según parece, conceptos y categorías históricas con geográficas. Su oportunismo para adaptarse a la vida nacional cambiante dícese que se nota igualmente en la terminología empleada en su folleto *Investigaciones en el Valle del Río de San Francisco (Prov. de Jujuy)*, editado en Salta en 1963. Excavó, con más entusiasmo que sistema, en la región norteña y en una ocasión en el Brasil.

Alejo Milcíades Vignati, nacido en Buenos Aires en 1895, es de mencionarse junto con Serrano. No hizo viajes sistemáticos de exploración fuera de la ciudad de La Plata, en cuyo museo trabajaba; pero escribió una enorme cantidad de notículas intrascendentes.⁹ En la obra dirigida por Ricardo Levene (1885-1959) *Historia de la Nación Argentina*, publicó en 1936 un artículo-resumen acerca de las “Culturas indígenas de la Pampa”. Persevera ahí en el error clásico en la provincia de Buenos Aires que consiste en considerar que todos los elementos encontrados en el suelo pertenecen a una determinada etnia cuyo nombre fue registrado en el s. XVI, sin caer en la cuenta que existe un desarrollo diacrónico de la cultura, con sucesión de distintos pueblos en un mismo solar. Por lo demás, este autor procura no quedarse a la zaga de Outes en el conocimientos de las fuentes escritas y en el desconocimiento de la cultura actual del indio argentino. A veces se lanza a considerar algunos elementos culturales, por haber observado que en Europa había monografías muy profundas de este tipo. Así estudia en cada provincia, naturalmente en sucesivos artículos, los hornos de tierra prehispánicos. Una sola vez trabajó en forma aceptable, al anotar secuencias verticales en concheros de Tierra del Fuego.

⁹ Que las bibliografías internacionales prefieren no incluir para no engrosarse con información inútil.

Hasta ese momento el estudio del autóctono argentino se limita al del indio muerto. Se hace investigación histórico-cultural que confunde generalmente la lingüística, la arqueología, la antropología física y la etnología, careciéndose de método en cada una de ellas.

Quizá sin confundirlas pero dedicándose a la postre a todas ellas, llega Robert Lehmann-Nitsche al Museo de La Plata, en 1897, dotado de un buen bachillerato que lo predispone para estudios de mitología y de idiomas, a lo que hay que sumar sus dos doctorados (*rerum nat.*, 1893, *med.* 1897). Había nacido en la provincia de Posen, hoy Poznań, en 1872, murió en Berlín en 1938. Lamentablemente tuvo más afición por la osteología que por la psicología.¹⁰ Escribió en varios idiomas y publicó en distintos países, con lo que se dió a conocer en el extranjero. Su estilo es más claro y convincente que el de los argentinos, pero no deja de cometer varias ligerezas que sus contemporáneos que aún viven atribuyen, no sin envidia, al hecho de que escribía «sobre cualquier tema, si se le pagaba cincuenta pesos por el artículo». Carente de seriedad es su “Le mot gaúcho. Son origine gitane” (1928) y a mediados del siglo ha sido refutado su “grupo het” de las lenguas de Patagonia

Otro inmigrante, el periodista Giuseppe Imbelloni (nacido en Lauría en 1885 y muerto en Buenos Aires en 1967) llega al país en 1908 realizando su profesión hasta 1915, año en que regresa a Italia. En 1920 se graduó en ciencias naturales en Padua. En 1921 es nombrado profesor suplente de antropología en Buenos Aires. A diferencia de Lehmann-Nitsche, se dedica más a la confección de libros que de artículos. Está fascinado por la ideas de Lafitau

¹⁰ En sucesivos artículos estudia una niña india, sobreviviente de un genocidio. La mide, la fotografía desnuda, cuenta como su conducta reñida con las costumbres de la casa donde la habían recogido causó su expulsión. Algún tiempo después la infeliz e incomprendida criatura muere y Lehmann-Nitsche se lanza sobre sus despojos, que cree poder medir con fruición sus huesos. Pero jamás se acercó a su ψυχή

(1724) puestas en circulación con ropaje nuevo por Schmidt y Koppers, y sigue la tradición de atender al mismo tiempo todos los aspectos de la cultura, a lo que agrega la antropología física que es el objeto de su cátedra. Su estilo oral y escrito es reputado como malo (posiblemente por sus antecedentes como periodista), pero su convicción teórica, su audacia, y su suerte en la financiación de los libros, no carente de cierta capacidad para presentar grandes panoramas, lo transforman en el maestro de toda su parte del s. XX. Muchos de sus trabajos son inferiores a “Origen gitano de la palabra gaucho” y se ha constatado que varios de sus hallazgos son fantaseados y charlatanerías, por ejemplo sus “chozas polinésicas” que pretendió haber estudiado en Mendoza, que en realidad no son sino edículos construidos por un estanciero contemporáneo y no por un pueblo tahitiano prehistórico.¹¹ Con todo, ciertas de sus notas no dejan de ser valiosas, por ejemplo su corto estudio acerca de “Une première chaîne isoglossématique océano-américaine” (1928).

2 AUSENCIA DURANTE EL PERÍODO CIENTÍFICO

En 1948 se publica por fin un trabajo de etnología. Es “Áreas y capas culturales en el territorio argentino” de Enrique Palavecino (nacido en Buenos Aires en 1900 y muerto en la misma ciudad en 1966) en que deja de presentarse la incómoda confusión entre lingüística, etnografía y arqueología

Aunque este investigador no logró darse a conocer como sus grafómanos predecesores y contemporáneos, sus trabajos tienen una alta calidad y gracias a ellos los argentinos empezaron a

¹¹ Tuve la idea de que esta información me provino de Schöbinger. Sin embargo, éste, en comunicación personal me escribe: «Debe estar confundido. Nunca critiqué a Imbelloni». Íbidem se suscribe a mi opinión respecto de Palavecino a quien califica de «Buen etnógrafo y etnólogo y buen profesor. Especialista en Chaco».

diferenciar entre los distintos aspectos culturales y a dejar de producir con tanta abundancia feroces confusiones temático-metodológicas. Palavecino fue un científico a quien no se le ha hecho la justicia que merece (véase nota 11).

También en el año crucial de 1948 se publicó la *Northwestern Argentine Archaeology*. Sus autores, Wendell C. Bennett (1905-1953), Bleier y Sommer, trabajaron con anterioridad al influjo que había de ejercer Menghín. Bennett no hizo investigaciones in situ, y, por basarse en datos publicados en años precedentes sus conclusiones no podían sino ser insatisfactorios o inclusive francamente erróneas. Hubo necesidad de rechazarlas, lo que constituyó un estímulo positivo para trabajar.

Junto con Palavecino es de mencionarse el ingeniero Aníbal Montes, oriundo del interior (¿Córdoba?), muerto en 1960, Tuvo ocasión de conocer sitios de antigua habitación humana al recorrer el país en ejercicio de su profesión. Ya en 1919 se preocupó por obtener documentación referente a esas aldeas abandonadas. En 1940 publica acerca de la arqueología de la Pampa de Olaén (Córdoba). Adquiere no menos pericia en el manejo de los materiales de archivo que sus contemporáneos profesionalmente a los menesteres histórico-culturales, y aunque carente de preparación académica especial, sus trabajos de toponimia y sus monografías no son inferiores de los de sus coetáneos. Más bien, a menudo son superiores, por ejemplo sus 323 páginas de “Los comechingones de la Punilla” (1944), lo mismo que varios trabajos de 1955 a 1957, cuyo único pecado pudiera ser la extensión que, sin embargo, justifico por incluir la transcripción de documentos.

Los etnólogos Aníbal Montes y Enrique Palavecino produjeron obras de calidad. Pertenecen cronológicamente y metodológicamente al período científico, el cual se desarrolló en la arqueografía y en la arqueología gracias al impulso ejercido por el profesor vienés Oswald Franz Ambrosius Menghín, a partir de 1948.

En sus mocedades O.F.A Menghín (nacido en Merán, Tirol, en 1888), muerto en Buenos Aires en 1973) había estremecido el mundo de la ciencia con una *Weltgeschichte der Steinzeit* (1931). Emprendió en 1948 el viaje al Plata (Facultad de Filosofía, Buenos Aires) con el compromiso expreso de poder excavar en Patagonia. Pero, típicamente, no le cumplieron la palabra empeñada.¹² Nunca dejó de acordarse con amargura que pasaron más de siete años antes de que le permitieran emprender seriamente sus investigaciones; este tiempo de espera lo empleó para la preparación de su *Vorgeschichte Amerikas* (1957).

En su cátedra de Buenos Aires preparó la primera camada de prehistoriadores científicos del país, con lo que impuso un vuelco total a una parte de los investigadores sin afectar, naturalmente, a quienes ya habían forjado su personalidad en los años veinte.

Fue un acucioso observador y presentó una abrumadora cantidad de variantes de la tecnología paleolítica, con lo que en realidad consiguió más bien obnubilar el panorama del lector no versado en estratigrafía cuaternaria pampeana.

No cayó en el absurdo de creer que las culturas se desarrollan de manera aislada y por generación espontánea, haciendo notar a sus discípulos y lectores que los influjos ejercen sus estímulos a veces a considerables distancias. Mas, en algunos de sus opúsculos peca de una sorprendente difusionismo, sólo comparable con las peores páginas de Imbelloni. Ello no obstante, este sabio que tuvo fama internacional decenios antes de emigrar, es de considerarse no sólo el maestro de los excavadores de mediados del siglo en Argentina, sino también en Chile, adonde hizo varios viajes en calidad de profesor huésped, no sin lamentarse de la falta de limpieza que observaba en los excavadores chilenos. En carta y conversaciones con el presente autor, lamentó haber sido objeto

¹² Me contaron que “de casualidad” se encontró en el Museo del Vaticano con Eva Perón e Imbelloni. Éste al verlo exclamó «¡Maestro!», y ella arregló su vinculación pero ni así lo dejaron trabajar de inmediato.

de ataque de parte de “Progresistas und jüdischen Kreisen”. Mostrando, en cambio, una gran satisfacción por la general tónica y logros de la política de los dirigentes [militares] de su nuevo país de residencia.

Marcello Bórmida, nacido en Roma en 1925, llegó joven al Plata. Estudió etnología en Buenos Aires (1954), quedando imbuído por los no siempre muy acertados conceptos que en su época irradiara el Padre W. Schmidt de Mölding (a quien en un Encuentro Internacional de Etnólogos, en Viena, 1965, Mühlmann, calificó de “charismatischer Gewaltsmann”). A ello es posible atribuir el apriorismo de sus valoraciones. Además, se le critica la carencia de aportes nuevos y su confuso y nada didáctico estilo en sus escritos, v.gr. en “Los gê” (1961). Al igual que los autores de la época precientífica, se ocupa lo mismo de prehistoria que de etnología, la cual parece fundirse en él con el nivel de la etnografía. Es recordado con júbilo por unos y con resentimiento por otros su juicio de que «la antropología social es a la etnología lo que la *pedicure* es a la medicina».

El alumno máximo de Menghín fue Alberto Rex González. Nacido en Pέργamo, Prov. de Buenos Aires) en 1918. Estudió medicina en Córdoba y en Nueva York, posteriormente prehistoria en Buenos Aires. En 1952 publicó su “Antiguo horizonte precerámico en las Sierras Centrales de la República Argentina”, en el tomo V de la revista *Runa*, fundada por Menghín, y en 1955 en la revista mendocina *Anales de Arqueología y Etnología* (t. XI,4) los “Contextos culturales y cronología relativa en el área central del noroeste argentino”. Ulteriores análisis de radiocarbono fecharon en 8 mil años las reliquias de las culturas de cazadores estudiadas por González, quien agregó a la enseñanza vienesa de Menghín “las enseñanzas estadounidenses;” como es la fotografía aérea para localizar sitios de antigua habitación humana. Entre los que se consideran sus discípulos se hallan Berberían y Bornancini. Al perder el trabajo en Córdoba gracias a las intrigas consuetudinarias

de A. Serrano, quien lo acusó esta vez de comunista para quedarse con el puesto, González, quien ya había establecido sus contactos para el caso, partió inmediatamente a los Estados Unidos de donde regresó al país cuando hubo cambios políticos.

Otros investigadores de mediados del s. XX, nacidos en los años veinte, son Carlos Rusconi y Eduardo Mario Cigliani. El primero publica en 1939 “Algunos petroglifos de Mendoza” y en 1964 “Hallazgos antropológicos en Maipú”, y de 1967 es su “Cementerio indígena en Las Barrancas, Mendoza”. El segundo, nacido en Quilmes (Prov. de Buenos Aires) en 1926, estudia en 1962 el Valle de San María, en la Prov. de Catamarca. Siguiendo la práctica introducida por Menghín de dar abundancia de nombres terminados en -ense a las distintas culturas supuestas o verdaderas que se sacan a la luz al excavar, llamó amapajaguense a los restos dejados por ciertos cazadores de megafauna, para los cuales no pudo hacer fechamientos de C_{14} pero que estimativamente tendrían una edad de 10 mil años.

En el campo de la geografía de la árida Patagonia plana y de la húmeda Patagonia montañosa (triángulo de Neuquén) destaca el por sus decanos saboteado belga Paul Gallez (nacido en 1920 e inmigrado hace unos treinta años), en cuyos estudios no tiene cabida la vida folclórica del indio o del mestizo quienes, en cambio, se presentan llenos de vida en los ocasionales y apreciables artículos del no menos incomprendido Víctor Orlando Agüero Blanch.¹³

¹³ Cuando ponderé las páginas de ese paleoargentino morocho a la neoargentina secretaria del Inst. de Antropología de Córdoba, ella tuvo un escalofrío. Según ella «Esto, ¿para qué sirve?» Le reposté: «¿Para qué sirven las demás investigaciones?, ¿por ejemplo, estas puntas de proyectil paleolíticas, ahí en la vitrina? Ella me explicó gentilmente que esto sí era importante «porque de ahí [de esa cultura paleoindia] derivamos nosotros, pero esa gente primitiva [paleoindia morocha e india] nada tiene que ver con el país».

Durante una época se imprimieron muchos kilos de libros e informes llamados folclorológicos o folklorológicos en que estaban fríamente ordenados diversos productos culturales, como son los refranes o las boleadoras, sin que el lector note nunca que existan personas detrás de las bocas que los dictaron o las manos que las hicieron ahí en su Noreste.

Pero al poniente de la ciudad de Neuquén una ama de casa y un dependiente buscaron el ser vivo que habita los remotos llanos de altura, fronterizos con Chile. La inmigrante Bertha Kœssler-Ýlg recogió el lore de los mapuče en un libro en alemán y en dos en español (*Cuentos araucanos*, 1954: *Tradiciones araucanas*, 1962) y presentó un estudio toponomástico en el *Primer* [y único] *Congreso del Área Araucana* (t. II, 1963, 139-1445). Por su parte, en carta de 1968 me informa Willy Haasler el haber terminado sus viajes a los pagos mapučas. Antes de su decepcionado retiro de esas cansadoras y costosas búsquedas de contacto humano, publicó en 1953 acerca del ñillatún y en 1963 acerca del kamarikún.

Las cualidades humanas de los militares Félix San Martín y Francisco A. Escalada, quienes operaron en esas regiones sureñas, me han sido ponderadas por personas que los conocieron.

Del primero es un librito *Patagonia* (Biblioteca del Suboficial, 1930), de gran utilidad para el estudio de topónimos. Del segundo es El complejo «tehuelche» (1946), que se comentará más abajo. Es interesante notar que son los aficionado caseros, militares y sin duda los anónimos misioneros, mas no los señores antropólogos, quienes ven el hombre en Argentina.

A la lista de los investigadores sistemáticos, ulteriores al período precientífico que suponemos terminado alrededor de 1948, hay que agregar el nombre de Juan Schóbinge (nacido en Lausana, en 1928). En ocasión del gentil envío del primer ejemplar de su *Prehistoria de América del Sur*, editada en España en 1969, sus colegas en Chile me comentaron que es un trabajador muy serio

aunque a la vez con ciertos obstáculos muy argentinos para la relaciones humanas. La observación final resultó congruente la de mis alumnos en Colombia, caracterizados en aquellos días por su afán de rechazar toda obra no escrita originalmente en inglés o en ruso. Decían echar de menos categorías sociológicas y aún históricas, notar carencia del momento humano y ausencia del indio en esas páginas acerca del indio. Adiestrados por mí en la observación del idioma, comentaron el empleo irresponsable del español, por ejemplo al escribir Schöbinger “herbativo” en lugar de herbáceo. No en defensa de la jerigonza sino del autor, quiero recordar que él vive en la comunidad glótica neoargentina cuyo lenguaje es al castellano lo que el yídiš es al Schíftdeutsch, así es que la crítica es de dirigirse a la irresponsabilidad de los editores catalanes. No discuto la pretendida ausencia del indio en páginas acerca del indio, que considero normal en Argentina. En cambio, quiero hacer notar que ha sido una proeza, inigualable en la América tropical carente de bibliotecas pero repleta de críticos sin obra,¹⁴ el haber podido compilar esa obra, que no sólo rebasa los límites comarcanos y nacionales, sino que es el único inventario global de datos al día.

Si en arqueología y en prehistoria se inició unos treinta años antes de escritas estas líneas un período de investigaciones serias, podríamos suponer un desarrollo sistemático similar en el campo de la etnografía y de la etnología. Pero no fue así.

En el renglón de la sociología rural conozco sólo dos trabajos realizados por personas adscritas a un instituto de antropología. Hace algunos años, una señoritas de la Universidad del Litoral habían salido de Rosario en busca de urnas con difuntos, y al

¹⁴ El presente artículo demuestra que no soy amigo de la incondicional zalamería ni enemigo del sentido crítico. Pero para iniciarse en la crítica me parece preciso haber producido primero durante algunos años: tener algo positivo en su haber.

encontrarse con la miseria del ser vivo, en el Valle de Santa María de Catamarca, decidieron iniciar su descripción.

Carecían de antecedentes para ese oficio, pues habían sido para la arqueografía. Mas, desampararon las urnas santamarianas y se ocuparon de la población desamparada. Con ulterior ayuda de un profesor huésped venido de Francia redactaron un pequeño informe de insuflado título, editado en Rosario. No puedo dar su título ni fecha, pues regalé el opúsculo. Años después y ya con preparación especial, un segundo grupo, constituido principalmente por damas, estudió la población rural de la provincia de Misiones (hermana de la prov. de Entreríos). Publicó sus observaciones en el primer tomo, multigrafiado, de los Informes del Instituto Nacional de Antropología, que uno veinte años antes había optado por abandonar su antigua designación de Instituto Nacional de Folklore y Filología. El cambio de nombre implicó un cambio de enfoque, aunque la cosecha de los mencionados Informes, en 1974, se hizo esperar muchos lustros.

Es interesante notar que el trabajo en Misiones se justificó como una geopolítica dirigida contra los países vecinos, y no como una empresa nacida del interés por el ser humano. Además, tanto este como el trabajo anterior, no se realizaron entre grupos considerados netamente aborígenes.

El mejor indio sigue siendo el indio muerto y callado.¹⁵

¹⁵ Un etnólogo extranjero estaba en la Decanatura de la Facultad de Filosofía, exponiendo su deseo de hacer un viaje donde los indios australes. Entre otros temas estaba la urgente necesidad de proceder por fin a anotar sus idiomas, antes de los últimos hablantes preciecran. El neoargentinizado paleoargentino Antonio Serrano estaba presente en calidad de asesor. Vetó el proyecto: «Hace tiempo que no hay indios en el sur de Argentina, y antes de acabarse, sus idiomas han sido estudiados a cabalidad por Pigafetta e Imbelloni. Además, se debiera estudiar algo nuestro, por ejemplo los alcmanes rusos».

Notando la ansiedad de Serrano y la sorpresa del etnólogo, el Decano, casado con una fábrica de galletas y carente de título humanista,

Siguen vigentes, por otra parte, las aberraciones de Outes y sus contemporáneos, y recaídas como las líneas de Raúl Puigbó (*América Indígena*, 35, 1, 1975), basadas en Serrano y otros autores precientíficos, contrastan penosamente con los dos informes citados.

Se sigue teniendo en menos al indio vivo y a los datos que pudiera proporcionar.

Una loable excepción ha sido Federico A. Escalada (nacido en Juárez, prov. de Buenos Aires, el 11 de septiembre de 1909; muerto en agosto de 1959 ¿en Comodoro Rivadavia?). En su calidad de médico militar visitó las diezmadas tribus patagónicas y publicó en 1949 el mejor libro argentino que conozco, tal vez porque otros mejores no llegaron a mis manos: *El complejo «tehuelche»*. Este meritorio trabajo llamó la atención en sus días y, según me comentó Aznar, exiliado en Valparaíso, le valió a su autor la fatal satisfacción de ser nombrado repentinamente profesor, lo que le causaría la simpática muerte por alegría. Inducido por Vignati, Escalada rechaza decididamente el “grupo lingüístico het” de Lehmann-Nitsche.

Pudo interrogar a una india que había conocido los tiempos de la edad de piedra en su niñez, los del automóvil en su vejez y que no quiso morir sin haber viajado en una avión de la edad de los motores de retropropulsión. La magnífica informante había conocido al joven F. P. Moreno y sabía dar razón de la época anterior a la araucanización. Sus datos dan la impresión de ser altamente fidedignos.* Es una lástima que Escalada no hiciera escuela, y es intercedió diplomáticamente, sugiriendo que el proyecto se realizase en Mar Chiquita. El etnólogo mostró dispuesto: «Si ustedes, que conocen mejor, me lo sugieren, no tengo inconveniente, ¿qué idioma hablan ahí? El neoargentino explicó: «Es muy interesante, debe usted ir. Ahí entraron los indios hace 200 años para huir de los españoles, y perecieron todos. Ahí hay mucho hueso; es muy interesante.» Serrano se exaltó y estirando dos veces las manos hacia arriba, exclamó: «Si, ¡ahí que vaya, ahí que vaya!» La mujer suiza del filósofo local me comentó: «Sin conocer a este señor, costaría trabajo creerlo».

* [O, como dicen en los años 90 los esloganeros: de ser de alta credibilidad.]

lamentable que careciera de preparación glotológica y de oído. Aunque nos ofrece la clasificación posiblemente correcta de las lenguas de Patagonia (gününa-këne en el norte, aóni-kenk en el sur, čwáče-kenk en el poniente, selk'nam y máne-kenk en Tierra del Fuego) sus transcripciones no son solamente insatisfactorias, sino francamente incomprensibles.

El mismo abandono que tiene en Argentina el estudio de los datos que proporciona el individuo no el muerto sufre el medio de comunicación de que los indios se valen. Esto es, la lingüística es prácticamente desconocida en el país. El español Balmori trató de asesorar a Domingo A. Bravo, hablante “cuzquero”, en sus trabajos sobre el quichua, pero una de dos, o Bravo no se dejó o Balmori no fue capaz, como tampoco fue capaz de resolver los ingresivos sonoros del velila.

Uno de los que dicen ocuparse de lingüística, pero que desconoce hasta el concepto de fonema (palabrita que emplea, pero para dar a entender “grupo de letras”) es el P. León Strube Erdmann (nacido en Königsberg) quien en “Actividades antropológicas argentinas” (*Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, 22-25, 1960-62, p. 10) publicó una cita que incomodó mucho en el país: «Los criterios de los autores que usted me cita, no tienen valor alguno. Es pueril lo que han podido afirmar... Ninguno tuvo ni tiene la más lejana idea de lo que es la Ciencia del Lenguaje».

Fuera del ambiente de los etnólogos y arqueólogos se llega a hablar eruditamente de teorías de Copenhague y de Praga, tal vez hasta de jomsquianismo, pero se rehuye meticulosamente oír realidades glóticas de viva voz, ya que esto expondría a entrar en contacto con seres no sólo de huesos, sino también de sudorosa carne mal alimentada, y de alma. Algunos artículos de fonemática mapuche o del patagón se han hecho hoy como si estuviéramos en el período precientífico: sin informante autóctono, sino con libros viejos (Suárez) o en base de lo que recordaba un viajero atento (Gérzenstein).

Las personas que conocen algo de las lenguas de Patagonia o de Neuquén, como el paleontólogo R. Casamiquela, insisten en no querer emplear los dos o tres diacríticos necesarios (´, ´, •) y en permanecer en este terreno en la época de Pigafetta, Imbelloni, Serrano (el último se jacta de un fichero inédito con palabras patagonas copiadas de libros antiguos). Para esos estudiosos de la culturología el concepto del fonema sigue siendo un misterio jamás revelado, guardado por otros bajo siete candados, y ni siquiera quieren transcribirnos decentemente los sonidos retroflejos y glotalizados.

Vemos, pues, que en realidad sólo se ha cultivado con tino el estudio del hombre muerto, debido al impulso dado por Menghín. Si este investigador hubiera sido también etnólogo, tal vez habría cambiado la situación en esa otra disciplina. Aunque esto es de dudarse.

Vista la animadversión que todavía en la segunda mitad del s. XX tienen a los habitantes antiguos podemos sospechar que un Menghín etnólogo no habría sido aceptado. El indio muerto encanta, el indio vivo horroriza es ignorado.¹⁶

¹⁶ En una conferencia pública en Colonia contó el filólogo Pedro Rona lo que le aconteció con un decano de Filosofía en el Plata (parece que todo europeo ha tropezado con esa desagradable caterva de neoargentinos). En carta personal ulterior me recuerda el episodio citando: «¡va a llover?:

Excursionando por las afueras de Buenos Aires, Rona encontró una familia de indios. Eufórico por su magno descubrimiento, y lleno de ilusión de que los científicos iban a entusiasmarse para estudiar inmediatamente el idioma de esa gente, paseando con el decano le echó un largo discurso de una hora o más, proyectando todo el patetismo, acaso innecesario, para convencer. Podía suponer que sin ese pathos y sin el arsenal de argumentos el decano argentino había de prenderse por sí solo en flamas de entusiasmo. Por fin Rona calló.

El otro había callado todo el tiempo y puesto la victoriana cara nacional. Rona calló y esperó. Nada. Siguió esperando y dió por fin muestras de inquietud- El respetable decano comprendió y abrió la boca mirando el cielo: «¿Qué le parece Rona, va a llover?»

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

DE TIESTERO A ARQUEÓLOGO

En otras líneas dije que el manejo acertado de material conforme con reglas no es hacer ciencia; que la ciencia podría presumiblemente empezar con la creación de modelos estructurados, pero que aún esto podría parecer insuficiente: hace falta decirnos cómo funciona esa estructura.

Me ha llamado la atención que desde su surgimiento hasta ahora, ha reinado cierta confusión respecto de los niveles técnicos, metodológicos o de abstracción de los quehaceres del arqueólogo, lo mismo que respecto de la finalidad de tales ocupaciones.

Como este tema no ha perdido actualidad, puedo ilustrarlo refiriéndome a modo de ejemplo a un artículo de 1970, "The Revolution in Archæology", del *American Antiquity*, 36, sin parecer extemporáneo.

El autor, Paul S. Martín, toma el cuasi agresivo título de su nota de la terminología del por entonces popular libro *The Structure of Scientific Revolutions*, 1964, de Th. S. Kuhn. Empero, aparte del influjo terminológico no se nota mayor parecido entre ambos trabajos. El Dr. Martín resume su nota diciendo:

«Hasta el año de 1961 yo perseguía cuatro fines:

a] aplicar la palinología;

b] llenar los vacíos del registro arqueológico trabajando en regiones poco exploradas;

c] reconstruir las relaciones entre las “culturas” prehistóricas del Oriente de Arizona y las culturas históricas de los Hopi y Zuñi.

d] establecer una estratigrafía de los rasgos de esa área.»

«En 1963 estaba yo todavía dominado por el viejo enfoque de escribir la historia de la cultura de nuestra área oriental de Arizona. Pero se habían agregado dos dimensiones más.

Una de ellas era teórica. Consistía en considerar a la cultura, no como un conjunto de rasgos, sino como un mecanismo de adaptación que permita al hombre resolver los retos de la vida cotidiana.

La otra dimensión fue metodológica. Tenía que ver con las técnicas estadísticas complejas, con muestreo, modelos estadísticos y el empleo de ordenadores electrónicos en todos los niveles de las investigaciones.»

Comenta el autor, que tan revolucionarias innovaciones «desplazaron rápidamente mis viejos intereses por la cultura regional, a favor del análisis de sitios individuales considerados como adaptaciones socioculturales, como sistemas funcionales.» Y concluye con satisfacción que «ahora me siento con mayor capacidad de contribuir a la antropología. [...] He avanzado desde el punto de vista tradicional [de los arqueógrafos] a un interés nuevo y primario que es el de acercarme a las hipótesis que tratan de la conducta humana.»

Hay modas o, si se prefiere, preocupaciones temáticas, que se van reemplazando unas a otras, y está bien que en alguna forma influyan a las disciplinas vecinas. En aquella misma época en 1960, salía a la luz el tercer volumen de *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behaviour* (reed. en 1967), de K. L. Pike. En 1967 Desmond Morris publica su *The Naked Ape*, que trata de etología humana.

No importa si la preocupación hayan dado buenos frutos o no. Lo que interesa observar es como el Dr. Martín se sintió feliz con sus hallazgos temáticos y metodológicos, y como tales novedades en realidad nada de nuevo tenían —por lo menos fuera del ámbito de habla anglosajona. Pienso en el prehistoriador suizo Bandi, de quien hay un álbum forografico con texto suyo en español, pero cuya obra científica, tan distinta de la de los tiesteros, ha sido editada siempre en alemán, lo que explica que sea desconocida en Norteamérica.

Lo que ha pasado en América es lo que Martín critica en las líneas arriba citadas y lo que los estudiantes europeos describen con el símil siguiente: «Si usted quiere saber cuántas reses tiene un rebaño, tome papel, lápiz y una tabla-prensa para que el papel no se vuele ni se doble y que se pueda escribir encima, tírese al suelo, levante la cabeza y cuente las patas de los animales; en seguida divida el número entre cuatro, y obtendrá la cantidad de cabezas.» Así, dicen esos estudiantes, funciona la arqueología yanqui (y debemos precisar: la de sus discípulos en el exterior).

Lo que sí es cierto es la ausencia, y no sólo entre norteamericanos, de lo social o histórico en este tipo de investigaciones, al grado de que el español Juan Comas publica en Méjico un libro llamado de *Prehistoria*, en que no hay nada de historia sino sólo huesos y puntas de utensilios. Lo mismo hace posteriormente Juan Schóbinger en Argentina, en su *Prehistoria de Suramérica*.

Se podría proceder de manera análoga en etnología y escribir una anantrópica antropología, que sólo registrara instrumentos y nada de hombres conviviendo con hombres

Afortunadamente, en la parte de la general antropología que se ocupa de hombre vivo hay una clara conciencia de los niveles, que son el de la *recolección* y el del *tratado*. Se habla de etnografía y de etnología. El mismo reconocimiento de los dos niveles conviene a lo lingüístico: glotografía y glotología.

Consecuentemente, podemos y debemos reconocer que existen dos niveles en la otra de las tres disciplinas antropológicas, que es la que ejerce el Dr. Martín. Hasta 1961, él estaba empeñado en tareas primordialmente arqueográficas y ya en 1963 toma conciencia de lo arqueológico, o sea, de un nivel de abstracción superior de la recolección de datos. Este segundo nivel él no lo ha sabido diferenciar con claridad —y los Comas y Schóbinger ni lo han soñado.

Nada, pero absolutamente nada de criticable hay en la recolección y ordenamiento de los materiales que hacen Martín, Comas, Schóbinger. Y si no se tiene ocasión de pasar al siguiente nivel de manejos, tampoco es grave. Lo grave es no adquirir conciencia de lo que se está haciendo.

Todas las reflexiones de Paul S. Martín y de numerosos más, resultarían más claras y aún innecesarias, si conocieran por una parte trabajos como los de la escuela de Bandi (pues los que se han hecho en Europa oriental [a la que hoy dicen ex comunista] seguramente no les gustarán), y por otra si aplicaran la concepción de la necesidad del nivel de la *-grafía* como base para la *-logía*.

**UNA PREHISTORIA UNIVERSAL
GRAHAM CLARK, *WORLD PREHISTORY*,
CAMBRIDGE AT THE UNIVERSITY PRESS, 2ª ED. 1969**

La primera Prehistoria Universal data de 1931, fue escrita por Menghín (*Weltgeschichte der Steinzeit*). El cuadro que se tiene de las primeras edades de la humanidad dista mucho del que encontramos en los libritos pioneros (y locales) de principios del s. XX, en colecciones popularizadoras como Labor, Que sais-je? Armand Colin, cuando se carecía de los datos extraeuropeos. A unos cuarenta años de distancia la Prehistoria de Clark (que no es local) nos resume la fabulosa cantidad de hallazgos hechos durante el segundo tercio del siglo.

La innovación de Clark consiste en presentar cinco «modos» de industrias líticas.

Las más primitivas (que sigue a los hipotéticos y ya rechazados eolitos) son de enorme importancia, por ser el producto titubeante de una protohumanidad progresista, afanada en separarse de la animalidad apoyética. Sus productos se han encontrado en una gran área, que abarca Europa, África y el sur-este de Asia.

En cambio, los últimos «modos» se desarrollaron en derredor del Mar Mediterráneo. Contando con una base lítica del 5º «modo»,

que es mesolítica, los pobladores de las mesetas de Irán y de Anatolia inician una cultura neolítica (con aparición tardía de alfarería), gracias a la presencia de gramíneas en estado silvestre cuyo cuidado pasa a dar lugar al cultivo. Como en épocas anteriores, opera la difusión. La vida en asentamientos (settlements) cunde hacia el poniente, con la peculiaridad de que en los Balcanes pudo haberse iniciado igualmente la domesticación de una especie local de gramínea silvestre. Mucho más tarde pasa a África, donde da magníficos resultados en las dos vegas del Nilo. A la India llega el neolítico plenamente formado: tan tardío que ya tiene el torno alfarero. Pero también da lugar a una gran cultura, Harappâ y Mohendyo Daro, que se sepultó quizá a sí misma por excesiva deforestación.

Al sur de las mesetas en que se inició la domesticación de animales y de plantas, se despliega no sólo una buena agricultura, sino también la primera Alta Cultura: Sumér. En la perspectiva del prehistoriador, las tres culturas (Indo, Sumér, Nilo) son muy recientes. Entre ellas hubo contactos.

El autor nos informa que el suroeste de Asia no sólo fue la cuna de la domesticación de plantas y animales, sino también cuna de las primeras altas culturas (civilizations): urbes, división del trabajo, ejército y sacerdocio institucionalizado y –sobre todo– escritura.

Al igual que en la India y en África, los «modos» líticos superiores avanzan sino con timidez o nunca, a lugares alejados de los centros de innovación.

A América entran cazadores de megafauna pleistocena (que de acuerdo con el sistema de Clark deben corresponder al «modo» 4). Con la desaparición de ésta, se tuvo que pasar en muchos lugares a la recolección de plantas y a la caza de animales menores. En el Valle de Tehuacán hubo recolección de maíz 200 años a. E., y esta gramínea fue cultivada *ca.* 3 400 a. E., junto con frijoles y calabazas. Pero, a diferencia de Irán-Anatolia, no hubo mamíferos silvestres susceptibles de domesticación. A

mediados del segundo milenio a. E., empieza a haber alfafería, hecha sin torno. En el sur, en Huaco Prieto (Perú), se vivía entre 2500 y 1200 a. E. de la recolección de mariscos y también de vegetales; se cultivaron algunos frutos, camotes, frijoles y calabazas, pero no había maíz. Éste aparece junto con estilos artísticos que recuerdan lo olmeca. Los olmecas (costa del Golfo de Méjico) son para América lo que los sumerios para el Viejo Mundo. La alta cultura americana es un producto aborigen, de raíces locales, afirmación que -aunque categórica- no excluye ocasionales contactos transpacíficos.

*

El libro del profesor Clark es la obra de un especialista, y por momentos se dirige exclusivamente a ellos. Como obra de consulta para conocer los flaking y demás tratamiento de la piedra, supongo que este compendio no podría faltar en la biblioteca de ningún prehistoriador.

Independientemente de tan pormenorizada información, el libro presenta en forma magníficamente bien lograda lo que podemos llamar Los grandes momentos de la humanidad. En esos momentos grandiosos, el autor pone también de realce las adaptaciones en zonas marginales. Es, por lo tanto, una historia universal basada en las tecnologías empleadas por el hombre para domeñar su medio. Y como tal es altamente recomendable al historiador y al etnólogo (anthropologist) e incuestionablemente a quien sus-
tente clases en tales materias.

La alabanza que tributo al libro no excluye un desacuerdo mío, y seguramente no sólo mío, cuando el autor hace, en forma desafortunada, la *única* comparación en toda su larga exposición, al referirse a un motivo de Ira -Anatolia-Siria de por 6 000 a. E. y un elemento que encontramos desde los olmecas en adelante: «...the theme of the death is symbolized by leopards, counterparts of jaguars of Mesoamerican iconography opposed leopards are shown in wall relief and among the figurines of a goddess

holding a leopard on either arm» (p.99).

¡Ni es el jaguar el símbolo de la muerte en Mesoamérica, ni lo son los dos leopardos en Sumér!

El motivo de felinos en oposición frente a un tema central se repite posteriormente en la vasta área cultural Mesopotamia-Egipto, y aunque en lo que el autor llamaría *more settled times* los felinos son sustituidos por otros mamíferos, fenomenológicamente seguimos teniendo lo mismo.

En p. 192 el autor alude a una pieza pre-dinástica: «Another knife-handle, this time of ivory from Dyğbel 'el 'Ákra, has been carved to show on one face combats between men and boats with standards an upturned ends on the other a man dompting two lions. This is especially interesting because the man is wearing a hat and skirt of Sumerian type...»

En efecto, en el mango de Dyğbel 'el 'Ákra, en Egipto, se encuentran dos elementos inconfundiblemente mesopotámicos. De un lado del mango hay un personaje barbudo con largo ropaje y sombrero.

Está encima de un espacio lleno de animales de la estepa cálida: leones, cérvidos y tal vez bovinos (en la parte derecha el mango está deteriorado y no se aprecia completamente el tallado). Dos leones ponen en la cintura del personaje una pata delantera, en actitud de confianza, tal vez de reverencia. El personaje, a su vez posa sus manos en los cuellos melencudos de los leones. No se trata de una escena de lucha. Del otro lado del mango, está representada una batalla librada entre dos bandos, con sus respectivas embarcaciones. En la parte inferior, se encuentran barcas de tipo egipcio, y en el pla-



no siguiente hay dos barcas de tipo diferente. Son embarcaciones de roda de proa levantada, y de popa igual, propias del Éufrates,

El señor barbudo con sombrero no egipcio, que cual otro «brujo» de Trois Frères parece señorear en lo alto de un mundo de animales, se encuentra representado también en otras piezas artísticas. Lo tenemos en dos sellos procedentes de Úruk (el Érej de la Biblia), del período Dyamdet Naşr. En uno de ellos tiene tamaño descomunal, viajando en una barca del tipo que acabamos de conocer como mesopotámico. Un remero de pie y otro sentado



conducen el vehículo, y enfrente de él está un bovino cargando algún objeto. Con este sello rollizo queda claramente establecida la relación que ambos

lados del mango del Cerro de 'el 'Ákra tienen con el otro extremo del área egipcio-mesopotámica.

En el segundo sello, nuestro personaje se encuentra entre dos carneros que reciben de él el cebo. En ambos sellos cruza sus brazos en la misma forma. Parece ser una especie de dueño de los mantenimientos, que proporciona alimento (=vida) a los animales, los cuales,



en cambio, parecen tratarlo con mucha familiaridad a juzgar por los leones de Cerro 'el 'Ákra. En las piezas más antiguas que cita el autor, el personaje central es femenino; en ellas la familiaridad de los felinos es todavía más evidente.

El tema debe haber sido bastante más popular de lo que sugieren estas pocas piezas arcaicas, pues en la mucho más tardía Fenicia. encontramos por el siglo XIV-XIII un personaje en el mismo acto de alimentar a animales, esta vez no con los brazos cruzados en forma ritual, sino separados, en la posición del señor de 'el 'Ákra, y con su mismo tipo de pliegues en la ropa.

La pieza es de Ugarīt' (hoy Rā's Šamra), y el personaje suele ser apostrofado en los libros de arte como Astarte (Ištār) –una



expresión moderna de la bien antigua dueña del monde y de los animales, πότνια θηρῶν, ya presente en Creta y –desde luego– en las culturas cazadoras.

Naturalmente, ya no se trata del mismo dueño o dueña del paleolítico, sino de entes supernaturales relacionados no sólo con la fauna, sino también con la flora necesaria para la

vida animal.

Además se tiende en ocasiones al simbolismo. El elemento central en que se apoyan los animales nos es conocido también en Micenas, cuya puerta entre dos leonas un erecto pilar central – principio misterioso de la vida, contaminado con el concepto del cósmico árbol de la vida– que en cierra manera es el equivalente del personaje del segundo sello de Úruk.

Así es que Astarte, barbudo dueño, pilar y árbol de la vida, resultan ser una misma cosa y de larga vigencia en los conceptos religiosos de los pueblos. También en las paletas pre-dinásticas encontramos el mismo motivo: pares de animales concentrando su atención en un tema central.

En una paleta el tema central es de un lado un elemento interpretable como arbor vel membrum viri (especie de tirso prehistórico) y del otro lado un elemento interpretable como porticus vitæ. Esta última solución artística es la más socorrida en las paletas, sirviendo la oquedad para que el hombre egipcio

(no la dama) mezclara con su varonil dedo los afeites necesarios para presentarse en el sagrario (y todo sagrario está relacionado con el eterno mantenimiento de la vida).

Algo similar se puede decir del jaguar en Mesoamérica. Covarruvias ha trazado con mano y sentir de artista la evolución del tigre face olmeca hasta los chaac mayas y los cosizo zapotecas y tlāloquè aztecas, reconociendo al mismo tiempo que el elemento pre-olmeca fue el chaneque: el dueño del monte.

Así es que en fin de cuentas la comparación que en forma incidental –y muy fuera de su costumbre– intentó Clark, es factible. Pero tal factibilidad es tan casual como cuando nos han querido comparar θéós con nahua téōtl. ¡Imposible así!, pero sí posible si en lugar de tomar téōtl tomamos las proto-formas yuto-nahuas con *ta, que en el pre-nahua dan ta+it ‘fuego concreto’ y ta+ūt ‘fuego abstracto’, y si lo mismo hacemos del lado indogermano.

La abrumadora cantidad de datos universales que maneja el autor, implica que no puede ser especialista de todos ellos. Lo que explica grafías erróneas en los nombres aborígenes americanos; pocas indicaciones de cantidad vocálica y de otros rasgos importantes en nombres de Asia; y desde luego, la ausencia de conocimientos cuyos detalles apenas podríamos esperar de un etnólogo, mas no de un especialista en utillería lítica. Hay que rectificar un error de detalle de este tipo en el último encabezado del libro: Yahgan, Ona and Alakaluf peoples of Tierra del Fuego. Desde luego, el autor no conoce la diferencia que hace el americanista entre “canoeros” y “fueguinos” –no contando entre los últimos los yámana de la costa de la Gran Isla, sino los diversos ona dedicados a la caza en el interior, incluyendo los haus quienes además mariscaban.

Cuando se haga una nueva edición inglesa, deberá ser corregido este error, y para la primera edición castellana será necesario redactar completamente de nuevo esta parte final de la obra, pues el lector suramericano conoce demasiado la situación etnográfica

del extremo austral para aceptar la redacción actual, y puede tener conocimientos específicos acerca de los errores del enfermizo Ch. Darwin respecto del supuestamente horrible clima de Tierra del Fuego y de «these lowly denizens of a miserable land, as the were viewed by Charles Darwin».

14
LA FORMACIÓN
DE LOS GRUPOS TONACOS*

§1 ANTECEDENTES

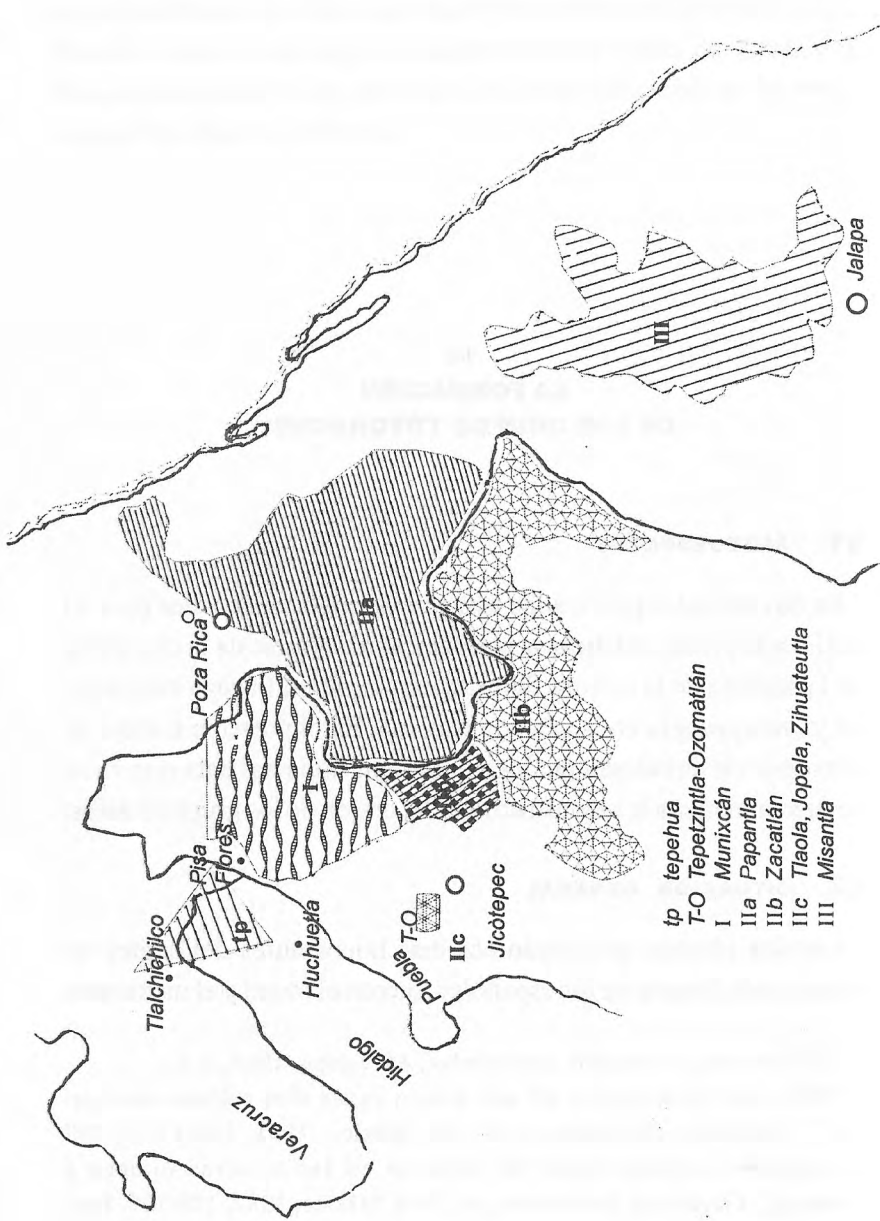
En dos artículos publicados con anterioridad,¹ este autor puso el análisis de piezas artísticas prehispánicas al servicio de la disciplina de la historia de la cultura llamada *etnología* en Europa continental y *antropología* en la isla anglosajona. En el presente trabajo se intenta uncir de manera análoga el análisis dialectal para que sirva de fuerza motriz a la reconstrucción del origen de los grupos étnicos.

§2 SITUACIÓN GENERAL

Los dos idiomas prehispánicos más importantes del centro de México a la llegada de los españoles, fueron el otomí y el mexicano,

* Publicado en *La Palabra y el Hombre*, 86, Jalapa, 1993, 5-21.

¹ “Hacia una formalización del arte erótico en las altas culturas americanas”, *Cuadernos Americanos*, 40, 239, México, 1981, 125-133, y “El psicogogo o transportador de difuntos en las culturas olmeca y tonaca”, *Cuadernos Americanos*, 41, 144, México, 1982, 128-139. Puede consultarse además en *Cespedesia*, 12, 45-46, Cali, Colombia, 1983, 161-168 “Erótica de Tumaco, y otras, descifrada”.



- tp tepehua
- T-O Tepetzintla-Ozomatlán
- I Munícán
- IIa Papanúa
- IIb Zacatlán
- IIc Tlaola, Jopala, Zihuateutla
- III Misantla

éste último es llamado en otros países con el nombre de “azteca”, y los especialistas le dicen “nahua”. En el occidente se les sumó el tarasco, y en el oriente el totonaco.

En la actualidad la sede principal de los grupos totonacos está en las fértiles laderas templadas-frías de la Sierra de Puebla y en sus colindantes tierras bajas, con clima tropical. Ya más al sur, en Misantla-Yecuatla (Núms. 118 y 119 del mapa 3 de los municipios) y en la Sierra de las Siete Lluvias (Nº 121 a 128) ha concluído recientemente la larga agonía del idioma.

Mis recorridos por esos territorios han permitido reconocer dos grupos dialectales geográficamente centrales, que denominé Munixcán (Nº 1 del mapa) y Zacatlán-Papanta (desde 37 hasta 103). Al sur de ellos, desde aproximadamente Misantla (Nº 118) hasta las goteras de Jalapa (Nº 129) estaba localizado el muy fraccionado segundo grupo totonaco, que he denominado totonaco del sur.

Al norte de Mx (Mūnixcán, Nº1) y ZP (Zacatlán-Papantla) están los habitantes de la variedad tp (tepehua, Núms. 101, 103 y 201 del mapa de los municipios, y núms. 1, 2 y 3 del esquema “El impacto del nahua chichimeco en los dialectos totonacos”), cuyas divergencias morfológicas son suficientes para considerar al tp como un idioma aparte, pese a que fonéticamente es tan similar al totonaco que hasta los mismos hablantes nativos llegan a confundir ambos vehículos glóticos cuando los oyen de lejos.² Al noroeste,

² Me contó un tepehua: Sus padres habían notado atónitos que noche tras noche el cielo se volvía rojo del lado oriental, aumentando cada noche de intensidad. Arrieros otomíes y marchantes totonacos de Munixcán trajeron la noticia “La gente de razón estaba sacando fuego de las entrañas de la tierra y se estaba formando un gran pueblo junto a esos fuegos, en un sitio conocido como Poza Rica” [aparentemente por su abundancia en peces]. Uno pocos tepehuas audaces decidieron salir de Tliitzapoapan del barrio Pisa Flores (todavía no se había fundado el pueblo independiente, en el ejido de El Limón), e ir a conocer la maravi-

en el municipio de Huauhchinango (N°), pero cerca de Jicotepec de Juárez (N° 8), hay dos aldeas totonacas Tepetzintla y Ozomahtlán, geográficamente separadas de las demás, cuya pertenencia dialectal queda por determinar.

Aparte de algunos rasgos comunes en su léxico, las dos formas geográfica más alejadas –el tepehua y el totonaco del sur– comparten la ausencia del fonema λ existente en los dialectos centrales. Esos hechos acercan diacrónicamente el tepehua y el totonaco del sur.

§3 MIGRACIONES

En etnología se tiene por norma atribuir un carácter original a las concordancias que se presentan en los extremos geográficos del área de dispersión de una cultura (o de un idioma) y de considerar que los rasgos –tal vez llamativos– que se encuentran en el centro sean innovaciones. En el caso que estamos observando, un rasgo diagnóstico de peso es la presencia de λ en el centro geográfico. Se debe considerar una innovación.³

Pero la experiencia indica igualmente que así como el centro actual de un montículo prehispánico posiblemente no corresponderá nunca con el centro original que el edículo tuvo cuando se le construyó, así puede suceder que el centro actual de un área étnica no haya estado ahí desde el comienzo de su

lla. Cuando llegaron se sintieron muy desamparados en el mundo extraño que habían ido a descubrir y del que nada entendían. Por fin gran alegría: ¡oyeron hablar su lengua! Se acercaron con bien educada cautela a aquellos indios para y hablarles y pedirles orientación. Pero estando ya más cerca de ellos, comprobaron que no entendía nada de los que conversaban aquellos [que eran papantecos]. Me comentó el informante: la lengua sonaba igual, pero las palabras eran otras.

³ Las innovaciones culturales se expanden desde un centro, al contrario de los que sucede en los conglomerados biológicos, donde el centro de la población es conservador y las innovaciones ocurren en la periferie.

etnogénesis. Traigamos a colación que los eruditos han aclarado desde muchos decenios que los totonacos se encontraban en el Altiplano, al occidente de la Sierra Madre Oriental, en una época en que sus vecinos nahuas hablaban el nahua medio (al que pertenecía también el nahua de los chichimecas). Basándonos en este antecedente propongo considerar la hipótesis de que en ese tiempo y lugar un grupo de totonacos (¿qué podríamos denominar grupo del oeste?) estuvo en vecindad de los chichimecas de habla nahua, quienes tenían la peculiaridad de no decir *ta* sino *tla* —con una “ele sorda”. Este rasgo del nahua chichimeco (que en mis trabajos de hace varios decenios llamaba yo nahua central) debe haber sido aceptado por los totonacos mencionados. Al mismo tiempo, los totonacos que no estaban en contacto con los chichimecas nahuas, no recibían este influjo. A este sector o grupo que no estaba en contacto con aquellos nahuas, sino que vivía en la sierra, podríamos llamar el grupo de este.

Los nahuas de cultura chichimecas* que se encontraban, junto con otomíes y totonacos principalmente, en la parte norte de Valle, ansiosos de penetrar en la región conocida como Mesoamérica desde Paul Kírchhoff acuñó este término que en romance sería América Media, parecen haber sido tantos que si bien es cierto que su presencia hacia el sur terminó por romper la resistencia de Mesoamérica, también es cierto que hizo que una parte de ellos no esperara este colapso sino que emprendió una migración hacia la Sierra Madre Oriental.

Esos nahuas chichimecas, hablantes de nahua medio y portadores del fonema λ (o sea, del sonido *tʃ*) parecen haber vivido en estrecha cercanía con chichimecas totonacos, quienes deben haber tenido ya igualmente λ , y con quienes emprendieron el ascenso a la sierra. Arrastrados, empujados o simplemente aliados,

* Opuesta ella a la cultura sedentarios de los cultivadores neolíticos de América Media.

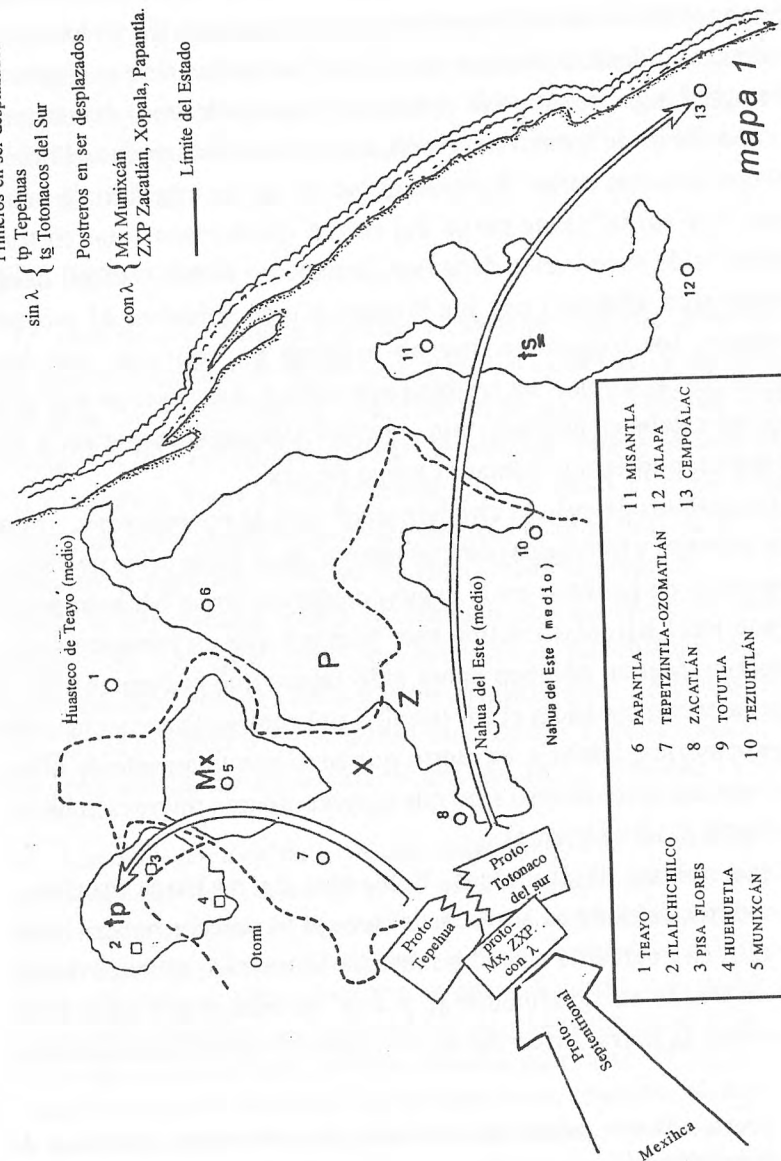
Primeros en ser desplazados

sin λ { tp Tepehuas
ts Totonacos del Sur

Posteriores en ser desplazados

con λ { Mx. Muixicán
ZXP Zacatlán, Xopala, Papantla.

— Límite del Estado



| | | |
|-----------------|-------------------------|--------------|
| 1 TEAYO | 6 PAPANTLA | 11 MISANTLA |
| 2 TLALCHICHILCO | 7 TEPETZINTLA-OZOMATLÁN | 12 JALAPA |
| 3 PISA FLORES | 8 ZACATLÁN | 13 CEMPOÁLAC |
| 4 HUEHUETLA | 9 TOTUTLA | |
| 5 MUNIXCÁN | 10 TEZIUTLÁN | |

EL IMPACTO DEL NAHUA CHICHIMECA EN LOS DIALECTOS TONACOS

mapa 1

los totonacos con λ atravesaron la sierra y junto con los nahuas llegaron a tierras tropicales.

Los nahuas chichimecos y los totonacos chichimecos, ambos portadores de su λ y de su hambre, probablemente desalojaron primero a los totonacos previamente establecidos en la sierra, que carecían de λ y que tuvieron que ir a establecerse más al sur. De esta forma se compensó su abandono del territorio en el Altiplano, con un aumento del espacio vital totonaco hacia el sur, sin que sepamos a costa de quienes (no es imposible que los nuevos territorios no hayan sido habitados en su totalidad). En el mismo proceso de expansión, los chichimecos nahuas y parte de los chichimecos totonacos prosiguieron la marcha sierra abajo y desalojaron a los de habla maya-huasteca de Teayo, Metlaltoyúcan y Mecapalápán.

En este mapa “dinámico” N° 1 está representado de qué manera el antiguo grupo del este se rompió en dos ante el impacto del antiguo grupo del oeste, que dió lugar al proto Mūnixcān y del proto Zacatlán-Papantla.

El empuje del grupo dinámico pone primero en movimiento a un grupo, tal vez pequeño, de totonacos sin λ , los proto tepehuas. Llegan costeando por el sur la sierra de los otomíes sedentarios, hasta las llanuras y mesetas de tierra caliente ocupadas por los huastecos de Teayo, Metlaltoyúcan y Mecapalápán. Al encontrar ahí una población fuerte, retroceden y se introducen a la barrancas que ascienden a la sierra otomí. Ahí ocuparon desparramados sitios serranos, lo que a la postre les valió el nombre de tepēhuà ‘los del cerro’.

Por haber sido los primeros en separarse del antiguo grupo totonaco del este, su idioma tuvo tiempo para diferenciarse de todas las demás variantes del idioma, aunque se le sigue notando su afinidad con el actual totonaco del sur. Después de su separación del grupo del este, ya cuando se expandió el dialecto del oeste en su forma Mūnixcān, entró nuevamente en contacto

con hablantes del idioma totonaco. Este contacto causó algunos influjos mūnixcān en el tepehua y parece haber inhibido una separación mayor.

Este mismo mapa “dinámico” nos muestra cómo la otra parte del grupo del este es empujada hacia el sur. Posiblemente residió algún tiempo más en la cercanía de los causantes de todo ese movimiento de pueblos, pues si bien es cierto que han conservado rasgos comunes con los tepehuas, también es cierto que no han divergido tanto como éstos.

Finalmente ceden. Costeando territorios de nahuas sedentarios, imponen su presencia en la selvática llanura costera de Cempoálac y las colindantes de Misantla, en la sierra de Chiconquiahco, y acaso en sitios cercanos a Perote.

La historia del arte nos informa que esta toma de tierra ocurrió en una época en que la tradición lapidaria de origen olmeca seguía viva y produciendo “hachas” esculpidas en piedra (véase el Cuadro arqueológico comparativo). Escasos datos sugieren que, por su parte, los recién llegados totonacos (que ahora constituyen el grupo sur) empleaban objetos rituales tildables de proto palmas, talladas en materiales perecederos, y que el estímulo del arte olmeca dió lugar al nacimiento de las justamente afamadas palmas sur-tononacas talladas en piedra, que significativamente están ausentes en el territorio central, ocupado por gente con λ.⁴

⁴ Aunque la diferencia dialectal haberse pudo haberse iniciado antes de la migración en dirección al este, esta diferencia y la ausencia de proto palmas entre los penúltimos emigrantes totonacos (establecido finalmente en la región papanteca y de El Tajín) sugiere una distancia temporal entre su viaje y el de los totonacos del sur. Comentemos que fragmentos o piezas enteras del complejo hacha-palma-yugo-candado que se pueden encontrar al norte del territorio tS son piezas transportadas fuera de su zona original y que, a semejanza de las piezas mayas en Colombia, sólo demuestran que hubo coleccionistas prehispánicos u otro tipo de contacto.

Cuadro arqueológico comparativo

| Horizonte arqueológico | Fecha aproxim | Altiplano | Culturas del Golfo | | Panamá | Culturas de Colombia | |
|------------------------|---------------|---------------------|------------------------|-------------------------------------|-----------------------------|-----------------------------|---------------------|
| Histórico | 1500 | Aztecas | Grupos Totonacos | | Chiriquí | de | del |
| | 1400 | | | | | la Costa | interior |
| | 1300 | | del Sur III | Coclé Superior | Tairona Superior | Chibcha Superior | |
| | 1200 | | | | del Sur II | Coclé | Tairona inicial |
| Clásico | 1100 | Teotihuacán IV | El Tajín III | Cultura de las figuritas sonrientes | Coclé | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro |
| | 1000 | Teotihuacán III | | | | | |
| | 900 | Teotihuacán II | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| | 800 | Teotihuacán I | del Sur I | | | | |
| | 700 | Proto -Teotihuacán | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| | 600 | Cuicuitco-Ticomán | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| | 500 | Tiapacóyan | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| | 400 | Olmecas de Tlatilco | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| | 300 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| | 200 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| 100 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial | |
| 0 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial | |
| Formativo | 100 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| | 200 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| | 300 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| | 400 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial |
| 500 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial | |
| 600 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial | |
| 700 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial | |
| 800 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial | |
| 900 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial | |
| 1000 | | del Sur I | Olmecas de las Estelas | Alfarería policroma inicial | Tierra Adentro | San Agustín inicial | |

Una vez quebrada la resistencia huasteca en Mūnixcān-Teayo, parecen disminuidas en general las resistencias en la llanura tropical (Papantla) y en la Sierra de Puebla. Por pocos que hayan sido los habitantes que sin duda hubo en esas dos provincias fisiocráticas antes del avance de los portadores de λ , ellos fueron cediendo ante el ímpetu colonizador del remanente arribeño de los totonacos con λ que acaso no habían logrado participar en la conquista del sur de la Huasteca. Éstos avanzaron ahora también y terminaron por totonaquizar (o por lo menos a imponer la modalidad con λ) en todo el territorio ZP (Zacatlán-Papantla). El que esto ocurrió después de la toma de posesión y de la fundación del Mūnixcān (Mx) totonaco, lo documenta la fuerte diferencia dialectal entre Mx y ZP.

§4 LOS NAHUAS CON λ

Aunque este artículo tiene por tema a los totonacos, vale la pena detenerse en la inquietante pregunta acerca de los dialectos nahuas con λ y de los nahuas con t, ¿Cómo surgió λ ? ¿No podría ser que los nahuas hayan recibido ese fonema de los totonacos?

Esta hipótesis sería muy de tomarse en cuenta, si no fuera por la ausencia de datos en este sentido, Y como tenemos la explicación que Whorf adelantó hace más de medio siglo, conviene por ahora quedarnos con ella.

Según ese investigador, un grupo de nahuas produjo la moda de africar en su dialecto la sílaba ta pronunciándola t̥a (lo que posteriormente quedó fonematizado en λ a, cuyo circulito se puede omitir cuando los lectores están suficientemente informados de que λ no significa dl). Yo sitúo ese acontecimiento en el período del nahua medio, durante el cual ya se encontraban en la agraria Mesoamérica los sedentarios descendientes de dos migraciones previas de nahuas, la primera de ella paralela al Pacífico, la segunda paralela al Atlántico.

Los hablantes con λ no eran cultivadores, sino chichimecos o chichimecas, divididos en por lo menos dos parcialidades. Una de ellas, según ya se expresó arriba, migró hacia la Huasteca, y la otra, la de los mexihcà, logró penetrar a Mesoamérica. Hubo más grupos chichimecos, de cuyo léxico tenemos alguna información y también un poco de su gramática (véanse los escritos de Andrés T. Hasler y Hangert), pero faltan muchos pormenores, por ejemplo, si tenían o no λ . Mientras alcancemos más claridad, denomino chichimecas 1 a los que causaron la presencia de vocablos con a en vez de e (ej. tapē λ), y chichimecas 2 a los que tienen i (tipē λ). En cambio, los chichimecas que dialectológicamente discernen bien (los antepasados de los nahuas de Tenochtitlan y de la Huasteca) los llamo tentativamente chichimecas 3.

Los dos grupos en que se escindieron los chichimecas 3 tuvieron distinta evolución: en la Huasteca no hubo adstratos nahuas que los pudieran influir, en cambio en el centro del país los mexihcà, transformados en tenochcà, estuvieron expuestos a las influencias de todos los dialectos –tanto de sedentarios como de otros chichimecas. Posteriormente ellos exportaron la modalidad que así habían desarrollado, sobreponiéndose ésta a los substratos dialectales causando un cierto grado nivelación idiomática que designamos como nahua central, e inclusive influyeron en modalidades que no caen bajo esta designación.

§5 EL TOTONACO ACTUAL

En la actualidad existen escuelas rurales en las aldeas de todos los municipios que se mencionan más abajo. Por esto ya no se pueden encontrar jóvenes monolingües tepehuas o totonacos como hace algunos decenios. El idioma marcha hacia su extinción –como todos los demás del continente. El proceso ha concluido en los municipios del sur (N^{os} 114 a 121), lo mismo que en varias aldeas de las mesetas y planicies de Mx, según pude observar en

1975. Naturalmente, esta tendencia se conoce también en aldeas marginales de ZP, pero es en ZP, con inclusión de la subregión X (Jopala, Tlaola, Zihuateuhltla) donde se encuentran los núcleos más densos de hablantes.

Para que estas líneas no omitan pormenores que acaso puedan interesar en el futuro, menciono lo que sigue.

No he tenido ocasión de visitar Ihzatlán (Ih, lugar del que provienen varios o todos los fundadores del El Escondido, en la Meseta de Zanatepec, región de Mx.). Geográficamente aislados están los hablantes de Tepetzintla y Ozomahtlán (TO), con quienes tuve que entenderme en náhuatl un jueves en la tarde, año de 1954, cuando los conocedores del castellano se encontraban en el mercado de Jicotepec o Xico. Al caer la noche volvieron esos elementos progresistas; me interrogaron y mi presencia no fue de su agrado. Tomé algunas notas y pasé la noche en el suelo en la mitad de una habitación y mientras dormía me fueron sustraídos mis apuntes. Un día después tomé en Xico un breve vocabulario a un habitante de Ozomahtlán, quien estaba encarcelado.

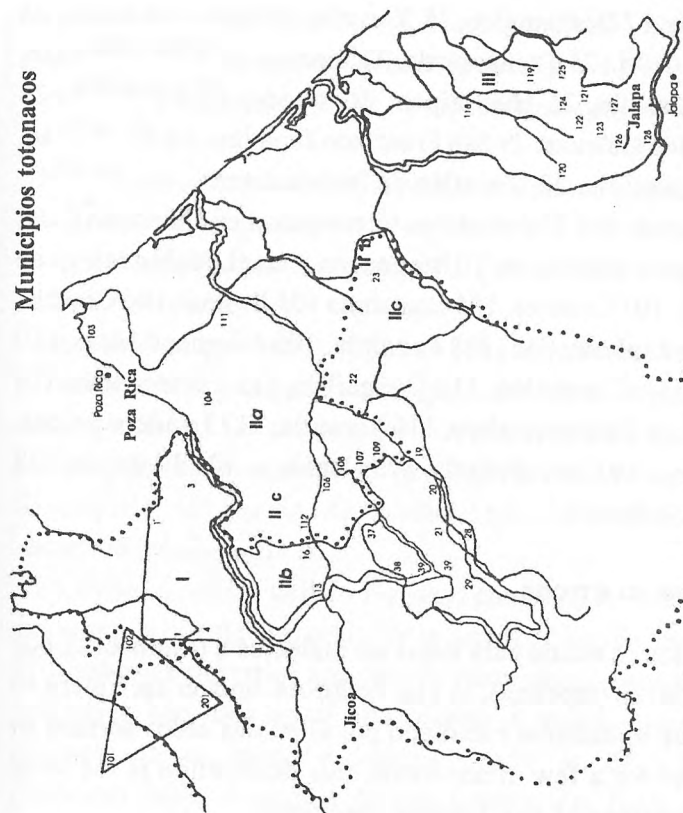
En el año 2000 consulté en Ciudad de Puebla, el mapa Distribución municipal de grupos indígenas, del Instituto Nacional Indigenista, ese Mapa informa que en Chiconcuauhtla (Nº40) hay 2 hablantes, en Ixtepec (Nº 349 hay 17 hablantes, en Jonotla (nº 25) 88, y contiene municipios que no registré yo, como Nauhtzontla con 8 habitantes y Acatempa con 5.

Las escarpadas alturas en el sur del área totonaca en Puebla, ha dado necesariamente lugar a la constitución de municipios pequeños. Son a veces tan diminutos, que en un mapa total de Totonacpan, el número asignado a uno topa con el del vecino. Confieso no haber podido sortear esta dificultad, por lo que el mapa 3, de 1955, no registra cada uno de los municipios que menciono en la lista siguiente:

En Hidalgo: 201 Huehuetla (tepehuas).

En Puebla: 1 Mūnixcān (Mecapalápan), 1' Metlaltoyucān

Municipios totonacos



tepehua

- 101 Tlatchichilco
- 102 Tiltzapopan, Pisa Flores
- 201 Huehuetla

I región "Muxixcan"

- 1 Mecapalapan
- 1 Metlatloyucan
- 2 Huitzilac
- 3 Agua Fria (castellano)
- 4 Jalpan
- 11 Itzatlán

Ila región "Papanila"

- 103 Cazones
- 104 Coatzintla
- 106 Coyutla
- 107 Cuxquihui
- 108 Chumatlán
- 109 Tzotzocolco
- 111 Papanila
- 112 Progreso de Zaragoza

Ilb región "Zacatlán"

- 17 Olinthá
- 20 Atléquizayan
- 22 Tenampulo
- 23 Acatenó
- 28 Tzongotzotla
- 39 Ahuacatlán

IIIc región "Tlaola-Jopala-Zihuauvehila"

- 13 Patla
- 16 Jopala
- 36 Hermenegildo Galeana
- 37 Tepatlán

III región "Misantla"

- 115 Misantla
- 117 Tenochtitlán
- 120 Tonayán
- 123 Cuacuatzintla

(castellano), 2 Pantepec, 3 Jalpan, 3 Agua Fría (castellano), 4 Tlaxco, 5 Tlahcuilotepec, 6 Naupan, 7 Quauhchinango, 8 Xicohtepec (Xico). 9 Juan Galindo, 10 Zihuateuhtla, 11 Tlaola, 12 Jopala, 13 Olintla, 14 Huehuetla, 15 Tumazapan de G., 16 Tenampulco, 17 Huetamalco, 18 Xonotla, 19 Ignacio Allende, 24 Tzapotitlán de M., 21 Tzongotzotla, 22 Tepango de R., 23 Amixtlán, 24 Camocuauhtla, 25 Huetlalpan, 26 xtepec, 27 Coatepec, 28 Hermenegildo Galeana, 29 San Francisco Tepatlán, 20 Ahuacatlán, 31 Chiconcuauhtla, 32 Zacatlán de las Manzanas.

En Veracruz: 101 Tlalchichilco (con tepehua en Chintípan), 102 Ízhuatlán (con tepehua en Tliltzapoapan y en el pueblo nuevo de Pisa Flores), 103 Cazonas, 104 Coatzintla 105 Espinal, 106 Coyutla, 107 Coahuilánhumatlán, 108 Papantla, 109 Filomeno Mata, 110 Mecatlán, 111 Chumatlán, 112 Coxquihui, 113 Toztzolco, 114 Misantla, 115 Chiconquiahco, 116 Yecuatla, 117 Landero y Coss, 118 Acatlán, 119 Cuacuatintla, 120 Naolinco, 121 Jilotepec, 122 Jalapa (castellano).

§6 DATOS GLÓTICOS

En lo fónico es válido para todos los dialectos tt (totonacos), con inclusión del tp (tepehua), lo que Pedro Aschmann escribiera en relación con el dialecto estudiado por él en una aldea serrana de ZP: «except for a few minor items, this description is the same for the phonemes of any Totonac speaker». ⁵

Con los signos · (cantidad vocálica), que puede señalarse igualmente con una raya encima de la vocal), ´ (acento), i a u p t ç ċ k q ? m n l j w y, y λ̣ para Mūnixcān y ZP, se puede representar satisfactoriamente todo vocablo tepehua o tt. Hay que advertir que el grupo C? (esto es, consonante más oclusión glotal) se representa en trabajos técnicos como C´.

⁵ Hermann Peter Aschmann, "Totonac Phonemes", *International Journal of American Linguistics*, 22, Indiana, 1946, p. 34.

En el tt de Pueblillo, cerca de Papantla, y en el tp, la glotalización que en las demás aldeas tt se percibe postvocálica, CVʔ, se emite prevocálica: CʔV. Esta forma CʔV se debe considerar arcaica: más adelante veremos que ella es la que se presenta en las lenguas emparentadas, de stirpe maya, correspondiendo ahí a una serie p' t' ç' č' k' q', que se suma a la serie p t ç č k q, aunque la forma p' de la protolengua se ha reducido en general a ʔ (también en otomí).

En relación con la vocal, Pedro Aschmann, en página 35 de op. cit. acota que la glotalización se puede percibir de tres formas: después de la V, al mismo tiempo (lo que se imprimiría encima de la letra: ù), y ante la V.

Esto explica que en mis viajes de sondeo a diversas aldeas –sin permanencia prolongada en ninguna de ellas– captara yo ʔu·n ‘viento’ con un informante pero u·ʔn con otro. Y es perfectamente posible que en otra aldea el investigador pueda anotar ʔu·ʔn. Siguiendo la grafía de Aschmann, la mejor escritura –supradialectal– sería ùn.

En Patla, a orillas del río Necaxa, encontré la solución q > ʔ, análoga a la que tiene el árabe de la Sierra de Šartún, en el Líbano. El cambio es posterior a la ley de observancia general en tp-tt, que exige que toda vocal alta se abra a media cuando está en contacto con q: /ququ/ = [qóqo] ‘mudo’ en ZP y Mx, pero [ʔóʔo] en Patla. A cambio de esta innovación, Patla ostenta un rasgo conservador al compartir con Mx la vocal no acentuada final, en palabras como u·ni ‘viento’, que suele haber evolucionado a u·n en ZP.

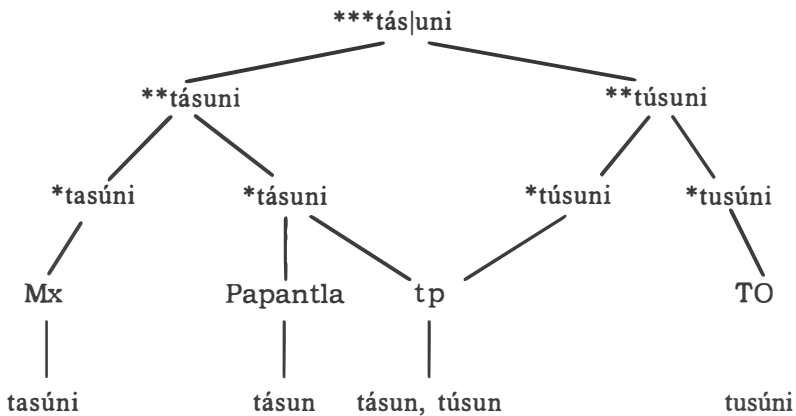
En el tp. de Pisa Flores anoté ambas formas para ‘viento’, recibiendo la impresión de que esas pronunciaciones pertenecían a dos normas distintas, de las que la que tiene vocal final (acaso debido al adstrato Mx) está cediendo ante la otra. En el tomo de *Homenaje a Robert. J. Wéitlaner*, 1961, anoté lo siguiente en página 537:

«Parece aceptable suponer para el antiguo tt una ley de acentos y de sílabas átonas (inacentuadas) contraria de la que tenemos en latín tardío. En este último, el acento primario de una palabra absorbe toda la fuerza muscular de la sílaba contigua, recuperándose la palabra de este desgasta sino hasta la tercera sílaba, en la cual los músculos vuelven a adquirir cierta tensión acústicamente perceptible como acento secundario: CCVC (por ejemplo en rápidù). En cambio, en el tt el acento primario iría seguido del secundario, dejando vacío de fuerza acentual a la tercera sílaba: CCCV lo que permite su ensordecimiento: *tásùnj ‘chaca’. Al evolucionar, tanto el latín como el tt pierden su vocal átona: rápidù > ràpdù > rabdo > ràbdo > raudo, *tásùni > tásùnj > tásùn.»

La forma tasiya k’iw ‘chaca’ en el tS (tt del sur) permite despejar la raíz *tas (porque k’iw es ‘árbol’) y postular que *tas|iya y *tas|uni son voces compuestas. Es bastante improbable que la raíz ceda su acento a los agregados *-iya y *-uni mientras subsista en la comunidad glótica la conciencia del carácter compuesto de la palabra. En consecuencia, se justifica postular una acentuación original esdrújula *tásùni ‘chaca’.

Sólo después de perdida la noción de que la palabra es compuesta, se pudo desplazar el acento y entrar a funcionar, para algunos antiguos hablantes, el mecanismo de los que varios autores consideran la «armonía vocálica en totonaco»: *tásuni > *túsuni, lo mismo que *tasúni > tusúni.

Lo anterior permite reconstruir, en tres niveles, los antecedentes a mis datos dialectales: en Mx tasúni, en Papantla tásuni, en tp de Pisa Flores tásuni y túsun, en tp de Huehuetla, Hgo., *tasú-n, según el dato que me envió Bethel Bower, en TO tasúni? (con ? automático a final de dicción, y por ello sin valor fonemático):



Este cuadro quiere hacer ver por una parte la pérdida de la vocal final y por otra parte el cambio de la vocal en la raíz. ¿Cómo sabemos que *tas* es anterior a *tus*?

Por dos razones, hasta ahora: porque *tas* se encuentra en otras palabras que tienen que ver con 'árbol' o partes del árbol, y porque el totonaco del sur tiene la vocal *a* en *tasiá ki?*, *tasiya ké?* y finalmente podemos aducir que *a* no sólo se encuentra en los extremos (*tp*, *tS*), sino que sigue siendo más frecuente que *u*. Sin embargo, tales reflexiones no serán concluyentes sino hasta el momento en que un análisis de este tipo se haga de muchas palabras más, y permita la presentación de reglas o leyes fonéticas.

§7 RELACIONES DEL LÉXICO DIALECTAL

En los doce ejemplos que siguen, se ilustra cómo el *tp* y el *tS* comparten el acortamiento de sus palabras ($[u, k'iw, \underset{\cdot}{k}'ihni, \phi'a\cdot]$). Por no haberse discriminado en este trabajo los datos de *ZP* en *Z* y *P*, no se puede apreciar en qué medida aumenta la divergencia léxica conforme subimos la sierra, pero dejemos asentado que el vocabulario de los últimos emigrantes *tt* que avanzaron hacia el este, es notoriamente distinto del de todos los predecesores *tp-tt* en las tierras bajas.

| tS | tp | Mk | X | TO | ZP |
|-------------|-----------|-----------|-----------|--------|--------------------|
| ɕaːʔ] | ɕ'aː] | | | | |
| 2 čohót | čúhʔut | čohót | čohót | čohkát | čúhut ⁶ |
| 3 pap- | pap- | pap- | pap- | julúʔ | julúʔ |
| 4 pap- | maː]kuyúʔ | maː]kuyúʔ | maː]kuyúʔ | pap- | pap- |
| 5 hin | hin | hi-ni | | hi-ni | hin, hi-n |
| 6 kiʔw | k'iw | kiʔwi | | | kiʔwi |
| 7 kin | li-šín | kíni | | kíni | kakán, kinkán |
| 8 qaqašqúl] | ʔaqʔšqúl] | aqšqúl] | | taqán | takán |
| 9]u· |]u· |]ú-wa |]úwa |]úwa |]úwa |
| 10 ška·n | ška·n | ška·n | čučút | čučút | čuʔčút, čúčut |
| 11]k'íʔni | -]k'iniʔ | škiʔhni | | | saʔaqa]qaʔ hnaʔ |
| 12 pištú· | pištú | pišniʔ | | | pišni |

La primera palabra de este cuadro significa ‘red para pescar’ en Yecuatla y Misantla (tS) pero ‘red para colgar un niño’ (es decir, ‘cuna’) en Jilotepec (tS). En tp ha pasado por sinécdoque a significar de plano ‘niño’.

En la segunda palabra, que significa ‘bofe’ y ‘saliva’, se ha empleado una escritura semi fonemática que consiste en escribir de manera fonemática todo excepto algún segmento cuyo comportamiento interesa; en este caso el fonema /u/ que se mantiene como [u] en tp y en ZP a pesar de encontrarse en contacto con “hache”, que en los demás dialectos abre la /u/ a [o].

La tercera palabra significa ‘viejo’. Vemos en las cuatro primeras columnas el étimo de la voz papa que refiere Bernal Díaz del Castillo en relación con su llegada a Cempoálac; se encuentra igualmente en la designación tp del ‘brujo’. La cuarta palabra es ‘luna’. La quinta es ‘humo’ y se halla en la raíz de hi-n ‘trueno’ y de qatahí-n ‘trueno grande’ (de ahí Tajín).

⁶ Al igual que en la línea siguiente en julúʔ, tenemos aquí una escritura que no es estrictamente fonemática, por interesarnos en estos casos un pormenor fonético.

La sexta es ‘árbol’; entra como elemento formativo en el topónimo Cuxquihui: kuškíʔwi ‘cierto carrizo’ cuya equivalencia miꞤe es koškepi ‘cierto carrizo’, palabra compuesta de koš ‘carrizo’ y de képi ‘árbol’.

La palabra siete significa ‘nariz’. La ocho es ‘oreja’. La nueve es ‘mucho’; en Mx la oí siempre con λ, excepto en Huitzilac. En una sesión conjunta en Apapantilla, Mx, Ruth Bishop anotó jú-waʔ, pero yo oía λúwa; creo que el ʔ final no tiene valor fonemático. La palabra diez es ‘agua’. La once es ‘epazote’ (c. hierba aromática), con la peculiaridad de empezar con ʎ en Yecuatla y Jilotepec, pero con š en Misantla (los tres lugares son tS). La doce significa ‘cuello’.

Estos ejemplos ilustran la comparación interna y cómo ella permite despejar raíces. Lo así obtenido, que a menudo es monosilábico, se considera propio del acervo del proto idioma, pero cuando no se puede afirmar que la palabra haya sido monosilábica, las raíces se postulan con un guión en el sitio en el cual hay una o más sílabas en la actualidad: piš- ‘cuello’, -k’ih- ‘epazote’, čuh- ‘saliva’.

§8 RELACIONES EXTERNAS

Este artículo quiere en alguna manera exponer métodos de trabajo de los glotólogos, y por esta razón se concluirá con la ilustración de una comparación externa: se mencionará la posibilidad de un long range comparison, es decir, de una comparación entre lenguas geográficamente alejadas, como hacía Mauricio Swadesh.

El ejemplo de kuškíʔwi y su equivalente miꞤe es una comparación que, junto con otros vocablos más, permite establecer el parentesco entre tp-tt y las lenguas zoque, popoluca y miꞤe. De esta manera se establece una especie de familia agrandada que se puede denominar totozoque.

La comparación ha sido llevada más lejos por los investigadores y se ha logrado establecer el parentesco entre el totonaco y las lenguas mayas (por favor ¡no se diga «mayanas» ni «mayances»!). El tp y las lenguas mayas ilustran que la glotalización en el común proto idioma, ocurría siempre antes y no después de la vocal, más preciso: estaba siempre después de una consonante, lo que se representa con C': maya k'ak' 'lumbre', tp ꞑka·k'a 'ceniza', pero tt ꞑka·ká?n 'ceniza'.

He podido comprobar, y publicar al respecto,⁷ que el zoque y el popoloca tienen una morfología perfectamente comparable con la del nahua antiguo (especialmente en los pronombres personales). Como es notorio que el léxico de las lenguas mayas tiene mucho parecido con el léxico nahua, ya se ha podido establecer proponer a la consideración de los críticos la sospecha de que el nahua y el maya sean parientes y que constituirían una familia compuesta por las principales lenguas no tonales de Méjico. Swadesh ha llegado más lejos, postulando una familia macromesoamericana, para cuyos étimos comunes he tenido ocasión de dar algunos datos.⁸

Cabe preguntarnos si no sería posible extender la comparación a territorios más alejados.

Sí se puede, pero se debe proceder con prudencia.

Un autor, Karl Bouda, publicó "Das Totonaco" (*Orbis*, N° 13, 1963), en cuya página 284 concluye «...daß das Totonaco zum Kaukasischen gehört oder, wenn man lieber will, eine starke kaukasische Schicht aufweist». O sea, que el tt y las lenguas del Cáucaso están emparentadas.

No sería razonable negar a priori un parentesco entre lenguas del viejo mundo y las americanas, pero tampoco es razonable tomar —según parece: al azar— el tt u otra lengua cualquiera y compararla

⁷ Véase la nota 3 en mi "A reciprocal Morpheme in ancient Nahua", *Indiana*, 8,3, Berlín, 1983.

⁸ En "Semántica mesoamericana", *Amérindia*, 3, París, 1983, 21-55. Verlo como artículo 16 de este libro.

con cualquier lengua del viejo mundo. Lo que hace faltan es tener proto lenguas reconstruídas y después compararlas entre sí. Claro que si no disponemos de tales reconstrucciones pero queremos de todas maneras lanzarnos a la aventura de la comparación, esto habrá de hacerse con idiomas menos separados geográficamente –así nuestra selección sea, ella también, producto del azar. Veamos un ejemplo:

| | | |
|------------------|------------------------|------------------------|
| tepehua | quichua | traducción |
| k'i šiš | šiši ⁹ | 'hormiga' |
| š q'u· y | áš qu | 'perro' |
| č'a há? | čá ki | 'pie' |
| l pa w | pá lta | 'aguacate' |
| tan- | | 'masa, bollo, pan' |
| ?al tan q'áy | | 'tortilla gorda' |
| | | |
| totonaco | quichua | traducción |
| | tan- | 'pan, bollo', etc. |
| tam púk pu | | 'empanada' |
| uhu- | úhu- | 'tos' |
| su wih λu | wiš ún ¹⁰ | 'iguana' |
| ki·? šiš | šiši | 'hormiga' |
| | | |
| popoluca | quichua | traducción |
| kó·y a | kuy, qoy | 'conejillo' |
| há·?pi | ápi | 'c. comida de maíz' |

⁹ Esta palabra del meridional fue originalmente sísi, y la que está impreso abajo, fue ałqu.

¹⁰ El acento agudo y la presencia de –n en un sustantivo nos documentan que no se trata de una voz genuinamente quichua (posiblemente sea de origen chaqueño). Lo que interesa es observar la presencia de wih ~ wiš en territorios alejadas entre sí: en nahua tenemos kowiš | in 'iguana', que viene si duda de *kowa wiš 'reptil wiš'. Pueden verse más pormenores en "Huinchuca, guajolote y nombre de otros animales" (en el tomo de *Homenaje a Julián Cáceres Freyre*, Buenos Aires, 1998).

Mis datos quichuas provienen del dialectos más meridional, que por una parte no tiene C' y por otra ha evolucionado *k- y *h- iniciales: *kumínt'a > umínta 'empanada', *hápi > ápi 'mazamorra'.

En tarasco hay un componente tan perfectamente comparable en lo fonético y lo semántico con tan en tp-tt y en quichua: kukús | ta y kurín | ta 'tortilla'. En quichua existe el nombre de un tamal kumínt'a > humínta > umínta (que en español dió 'umita'), cuyo parecido con kurínta no deja de ser llamativo.

En maya existe ul 'atole', voz que dió lugar a la palabra nahua á-t | ul 'líquido ul'. La misma raíz se reconoce en tp hap' | ul | ú? 'atole', cuyo primer componente parece tener que ver con há·?pi del popoluca. La existencia de la palabra quichua úlpu 'pinole' hace plausible pensar que ul se halla en la palabra nahua pínul 'pinole' (salvo si existan diferentes moras o cantidades).

Si los parecidos no son debido a onomatopeyas o a otra causa que desmerece un supuesto parentesco, y aún en el caso de que se demuestre que dos lenguas no están emparentadas, puede suceder que un complejo de conceptos sí esté en los dos idiomas. O sea, la técnica de la panificación (tortilla, gordas, empanadas...) puede haber viajado a través del continente entero junto con la expansión de la correspondiente farinácea (lo que en el caso del maíz nos puede remitir a tiempos olmecas). Lo mismo puede haber sucedido con algún otro elemento, como el cacao o el dulce, y nada de peculiar tiene que al mismo tiempo se haya difundido a través del continente el nombre de elemento de importación.

Cuando la investigación no se puede ocupar por alguna razón de protolenguas enteras, debiera ocuparse de tales complejos culturales. Mas sin dejar de lado pistas de otro tipo; por ejemplo en tp-tt y en quichua existe respectivamente ɟmá-n y súni, sin parecido fónico alguno, pero sí perfectamente concordantes en lo que para el europeo serían tres conceptos completamente diferentes: 'alto', 'hondo', 'largo'.

| | quichua | tepehua | Papantla | Mūnixcān |
|-------|---------|---------|----------|----------|
| largo | súni | ḷmán | ḷmán | ḷmán |
| alto | súni | ḷmán | taḷmán | ča·ʔḷmán |
| hondo | súni | ḷnán | puḷmán | puḷmán |

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

15
**LAS FORMAS DE SALUTACIÓN
EN EL PIPIL DE MECAYĀPĀN**

§1 SE RESUME UN VOCABULARIO

La interesantísima nota glotográfica del señor Howard Law¹ acerca de las formas de salutación empleadas en el pipil de Mecayāpān, Ver., que él llamó pipil del Golfo, presenta, además de un glosario morfemático, es decir de carácter gramatical, un vocabulario de términos de parentesco que son:

| | |
|-----|----------------------------|
| tah | ‘padre’ |
| ye | ‘madre’ |
| pi | ‘descendencia’ (offspring) |
| pi | ‘tía’ |

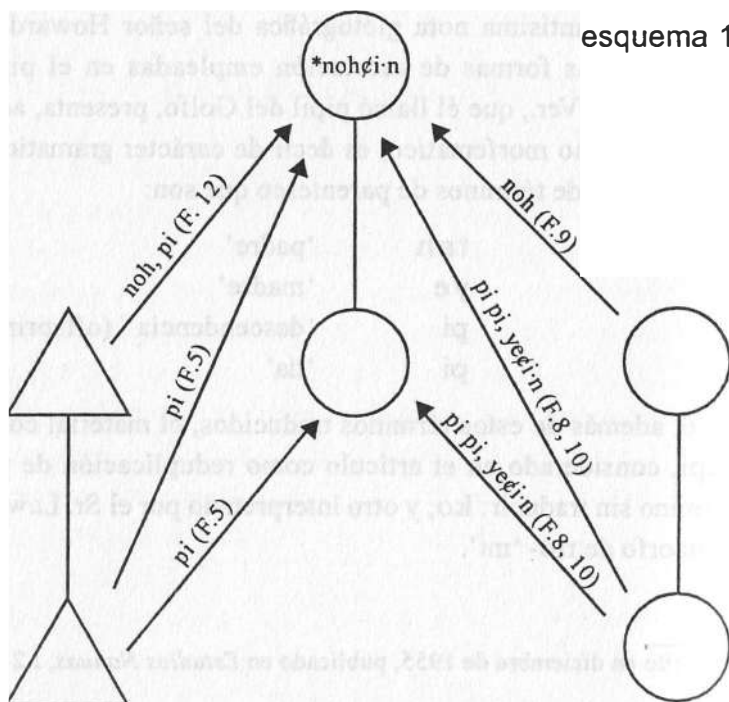
pero, además de estos términos traducidos, el material contiene pipi, considerado en el artículo como reduplicación de pi; un término sin traducir: ko; y otro interpretado por el Sr. Law como alomorfo de no- ‘mi’.

¹ Escrito en diciembre de 1955, publicado en *Estudios Nahuas*, I,2 Jalapa, 1958.

§2 SE HACE CRÍTICA GLOTOGRÁFICA

Impidiendo las técnicas lingüísticas tal aseveración, por no haber antecedentes ni en los materiales presentados en el artículo ni en la lengua nahua en general, que nos pudieran permitir tomar un sufijo -noh como alomorfo de no-, me ha tomado la licencia de revisar la lista de las doce formas de salutación registradas en la versión original de “Greeting forms of the Gulf Aztec”, pp. 46-47 de *Southwestern Journ. of Anthropology*, I. Berkeley, 1948, poniéndoles una numeración antecedida de *f* (que está por *forma*). De éstas, las que nos interesan de inmediato son:

- | | | |
|------------|--------------------------------|--------------------|
| <i>f</i> 5 | La mayor responde: | <i>pia+tahçi·n</i> |
| <i>f</i> 6 | Un hombre a una mujer: | <i>pia+noh</i> |
| <i>f</i> 8 | Una joven a un mayor que ella: | <i>pi·a+pipi</i> |
| <i>f</i> 9 | Una mujer a una mayor: | <i>pia+noh</i> |



Vemos que en *f* 5 y *f* 8 estamos en presencia del verbo *pia* ‘tener, guardar, poner a salvo’, seguido de un sustantivo que es un término de parentesco (*tahç̣i·n*, *pipi*) por lo que podemos suponer que esto es muy probablemente también el caso en *f* 6 y *f* 9. Con lo que hemos detectado *noh* y podemos inferir **nohç̣i·n* (paralelos a *tah* y *tahç̣i·n*).

§3 SE INTERPRETA GLOTOGRÁFICA Y SE DEMUESTRA GLOTOLÓGICAMENTE

¿Quién es **nohç̣i·n*?

El material del Sr. Law indica la presencia de tres capas de edad (“siblings”). Cada generación de mujeres entre sí se dice *ermana* (cf. *f*1). Al sibling ascendente que sigue, le dice ‘hermana mayor’ (*pipi*, *f* 8). A algunas mujeres les dice ‘madre’ (*yeç̣i·n*, *f* 8, *f* 10), y a otros les dice *noh* (*f*9).

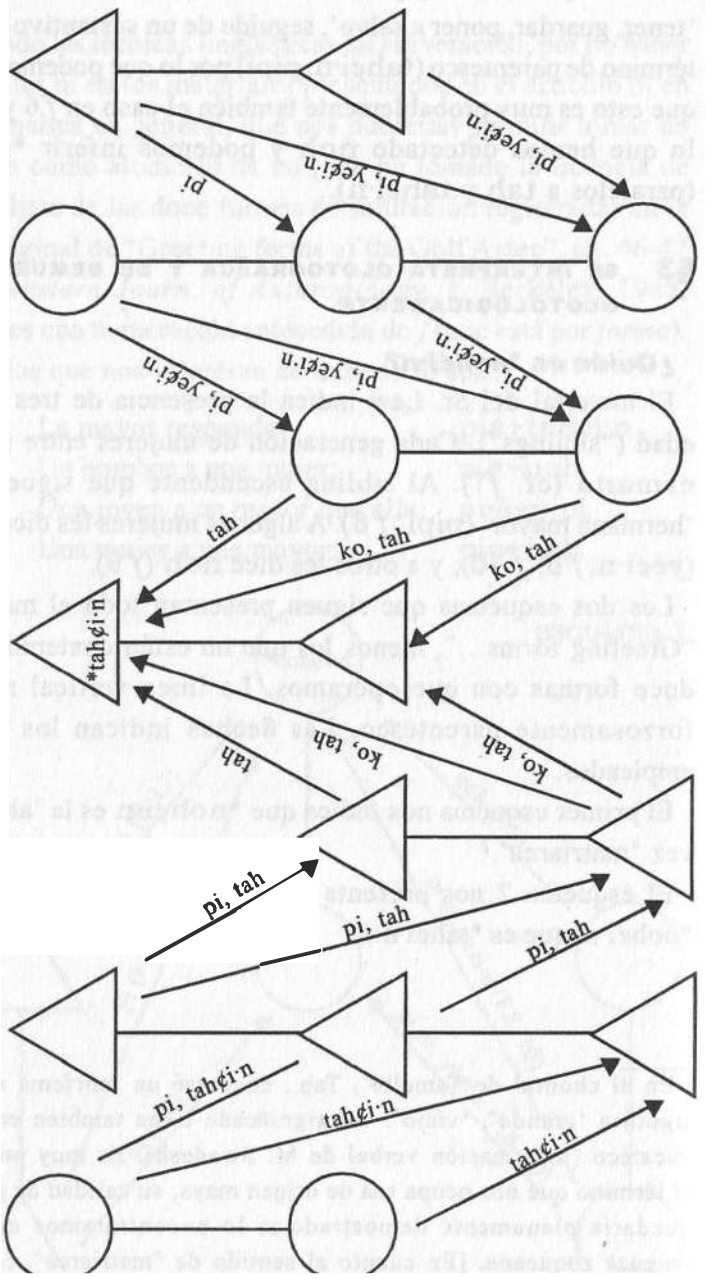
Los dos esquemas que siguen presentan todo el material de “Greeting forms...”, menos los que no están contenidos en las doce formas con que operamos. La línea vertical no indica forzosamente parentesco. Las flechas indican los términos empleados.

El primer esquema nos indica que **nohç̣i·n* es la ‘abuela’, tal vez ‘matriarca’.²

El esquema 2 nos presenta el correspondiente masculino de **nohç̣i·n*, que es **tahç̣i·n*:

² En el chontal de Tamulté’, Tab., encontré un morfema *noh-* que significa ‘grande’, ‘viejo’. Tal significado tiene también en el maya yucateco (información verbal de M. Swadesh). Es muy posible que el término que nos ocupa sea de origen maya, su calidad de préstamos quedaría plenamente demostrado si lo encontráramos en algunas lenguas zoqueana. [En cuanto al sentido de ‘matriarca’, comp. este concepto con el de la *p’urí* de los gitanos.]

esquema 2



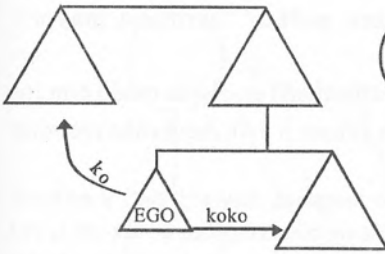
§4 SE PRESENTA UN VOCABULARIO

Pero para poder explicar el segundo esquema, así como los términos *ko* y *pipi*, ya no podemos basarnos en sólo los materiales de Mecayapan, sino que tenemos que recurrir a los datos que aportan otros dialectos. Con base en ello, y agregando el término *noh*, presentamos:

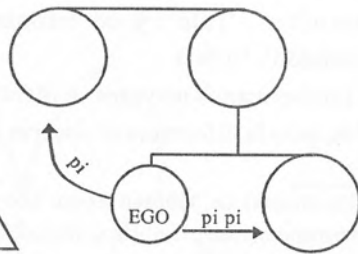
| | |
|-------------|---------------------|
| <i>noh</i> | ‘abuela’ |
| <i>tah</i> | ‘padre’(¿o abuelo?) |
| <i>ye</i> | ‘nuera’ |
| <i>pipi</i> | ‘hermana mayor’ |
| <i>pi</i> | ‘tía’ |
| <i>ko</i> | ‘tío’ |

Esta lista modifica algunos términos de la lista anterior. Hemos presentado *yeçi·n* ‘nuera’ (así en el nahua del norte o septentrional), a *pipi* ‘hermana mayor’ (así en el pipil de El Salvador, en pipil de San Andrés Tuztla, y en nahua septentrional).³

esquema 3



esquema 4



³ En dos de los grupos dialectales totonacos. Se emplea también este término, lo mismo en tarasco (Radin “Maya, Nahuatl and Tarasco kinship terms”, *American Anthropologist*, 1925, en p. 101 menciona este término junto con *mimi* ‘hermano mayor’, que es el mismo que tiene en nahua septentrional).

La postulación de ko ‘tío’ se hace por medio de una ecuación basada en el término koko ‘hermano mayor’⁴ empleado en Los Tuztlas:

ko: koko ∴ pi : pipi

es decir: que si koko ‘hermano mayor’ es a ko lo que pipi ‘hermana mayor’ es a pi ‘tía’, la palabra ko sólo puede significar ‘tío’.

§5 CAPAS DE EDAD O SÍBLINGS

El sistema de salutación de Mecayâpân parece ser el reflejo de un antiguo sistema de parentesco en el cual se consideraba ‘hermanos’ y ‘hermanas’ a todas las personas pertenecientes a un mismo síbling, y ‘hermanos mayores’ y ‘hermanas mayores’ a toda persona perteneciente a un síbling mayor –con excepción de ‘padre’ y ‘madre’.

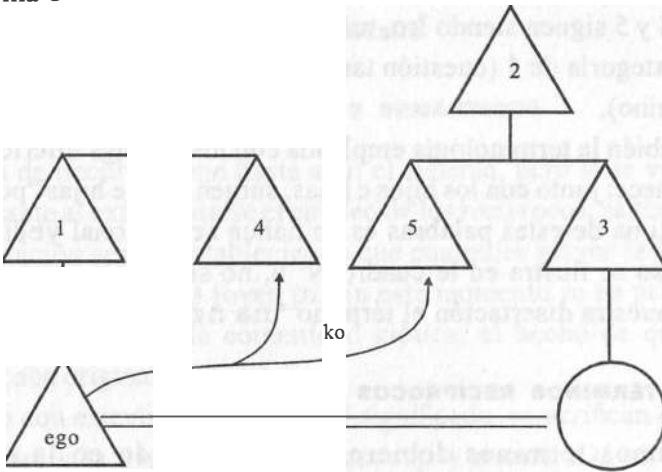
Las palabras pipi y koko se refieren a personas que aparentemente son de la misma edad que egô, pero que ejercen cierto mando sobre sus hermanos (cf. en el nahua de Xicochimalco, Ver.: tiačkaλ ‘hermano mayor’, tiačłi ‘mandón’, ‘jefe’, y en totonaco puškú? ‘hermano mayor’, ‘mandón’, ‘jefe’).

Los hermanos mayores se identifican así en cierto modo con los tíos, pero la diferencia se observa (ilustr. 3 y 4). Aquí cabe recordar

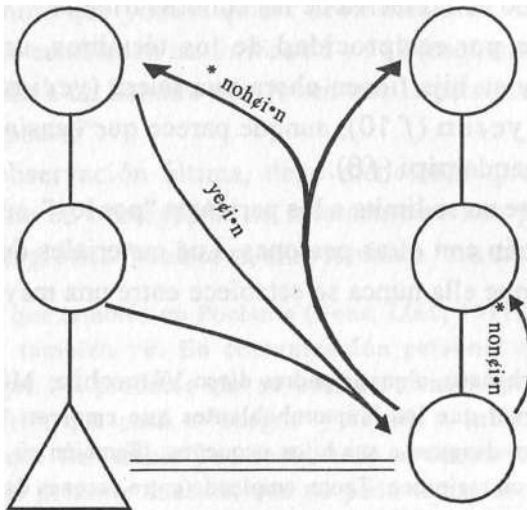
⁴ En chontal de Tabasco existe či-č ‘hermana mayor’, ‘tía’, y sukúm ‘hermano mayor’, ‘tío’ (la s- inicial es sin duda singénea de la t- en la voz del totonaco del sur, que se transcribe más abajo). La palabra koko parece fuertemente emparentada con la totonaca kuku ‘tío’. En el dialecto totonaco más sureño, existe takâm ‘hermano’, ‘tío’. El supuesto valor de ‘hermana *mayor*’ queda expresado en el nahua de Pochutla, Oax., que diferencia entre una ‘hermana’ iwit y otro tipo de ‘hermana’ pima., que bien podría ser la ‘hermana mayor’ (vid. Los §41 y §73 de la versión del D^r Boas, de 1917, que está incluida en *Archivos Nahuas*, I, 1955).

que el Sr. Law considera a pipi la reduplicación de pi, mientras que yo considero la cuestión al revés: pi es una reducción de pipi. Pero esta divergencia de opinión no de importancia alguna para el tema que estamos considerando.

esquema 5



esquema 6



El número de términos de parentesco se enriquece en el momento en que ego contrae matrimonio. Surgen ahora los padres y madres “por ley”, o sea, los suegros, los cuales en otros dialectos no son *tah̃li* y *na·ñli*, sino *montah̃li* y *mona·ñli*. En la ilustración 5 se observa como las personas 4, 5, 3 que antes deben haber sido *ko*, se diferencian:

sólo 4 y 5 siguen siendo *ko*, mientras que 2 y 3 pertenecen ahora a la categoría de 1 (cuestión tanto más importante cuando ego es femenino).

También la terminología empleada con los siblings inferiores se enriquece: junto con los hijos e hijas, surgen hijos e hijas “por ley” La última de estas palabras es en nahua setentrional *yeçi·n*. El proceso se ilustra en el cuadro N° 6, no siendo de importancia para nuestra disertación el término **na·ñçi·n* ahí registrado.

§6 TÉRMINOS RECÍPROCOS

Algunos términos debieron haberse usado en la región subdialectal de Mecayápñ, están ahora perdidos, la explicación nos la puede dar la costumbre de los términos recíprocos que –por cierto– no es exclusiva de las culturas tribales.⁵

Resulta que por reciprocidad de los términos, una mayor (**nohçi·n*) y su hija tienen ahora una nuera (*yeçi·n*) que las llama a ellas *yeçi·n* (*f* 10), aunque parece que ocasionalmente las sigue llamando *pipi* (*f* 8).

La costumbre no se limita a los parientes “por ley”, sino que se registra también con otras personas. Los materiales de Howard Law indican que ella nunca se establece entre una mayor (*noh*)

⁵ En la región rhenana, algunos padres dicen *Väterchin*, *Mütterchin* a sus hijos, igual que los hispanohablantes que emplean “papacito” “mamacita” para dirigirse a sus hijos pequeños. [También en el dialecto *lwritaitsch* hay un recíproco, *Tzotz*, empleado entre varones de un mismo sibling.]

y una mujer o una joven empleando el vocablo ‘mayor’ (noh), pero sí se generaliza el empleo de pi en reciprocidad (f 8, 9, 10). También hombres emplean los términos recíprocos. Un joven dice a un mayor (¿o abuelo?) tah, y dice tah a un hombre (f 2), quienes a su vez le contestan tah. Estos empleo pueden ser debidos a la intención de aceptar al menor en la categoría de las personas con responsabilidad ciudadana.

§7 EXTRALIMITACIÓN. CAMBIOS SEMÁNTICOS

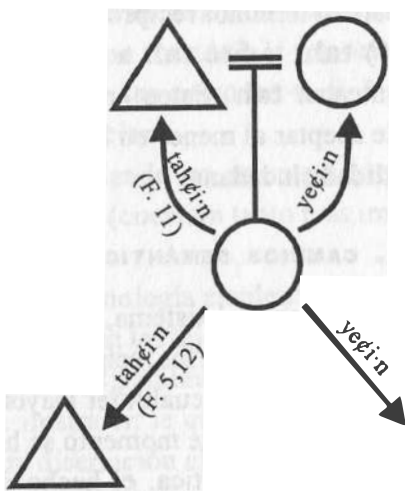
Nada de peculiar tiene hasta aquí el sistema, pero sí se vuelve interesante al extralimitarse el empleo de los recíprocos, saltándose la limitación sexual estableciendo que cualquier mayor le dice a cualquier persona más joven pi. En este momento se ha perdido de la conciencia de la comunidad glótica, el hecho de que pi significaba originalmente ‘tía’.

Junto con este dislocamiento del significado, se verifican otros. La madre y la madre “por ley” (na·nɿi y mona·nɿi en otros dialectos) son dos ‘madres’ que se designan con el mismo vocablo, yeçi·n, olvidándose que este significaba originalmente ‘nuera’. Se cree ahora que yeçi·n quiere decir más bien ‘madre’, y por analogía se establecen las formas f 5 y f 12 (esquema último) que transforman a un hombre más joven que la persona interpelada, en un “papacito”.

Como observación última, debo mencionar que parece que actualmente en Mecayâpân no solamente se han perdido de la conciencia glótica *nohçi·n, sino también *na·nçi·n ‘madre’⁶

⁶ Es cierto que también en Pochutla (Boas, *IJAL*, 1917, p. 42 y p. 16) madre’ es también ye. En comunicación personal me dice el Dr Swadesh que “es probable que se trate del término proto-yutonahua para ‘madre’, que pasó a ‘suegra’ y de allí a ‘nuera’ por el uso recíproco que Ud. señala”, es decir –todo al contrario de lo que se afirma en el presente análisis, que no pudo tomar en consideración los materiales yutonahuas de que no dispongo.

esquema 7



§0 INTRODUCCIÓN

El glotólogo G. Nencioni nos habla en 1950 de «un vastissimo campo de indagine, costituito dal patrimonio comune e supranazionale dell'Europa linguistica, che anda studiato “non tanto nel suo aspetto di prestito, che necessariamente lo chiude nell'ambito di due lingue e degrada de fronte alla lingua mutuante como un elemento avventizio e marginale, il cui interesse è soprattutto puristico e il cui problema è un problema di economia lessicale interna e di assimilazione, sibbene nel suo aspetto di elemento che supera le singole aree idiomatiche e che unisce, che vi appartiene al tempo stesso ne assorbita, ne dipende e insieme si libra autonomo, costituendo, nella organicità e nella sua vitalità (per dir così) interidiomatica e supraidiomatica –preceduta, causata e alimentata da un comune denominatore culturale– un fattore e modello, per le aree idiomatiche singole, di convergenza,” metendo in luce gli effetti “al mutuo scontrarsi, reagire eintransigere di idiomi diversi su un terreno comune du cultura, effetti che intaccano e

* Primera versión: *La Palabra y el Hombre*, Jalapa, 1959.

alterano profundamente la forma esterna ed interna di ciascun idioma.”»¹

Al leer este concepto dell’Europa linguistica quedé tan impresionado que modifiqué el título de “Semántica mesoamericana” que en aquellos días estaba terminando, y le puse “Una lingüística mesoamericana”.²

Ese artículo llamó la atención del profesor M. Swadesh quien, en un congreso al que habíamos concurrido, en el que presenté el tema del toki, abordó a este autor para felicitarlo por el método –tan distinto de la retórica de largas oraciones que había inspirado su nuevo título. Así alentado, me puse a estudiar mis vocabularios tomados entre diversas tribus de Méjico, para encontrar nuevos campos semánticos. En 1957 había confeccionado una hoja de palabras que deseaba conocer en otros idiomas del país, y varios colegas me hicieron el favor de contestar este cuestionario. El tema más fecundo de aquel conjunto de preguntas fue el de conceptos relacionados con ‘santo’, ‘sagrado’, ‘alma’, ‘vida’, lo que condujo a observar también los nombres de culebras sagradas y de piedras celestes, de la existencia y de la gran (¿verdadera?) existencia.

De la inspección de los vocabularios se desprendió que esos conceptos tenían a menudo expresiones fonéticas parecidas, lo que apuntaba hacia un acervo “interidiomático e supraidiomático, preceduto, causato e alimentato da un comune denominatore culturale”.

Por ejemplo k’u de las lenguas mayas, y *k’u > č’u, kɥ, k’ɑ de las otominanas; masa en yutonahua y en zoqueano. Se encontraron, además, datos en favor de la idea de que los antepasados no mesoamericanos de los nahuas pudieron haber expresado l

¹ G. Mencioni en *Atti e Memorie dell’Arcadia*, Roma, 1950, citado en *Saggi di linguistica europea* de Emilio Peruzzi, 1958.

² En *La Palabra y el Hombre*, 12, Jalapa, Ver., 1959, p. 535-547.

concepto de ‘sacro’, ‘sagrado’ y por ende ‘dios’ con masa, y finalmente haberlo confundido con el ‘venado’, según se comentará más abajo.

El trabajo quedó interrumpido por otras obligaciones, y el borrador archivado en Jalapa y borrado de mi mente. Varios lustros después me fue remitido a mi domicilio andino donde lo leí con la sorpresa que causa la lectura de algo desconocido. Ahora elaboré este material para la presente edición.

Para facilitar el manejo de las unidades semánticas que entran en juego en algunas composiciones, les he puesto la siguiente numeración:

| | | | |
|--------------------|-----------------|----------------|------------------------------|
| 7 afijo ‘locativo’ | 11 afijo ‘cara’ | 15 corazón | 17 combado |
| 20 casa | 21 cerro | 29 cielo | 30 cueva |
| 31 flor | 32 árbol | 33 guardar | 34 hacer |
| 40 relámpago | 41 cuchillo | 42 flecha | 43 piedra |
| 50 madre | 51 abuela | 52 padre | 53 hijo |
| 54 grande | 60 pulga | 61 ave | 62 culebra |
| 63 arriera | 64 venado | 65 pluma, etc. | 66 dictadora, gobernadora |

§1 PIEDRA DEL RAYO

En el viejo mundo muchos pueblos consideran que los objetos prehistóricos que se encuentran (puntas de flecha, hacha de mano) son objetos que dejó caer el dios del rayo. Son “piedras del rayo”. Para el manejo del material europeo conviene ampliar ligeramente el contenido de los números 40 a 43:

- 40 relámpago o rayo; dios del rayo
- 41 cuchillo; machete; cuña; filo
- 42 flecha; tiro; bala; claro
- 43 piedra; diente

Los finlandeses hablan de ukonvaaja³ (procuro marcar con un punto infraescrito, , la sílaba acentuada), palabra que se traduce como la ‘flecha pétrea del dios del cielo’. Los ingleses hablan de lightning stone (40+43). Los alemanes de Donnerkeil (40+43). Los suecos llaman a las hachas prehistóricas åkstenar (40+43), åksvigg (40+41) tǒrvigg (40+41) y a las puntas de proyectil ålvs-kott (bruja+43). Los polacos llaman a las hachas strała piorunowa (40+43), piorunowy kamień (40+43), piorunowy kamyszek (40+43), prątek boży (42+dios), paznikieć pana Jesuza (42+señor Jesús), paznikieć boży (42+dios), piorunowa łaska (40+42), piorunowa kula (40+42). Los irlandeses creen que se trata de armas de brujas: saighead na sídheógaí (42+brujas) o también caitheamh sídh (proyectil de las brujas).⁴

También en Méjico los objetos prehistóricos, generalmente los de obsidiana, se consideran de origen divino, bajados del cielo en forma de rayo, aunque sin implicar en todo caso una relación directa con el dios del rayo.⁴

En el caserío de Teta, en el ex Cantón de Los Tuztlas (Costa del Golfo), la traducción de ‘obsidiana’ significa literalmente ‘diente del rayo’ en pipil, y entre los papantecos (totonacos de Papantla, lengua macromaya) y los otomíes de la Huasteca, su traducción significa ‘piedra del rayo’, mientras que en Oajaca para los mixtecos (cuya lengua es del grupo macrootomiano) es un simple ‘cuchillo de piedra’. Me informa Carlo Antonio Castro G. que las

³ Mi intención es marcar la vocal acentuada con un punto debajo de la letra. Lo que creo no se va a poder, porque la malhadada escritura de Apeí (Alphabet Phonétique International), que por extrañas circunstancias se ha puesto de moda en imprenta, carece de este diacrítico.

⁴ Cf. el testimonio de un otomí que publiqué en “Dámuzá”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, D. F., 1952, quien dijo «Los meteoritos son las balas con que el dios mata las piedras que de noche se quieren convertir en tigres para comerse a los hombres».

expresiones tzeltales suspolkol|winík, yeče?okp|winík para ‘obsidiana’ significan algo así como ‘objetos de los hombres antiguos’ (pero me pregunto si acaso no se trata de un singular muy significativo, pues winík ‘hombre’ es singular, y me parece que su plural es winikóp’). Mi material otomí registra bohwaí ‘obsidiana’ (bo ‘negro’ + 41), traducción plausible pero que no excluye un error de audición de mi parte, en lugar de *dohwaí que literalmente sería ‘cuchillo del rayo’ (40 + k’Wai ‘machete’). Los nahuas de Ixapaluca (Zongolican, Ver.) hablan del objeto en cuestión como del ‘ala del águila de obsidiana’ (içk’Wa-włi iáhas), expresión que tal vez alude a alguna leyenda local que valdría la pena de ir a anotar. En el vecino Amatlán se registró ísłi, cuya s es solución de ç en posición trabada (en nahua clásico es itztli). En tarahumara es rikócari, literalmente ‘piedra de lumbre blanca’, según mi fuente. No puedo analizar las siguientes palabras para ‘obsidiana’: en totonaco y tepehua Itákat; en cora tehkla.⁵

§2 CULEBRA MASA- O CULEBRA K’U

La inspección de mis materiales condujo a la interesante observación de que parece existir un puente semántico entre los conceptos de madre, abuela, gobernadora, divina, por un lado, y pluma, cola por el otro. Esto podría conducir a una más amplia comprensión del concepto de Quetzalcóatl-Kukulcán como serpiente divina y serpiente e plumas, y acaso a relacionar el ideograma “serpiente emplumada” con el ofidio conocido como mazacoate (‘boa constríctor’).

⁵ Las fuentes de información fueron: mixteco, otomí, huichol, ocuilteco-matlatzinca, totonaco-tepehua, nahu-pipil, anotaciones propias de 1952 a 1956. De C. A. Castro G. es el tzeltal (Paraje Mesbiljá’, Oxch’uk’), 1957; tarahumara de K. Simon Hilton (Vocabulario edit. por el Inst. Ling. de Verano); cora de Sr. y Sra. M^CMahon (Vocabulario del Inst. Lingüístico de Verano), 1957.

| | | |
|--|-----------|---------------------|
| 50 madre | 51 abuela | 52 culebra |
| 63 hormiga arriera | 64 venado | 65 pluma, cola, ala |
| 66 dictadora, gobernadora, divina, bendita | | |

La culebra ‘coralillo’ recibe en varios idiomas de Méjico nombres que aluden a la costumbre que, se pretende, tiene ese animal de vivir en los arrierales.⁶

En las aldeas totonacas del municipio de Papantla, su nombre se compone de 62 (lúwa) y de 63 (ki·šíši),⁷ o sea, ‘culebra de las arrieras’, denominación que recibe igualmente en el nahua de Amatlán, Ver., con $\zeta ikaskú\cdot a\lambda$.⁸ Los totonacos de Mûnixcán (Mecapalapan, en la Huasteca Meridional) consideran a la ‘coralillo’ una ‘abuela’ o ‘vieja’ (táqu ~ túqu) de las arrieras, y encontramos el mismo valor de ‘vieja’ en los nombres nahuas de los dialectos cercanos la Costa del Golfo: en Zongolican $\zeta ikaste\cdot na\cdot n$, en nahua septentrional y en pipil de Los Tuztlas $\zeta ikate\cdot na\cdot n$). En idioma miŕe la palabra que significa ‘coralillo’ es nuh ok, siendo ‘arrieral’ nuh, en tanto que la segunda palabra se relaciona seguramente con ‘vieja’, pues oktáwk significa ‘abuela’. La palabra tzeltal (idioma maya) k’alél cán tiene un sentido análogo

⁶ Nidos de las voraces hormigas arrieras del trópico, llamadas “cortadora de hojas” en lenguas de Europa.

⁷ Sólo muy al margen quiero anotar que entre otros parecidos entre el totonaco y el quichua meridional encontré en el último sísi (en quichua no hay cantidad fonemática) ‘hormiga’.

⁸ Se emplea aquí una escritura semi fonemática, con el fin de facilitar la lectura. Por ejemplo, aunque innecesario en una escritura fonemática, ponemos el círculo debajo de λ para indicar su sordez. La vocal u existe en Amatlán sólo como resultado de asimilación de aw, waw, ow ($k^w\acute{a}wi\lambda = kú\cdot i\lambda$, $kówa\lambda = kúa\lambda$); el acento es predecible en nahua. La palabra ‘hormiga’ es $\zeta ika\lambda$ en Amatlán; el segmento -s- de $\zeta ikaskúa\lambda$ no puede ser explicado recurriendo únicamente al amateco, pero encuentra justificación al conocer que en otros dialectos la ‘arriera’ es $\zeta ikasté\cdot na\cdot n$ (té·na·n ‘madre’).

a 53+52, ya que k'alníč es 'cierta hormiga' y la 'culebra' es čan.⁹ No puedo analizar la palabra mixteca koka (52 = ko), las mazatecas ye štu, ye ŷiñi, la mazateca-popoloca ya yanú de Iztapan el Grande (Zongolican), en cuyos tres idiomas 52 es ya, ni la otomí bāšiyó. Lo mismo me sucede con las formas totonacas ištán škaw, ištán škaʔwiʔt λamaʔnk (tan es 'raíz', 'base', según veremos en §8; iš- es 'su') que se emplea en aldeas totonacas de Mūnixcān, que alternan con la ya comentada forma tu·qu ki·šiši. La forma nahua iteko sénλi, de Xicohtepec, Pue., significa literalmente 'dueño del maíz', y sugiere la conveniencia de buscar in situ una explicación a tal nombre, que puede deberse a una leyenda local o también a confusión que el informante haya tenido con otro animal, pues en el vecino idioma tepehua se conoce una kušilú·'culebra petatillo' (de kúši 'maíz' + lu·62). En algunos pueblos de distintos idiomas pero de una misma región, se tomó del castellano coral: koralesčán (52 čan) en zoque de Copainalhá' (Chis.); goláliš en pipil de Boquiapan, Tab.; y golališgówat (62 gówat)¹⁰ en aldeas pipiles cercanas.

La boa constríctor se conoce generalmente en Méjico como 'mazacoate', nombre derivado de masa·kóal, que a simple vista parece significar 64+62 'culebra venado', o sea algo así como "serpiente de tamaño suficiente para engullir grandes mamíferos, tales como el venado". Pero tal vez no haya tenido siempre este sentido. En el pipil de Los Tuztlas la 'mazacoate' se llama gobernadora, y en el castellano local se conoce a una serpiente grande (¿la misma?) como tatuana, que es nahuaísmo tomado de tahtuáni 'señor' (a su vez de ihtú·a, nita- 'hablar, dictar'). En mixteco la 'mazacoate' es, según mis datos de Nicanduta, ko ndibi (62 ko, 29 ndibi). Esto pareciera apuntar hacia un parentesco semántico con el tzeltal č'ulčán 'cielo' (√+62?), idea que hubo que

⁹ En maya yucateco y en el clásico kan es 'culebra'. El dato mixe me fue dado por un informante de Alotepec, Oax.

¹⁰ Zoque de Roy Harris, 1959. Pipil de L. Reyes García, 1958.

desechar al conocer el vocablo čánál ‘curvo’, que obliga a rechazar +62 y nos hace traducir č’ul čán como ‘bóveda celeste’ o ‘curva celeste’. Con todo, la idea de una serpiente celeste relacionada con la ‘mazacoate’ es tentadora, sobre todo si ella recibe también el nombre de gobernadora y de tatuana, y si nos acordamos que prehispánicamente hubo un k’uk’ulkán (Kukulcán) que, con la palatalización propia de algunas lenguas mayas, daría *č’uč’ulčán en tzeltal.

Según Zingg, «among the Huichols, the masakoa was a sea-serpent who belonged to the growth goddess».¹¹ El primer elemento de este nombre parece ser el mismo que el que hay en masałakwaší (‘cola de venado’) que anoté en 1951 de un informante huichol de Jalisco, y que significa ‘venado’, etimología es severamente impugnada por D. Kelley,¹² para quien el étimo habría significado originalmente ‘pluma’¹³ y metonímicamente ‘cola de venado’, y sólo más tarde totum pro parte ‘venado’. Lo que encuentra su apoyo en el tarahumara masá ‘pluma’ y el cora mua? skībawwi (mwa?as < mas) ‘ala’. Pero ese autor sostiene además la interesante tesis de que existía en realidad una divinidad yutonahua (o yutoazteca) *masa, cuyos reflejos son los siguientes dioses locales: entre los hopi masan ~ masau?u (masawa en First Mesa, masawim en jémez, masawui en keres y walpi), entre los nahuas de Tlaxcala (que han conservado más de un rasgo de la época anterior a la “nivelación del idioma”, es decir, de la adopción de formas de tipo nahua clásico), existe el dios ka|maš|łi, y entre los pipiles de Nicaragua másat. Agrega Kelley que entre los huicholes el sacerdote se llama maša?akáme, –a lo que quiero comentar que registré esta palabra como mařa?akáme, con ř

¹¹ *The Huichols*, 1938.

¹² En *El México antiguo*, 8, México D. F., 1955, p. 407.

¹³ En nahua clásico se encuentra el étimo en mamaztli ‘cañón de pluma’, que es una reduplicación diminutiva, y que posiblemente debe tener alargamiento en la primera vocal, como en cōcoyotl ‘coyotito’.

vibrante retroflejo no palatal.

El supuesto dios *masa, además de su reflejo nicaragüense masa|t y el tlaxcalteco ka|maš|li propuestos por Kelley, encuentra parcial apoyo en mis vocabularios con ma-s, masan, componentes que significan ‘sagrado’ en palabras del popoluca y del zoque que se traducen como ‘ahijado’, ‘templo nativo’, ‘iglesia’, ‘agua bendita’, según veremos más adelante. De acuerdo con esto, la mazacoate podría haber significado alguna vez algo así como ‘culebra de *masa’, ‘culebra divina’ o ‘culebra con plumas’.

Sin negar esta interesante posibilidad, hay que reconocer que con frecuencia tenemos en los idiomas indios el significado 54+52.

Si alguna vez hubo un desplazamiento semántico, debido a parecido fonético entre *masa ‘dios’, ‘dios alado’, y *masa ‘venado’, ‘dueño de los venados’, este desplazamiento fue lo suficientemente antiguo para conducir no sólo a un oscurecimiento etimológico y a una etimología popular, sino que fue también capaz de imponerse a idiomas en que tal parecido no existe (por lo menos, me parece que entre totonaco sikulán ‘sagrado’, con su sílaba -ku-, y huki ‘venado’, el parecido es tan mínimo que no existe). ¿Por qué, entonces, tan generalizada aceptación de parte de otros pueblos? De momento no se me ocurre otra suposición sino que para todos ellos el principal ser sobrenatural haya sido el *genius sp̄ciei* de los venados.

En todos los dialectos nahuas que he conocido directamente, la ‘mazacote’ es 64+62, excepto en el pipil de Los Tuztlas, donde anoté gobernadora. No he visitado personalmente las aldeas pipiles situadas aún más al sur, a las que envié cuestionarios por correo; en estos la pregunta respecto de mazacoate no fue contestada nunca. Este hace suponer que la pregunta no fue entendida, por no conocerse este nombre en el castellano local (cf. lo comentado respecto de tatuana en Los Tuztlas). Lo que a la vez permite sospechar que en el idioma nativo tampoco existe la forma *masa·kówat. También en los cuestionarios enviados a las

colindantes regiones zoqueanas, la contestación fue nula, lo que comprueba que la pregunta no fue entendida y que el vocablo mazacoate es desconocido ahí. Como los hablantes pipiles emplean un nahua de vieja raigambre, se puede sospechar que sus antepasados trajeron el idioma sin *masa-kowat. Lamentablemente, no sé cómo se llama este ofidio en pipil. Si abandonamos la región de esta ausencia y nos internamos en las partes de Oajaca en que el nahua no es el idioma nativo, nuestra pregunta es entendida nuevamente y nuevamente encontramos la fórmula en discusión: en miꝛe de Alotepec mazacoate es hazu zãʔun (64 hazu, 62 çãʔun). Los mazatecos, con yešj, emplean 62 ye seguido de un componente no identificado.

Los otomíes emplean 64+62 al decir pʼani poçʉ (64 dʼpʼani, a su vez de pʼani que significa ‘animal’ [cf. ba·l̥j en ocuilteco] y dã ‘grande’ o ‘por excelencia’, más 62 poçʉ). Los totonacos emplean 64+62 al decir hukilúwa, y lo mismo hacen los tepehuas de Pisa Flores con hukilú·, con la peculiaridad de serles desconocido el componente lu· (62) por usar actualmente 62 çapú·l̥ (que originalmente significaba ‘gusano’). En tzeltal de Chiapas čihil čán (64 es tealtik čih en tzeltal actual [supongo que čih significa ahora ‘caballo’], 32 es teʔ, y 62 es čan). De los idiomas mayas se sustraen del análisis intentado: el chontal con makóč y el huasteco de San Luis con čèðom.

Las tres palabras analizadas en este §2 tienen en diez fuentes principales las siguientes fórmulas semánticas:

| | Xicohtepec | nahua del norte | LosTuztlas | miꝛe | Muixcan | Papantla | Coyutla | Mixtecos altos | mazatecos | Otomíes |
|-----------|------------|-----------------|------------|-------|---------|----------|---------|----------------|-----------|---------|
| obsidiana | | | 43+40 | | | | | 43+51 | 42+40 | 40+41 |
| coralillo | | 63+51 | 63+51 | | 51+63 | 62+63 | 62+63 | | | |
| mazacoate | 64+62 | | | 64+62 | 62+64 | 62+64 | 62+64 | | 62+64 | 64+62 |

§3 SACRO PADRINO MASA, K'U; DIVINA LUZ TAU *

El concepto de 'sagrado', 'vuelto sacro', 'por la Iglesia', 'por sacración',¹⁴ etc., se encuentra en seis palabras (de las que dos están desdobladas en dos: 'cura', 'sacerdote', y 'templo', 'iglesia') en idiomas de Méjico, cuyos restantes componentes semánticos son principalmente:

| | | | | | |
|----|---------|----|------------------|----|------------------|
| 6 | agua | 7 | afijo 'locativo' | 20 | casa |
| 30 | cueva | 31 | flor | 32 | árbol |
| 33 | guardar | 34 | hacer | 39 | viento, espíritu |
| 52 | padre | 53 | hijo | | |

El 'ahijado' es en nahua central de Xicohtepec, Pue., tio·kóneλ en nahua del norte¹⁵; en Amatlán de los Reyes (al norte de Zongolican, cerca de Córdoba, donde la ě breve suena muy cerrada) teo·kóneλ, en zoque (idioma macromaya, rama totozoque) masanúne; en idioma chontal (maya) č'u lár; en mazateco de Ichcatlán gičiku.

El 'padrino' es en nahua del norte tió·ta; en nahua de Amatlán teo·tah; en mazateco naʔmičiku; en otomí tak'ą.

El 'templo nativo' es en nahua del norte šočikáli; en zoque masandíki; en tzeltal (maya) čuunhibál č'en; en otomí oriental (Huasteca) gūdení.

¹⁴ Desde luego, esta palabra no existe; permítaseme emplearla tentativamente en lugar de sacramento que, no sé por qué, no me satisface aquí.

¹⁵ El idioma nahua se divide, a mi juicio, en cuatro dialectos. El de la Huasteca, que en escritos anteriores llamé nahua septentrional pero, en vista de que no parece haber gustado esta designación, llamo ahora nahua del norte. En el centro el conjunto de dialectos del nahua central. En la Sierra Madre Occidental el nahua del oeste (aparentemente surgido por el contacto del nahua central con un substrato "nahua del oeste medio", del que sería descendiente directo el de Pochutla (cf. nota 22). Y en la Sierra Madre Oriental, hasta Nicaragua, el nahua del este.

La ‘iglesia’ es en nahua de Xicohtepec $\text{tio}\cdot\text{pa}\cdot\text{n}\acute{\text{e}}\text{i}\cdot\text{n}\lambda\text{i}$; en nahua del norte $\text{tio}\cdot\text{pa}\cdot\text{n}\lambda\text{i}$; en Amatlán $\text{teó}\cdot\text{pa}\cdot\text{n}\lambda\text{i}$; en chontal $\acute{\text{c}}\cdot\text{u}$; en tzeltal $\acute{\text{c}}\cdot\text{u}\text{l}\acute{\text{n}}\acute{\text{a}}$; en otomí $\text{nik}\acute{\text{a}}$.

El ‘cura’ es en Xicohtepec $\text{tio}\cdot\text{pi}\acute{\text{s}}\text{k}\text{a}\phi\acute{\text{i}}\cdot\text{n}\lambda\text{i}$; en nahua del norte $\text{tio}\cdot\text{pi}\acute{\text{s}}\text{k}\text{e}\lambda\text{i}$ ($\sqrt{+33+}$) y $\text{totá}\phi\cdot\text{i}\text{n}$ ($+52+$); en Amatlán $\text{teo}\cdot\text{pi}\acute{\text{s}}\text{k}\text{i}$; en otomí $\text{mak}\acute{\text{a}}$.

El ‘agua bendita’ es en Xicohtepec $\lambda\text{a}\acute{\text{c}}\text{i}\text{wala}\cdot\phi\acute{\text{i}}\text{n}\lambda\text{i}$; ¹⁶ en nahua del norte $\text{a}\cdot\lambda\text{atio}\acute{\text{c}}\text{i}\text{wá}\text{i}$, en zoque $\text{masan n}\acute{\text{i}}\text{?}$; en chontal $\acute{\text{c}}\cdot\text{uh}\acute{\text{u}}\text{l há}\cdot\text{?}$; en tzeltal $\text{?i}\acute{\text{c}}\text{ há}\cdot\text{?}$; en mazateco $\text{dahwa kama}\ \acute{\text{c}}\text{i}\text{k}\text{u}$; en otomí $\text{k}\acute{\text{a}}\text{p}\text{tehe}$.

El ‘cedro tropical’ es en nahua de norte $\text{tio}\cdot\text{k}^{\text{w}}\acute{\text{a}}\text{wi}\lambda$, en Amatlán $\text{teo}\cdot\text{kú}\cdot\text{i}\lambda$, ¹⁷ en chontal $\acute{\text{c}}\cdot\text{u}\text{té}\text{?}$; en mazateco yaku ; en otomí $\text{zak}\acute{\text{a}}$.

Si representamos con $\sqrt{\quad}$ el morfema¹⁸ que significa ‘sagrado’, obtendremos el siguiente cuadro de fórmulas:

| | Xicohtepec | nahua del norte | Amatlán | zoque | chontal | tzeltal | mazateco II | otomí |
|--------------|------------------|-----------------|----------------|--------------|--------------|--------------|-------------------|-------------------|
| | $\sqrt{+53}$ | $\sqrt{+53}$ | $\sqrt{+53}$ | $\sqrt{+53}$ | $\sqrt{+53}$ | | $+ \sqrt{\quad}$ | |
| padrino | | $\sqrt{+52}$ | | | | | $52+$ | $52+\sqrt{\quad}$ |
| templo | | | | | | | | |
| nativo | | $31+20$ | | $\sqrt{+20}$ | | | | $20+31$ |
| iglesia | $\sqrt{+7}$ | $\sqrt{+7}$ | $\sqrt{+7}$ | | | $\sqrt{+20}$ | | $7+\sqrt{\quad}$ |
| sacerdote | | $\sqrt{33+3}$ | | | | | | |
| cura | $\sqrt{+33+}$ | $+52+$ | $\sqrt{+33+}$ | | | préstamo | | $+ \sqrt{\quad}$ |
| agua bendita | $\sqrt{+34++6+}$ | $6+\sqrt{+34+}$ | $6+\sqrt{+34}$ | $\sqrt{+6}$ | $\sqrt{+6}$ | $39+6$ | $6+\sqrt{\quad}$ | $6+\sqrt{\quad}$ |
| cedro | | $\sqrt{+32}$ | | | | préstamo | $32+\sqrt{\quad}$ | $32+\sqrt{\quad}$ |

¹⁶ Los dialectos nahuas con λ tienen a veces la norma de desafricar este fonema bajo ciertas circunstancias, lo que explica aquí el sonido lateral que inicia el segundo componente.

¹⁷ Redundando en lo dicho en nota 8, la escritura semi fonemática nos remite probablemente a la siguiente evolución: $\text{kú}\cdot\text{i}\lambda < \text{k}^{\text{w}}\acute{\text{ó}}\text{wi}\lambda < \text{k}^{\text{w}}\acute{\text{a}}\text{wi}\lambda$.

¹⁸ “Morfema” es todo elemento gramatical, sea él segmental o suprasegmental, raíz o afijo. Por tratarse aquí de varios idiomas habremos de entender por “morfema” a una unidad conceptual.

En las palabras que significan ‘ahijado’ y ‘padrino’ tenemos en muchos idiomas de Méjico las fórmulas $\sqrt{+53}$, $\sqrt{+52}$. Si empleamos para su traducción la palabra sacramento o “sacración”, estas fórmulas significarían ‘hijo por sacración’, ‘padre por ‘sacración’. No opera esta fórmula en todos nuestros idiomas. Donde no opera, las palabras en cuestión deben ser analizadas con conocimientos más específicos de la lengua, o buscarse en otro idioma la comprensión del morfema enigmático.

Esta última técnica puede ser aplicada al idioma huasteco, que tiene lab čakámil ‘ahijado’ (čakámil ‘hijo’) y labt’aha há? ‘agua bendita’. ¿Qué significa lab? A la luz del tzeltal, en que lab es el ‘nombre secreto’ del alter ego, podemos inferir que los vocablos huastecos se refieren a la puesta del nombre.

En una u otra forma se refieren a la misma ceremonia la mayoría de los idiomas que se manejan aquí. En unos casos se nota con toda claridad. En otros, cuando nuestro conocimiento del idioma es escaso, podemos dejar valer el peso de la analogía. En huichol de Jalisco ‘ahijado’ es neanána y ‘padrino’ es neatáta. No sé qué cosa querrá decir nána, pero podemos suponer que táta significa ‘padre’. Como incógnita queda la forma nea-, que acaso sea fonemáticamente ne-·-. En otomí y en varias lenguas del norte de Méjico, ne es ‘bailar’. ¿Quizá el padrino baila con su ahijado en brazos, igual que en la ceremonia del “Escapulario” entre los nahuas de Xoxocotla, Mor.? Los nahuas de Ixpaluca (Zongolican, Ver.) llaman al ‘ahijado’ λ ana·pálo·], lo que alude claramente al acto de ser el ahijado llevado en brazos al bautisterio (na·paló·a ‘abrazar’) y la misma concepción tienen los totonacos de Mūnixcán al nombrar al ‘ahijado’ tača?ašní·n y al ‘padrino’ tača?šná, pues čá?ša es ‘alzar en brazos’ (na? es 52 ‘padre’; cf. na?mi en dialectos mazatecos, incluido el ichcateco estudiado por M^a T. Fernández).

En tres casos, el préstamo castellano nos lleva al concepto “de pila”. En la Mixteca Alta (Oaxaca): tapila ‘padrino’; en ocuilteco

(otomiano de la Sierra de Cempoala, Méx.) tu·pilá ‘padrino’; en el nahua del este de Xalatzinco, Ver. (Sierra de Puebla) nopilakonéçi·n ‘mi ahijado’ (no- ‘mi’; kone- ‘hijo’; -çi·n ‘vocativo’ o ‘reverencial’).

Como la ceremonia se efectúa en la iglesia, los mixtecos (Nicanğuta, Oax.) dicen se?e be ñu?u ‘ahijado’ (se?e ‘hijo’, be ñu?u ‘iglesia’). Los totonacos de Coyutla, Ver. (al poniente de Papantla) le dicen sikulana·kam (kam ‘hijo’; sikulan ‘iglesia’, palabra que podría derivar del español escuela, pero su sílaba -ku- recuerda fuertemente el morfema k’u de los idiomas mayas (el totonaco es macromaya). Los pipiles del municipio de Comalcalco, Tab., dicen teo·pa·npilçi·n al ‘ahijado’ (-pil ‘hijo’; teó·pa·n ‘iglesia’) y teó·pá·ntah al ‘padrino’ (ta ‘padre’, que en la gran cadena dialectal del nahua del este puede usarse sin el sufijo -ti). Los demás nahuas no consideran que se trate de un hijo o padre ‘por la iglesia’ (lugar), sino por “sacración” (ceremonia), de donde teo·kóne-, teó·tah-.

Los tepehuas de Pisa Flores, en la Huasteca meridional, llaman al ‘ahijado’ č’išnit, palabra parecida a la totonaca ta|ča?š|ní·n. Si esta comparación es válida, la voz tepehua č’išit significa ‘lo alzado’, y en esta misma forma podríamos explicar las palabras miçe que es con çis. En miçe de Alotepec, el ‘hijo’ es yú?unk, el ahijado’ es çis?únk y el ‘padrino’ es çisčí·š. Los totonacos de Mūnixcān, al igual que otras etnias, tienen diversos tipos de compadrazgo, esto es, distintos ‘ahijados’ y ‘padrinos’. Además del apadrinamiento con ča?s tienen otro con maqs-: tama·maqsquní·n ‘ahijado’, máqsqu ‘padrino de sacacamisa’. No sé si estas palabras se motivan en maqsqu ‘relumbrante’, maqskúti ‘lumbre’ y máqsqu ‘vela’ –objeto posiblemente empleado en la ceremonia, o si alude a la luz (=el cristianismo) que se da al ahijado.

En el tzeltal de Oxchuc se observa un prefijo hal-, de valor no aclarado, en halnič’án ‘ahijado’ (nič’án ‘hijo’) y en haltát ‘padrino’

(tat es sin duda ‘padre’). En el popoluca de Soteapan¹⁹ se observa ok-, cuyo valor ignoro: okma-ník ‘ahijado’ (ma-ník ‘hijo’), okha-tú ‘padrino’, pero también ocurre ok- en ‘abuela’ oktáwk (para -táwk cf. totonaco taquí, tuquí ‘vieja’, raíz que entró en el nahua del este como táko ‘mujer’, ‘muchacha’). En yaqui (idioma yutonahua) bátoʔo ʔusíwai ‘ahijado’ (ʔuúsi ‘niño’) y bátoʔoʔ áčawai, son palabras que mis datos no permiten analizar.

En otomí tenemos k’ą ‘sacro’ en tak’ą ‘padrino’ (52 ta), cuyo k’ą posiblemente sea singéneo de kų ‘sacro’ en mazateco, lo que no deja ser tener cierta semejanza con k’u, č’u en las lenguas mayas, en que significa lo mismo, así como con ɸ’u < *k’u en ocuilteco. La raíz k’u de las lenguas mayas entró al español del soldado cronista Bernal Díaz del Castillo como cu ‘pirámide’, y sigue en uso con este sentido en la Huasteca y en el Mayab, siendo su plural cuves.

En Oajaca, el mazateco I (Soyaltepec) tiene kinti čakų ‘ahijado’ (53 kinti); en mazateco II (Ichcatlán) gičikų ahijado’ (el prefijo gi- es el mismo que en gitokó ‘el que encabeza’, ‘encabezado’, de tokó ‘cabeza’), naʔmi čikų es ‘padrino’.

Las lenguas macromayas suelen tener nuestro semantema (representado con ✓ en las fórmulas) como k’u (cf. en maya clásico k’uk’ul|kán ‘serpiente sacra’ «Quetzalcóatl»), que actualmente se presente con palatalización: č’u. En tzeltal č’ulčán ‘comba divina’ = ‘cielo’ (donde puede interpretarse como ‘curvo como serpiente’). En chontal č’u ‘templo’ (o sea, lo ‘sacro’), č’u lár ‘ahijado’, č’u páp ‘padrino’ (mis datos no me permiten explicar lar; 53 es bič’ók).

El valor de k’ą, kų, k’u, č’u de las lenguas que acabamos de comentar, es el mismo que contiene teo- en nahua, que proviene de *tau-, que originalmente significaba ‘fuego celeste’ (‘sol’). El ‘fuego terrestre’ era *tai.

¹⁹ Benjamín Elson, información epistolar, Soteapan, 1959.

La clave para relacionar *teo* con **tau*-, me fue dada por *taú·pa·n* ‘iglesia’ en el pipil de Acula, aldea oajaqueña en límites con Veracruz.²⁰ Antiguamente, el idioma nahua carecía del fonema africado lateral sordo λ que se desarrolló a partir de **t* en contacto posterior con **a*: **ta·ka-* > λ *a·ka-* ‘hombre’ (idea adelantada por Benjamín Whorf hace sesenta años, y aunque ahora algunas personas están empeñadas en negar, de acuerdo con mis datos es completamente correcta). Pero cuando por alguna circunstancia hubo metafonía *a > e*, la africación no se pudo realizar: *-te·ka* ‘hombre de, natural de’ (como en tlaxcalteca, etc.)

De **tau*-no sólo deriva el *taú·pa·n* aculteca, sino λ *awíli* luz’, λ *awí·a* ‘aluzar’, y con conservación del antiguo *-t*: λ *atwi-* ‘amanecer’ (ké·nin o·timo λ atwi·lti?çi·no?? ‘¿Cómo amaneció Su Merced?’). En cora y huichol existe todavía la palabra *tau*-, significando ‘sol’, ‘Cristo’. En esas mismas lenguas y en pápago y varohío (yutonahuas todas ellas), *tai* es el ‘fuego’. Cuando los chichimecas nahuas se hicieron sedentarios, no les bastó ya la división en sólo dos tipos de fuego; tuvieron una especialización de cultivadores: en Acula *ta-* es el ‘fuego’, y *tai-* es la ‘roza’, es decir, el lugar desbrozado destinado a ser quemado. En el nahua del norte sus correspondientes son λ *a-* y λ *ai-*.²¹ El desarrollo en los distintos dialectos nahuas con λ se puede representar de la siguiente manera:

²⁰ Al respecto dí noticia en un trabajo enviado a la Mesa Redonda de Antropología, Oaxaca, 1957, y publicada al año en *Archivos Nahuas*, I/II, p. 128-158, “Acerca del Pipil de Acula”. También se mencionó en “Tetradialectología nahua”, en el tomo de homenaje *A William Cameron Townsend* (Vigésimo quinto aniversario del Instituto Lingüístico de Verano), Cuernavaca, 1961, p. 461.

²¹ El paso de *lai-* a *le-* es por una fase de palatalización o anteriorización de la vocal baja, debido a “yod”: *lai-* > *lei-* > *le-*. Ocurre también en ** λ ajin* ‘lo que’ > *lein* > *lin* ~ *lin*.

| | | | | | | | |
|----|---|---|---|---|---------|---|-----------------|
| ta | + | { | i | > | { tai- | > | ‘roza’, ‘rozar’ |
| | | | | | { tai t | > | ‘fuego’ |
| | | | ū | > | { taū- | > | ‘luz’, ‘aluzar’ |
| | | | | | { taū t | > | ‘dios’ |

La aquí propuesta etimología permite reinterpretar de paso ligeramente la palabra teo·k^wíλaλ ‘oro’, como ‘residuo del sol’, en lugar de ‘residuo divino o auténtico’ (k^wíλaλ ‘excremento’, ‘lo emérito’; cf. la relación semántica entre las dos últimas acepciones, con la evolución del latín (e)merita),

El zoque de Copainalhá’, Chis., y el popoluca de Soteapan, Ver., se diferencian de sus parientes macromayas por no tener k’u > č’u, sino ma·, ma·s, masan, con el mismo valor de ‘sacro’. El ‘ahijado’ es masanúne en zoque (53 úne).

El ‘templo indígena’ es masantík en zoque (20 tík) y la ‘iglesia’ es en popoluca ma·stík (20 tík). En tzeltal la ‘iglesia’ es č’ulná (20 na) y la cueva constituida en ‘templo nativo’ es čuunhibal č’én (30 č’en). En chontal ‘un templo’ se dice unp’é č’ú. En otomí la ‘iglesia’ es nik‘ą (7 ni- +√). En nahua ‘iglesia’ es teó·pa·n y con yodización dialectal tió·pa·n (a menos que la explicación sea que la vocal *a haya recibido un tratamiento semejante a ĩ), a veces con sufijos (-łi, -čín, -čínłi); en Acula, Oax., sobrevivió la forma arcaica taú·pa·n (cuyas moras no estaban en el apunte original). La palabra nahua ha sido difundida a algunos otros idiomas para designar al ‘templo cristiano’: en huasteco teópan, en huichol teyopáni, en cora téyu.

En la Huasteca meridional el ‘templo nativo’ se llama šōčikáli (31+20) en nahua, y en otomí gūđəni (20+31), lo que volveremos a comentar en §VIII. Los tepehuas lo llaman lakačínčįņ, sin poder ofrecer elementos para su interpretación (7 + čínčįņ). El ‘templo’ de esa región es el sitio en que se efectúa la ofrenda de flores –profusamente en primavera– y su nombre (31+20) se relaciona

en nahua con el verbo šōčiλālīa (31+‘poner’) que significa ‘ofrendar’, ‘arreglar para fiesta’, forma dialectal que corresponde al verbo šōčitīa ‘adornar’ de Xicochimalco (centro de Veracruz). Con estos antecedentes podemos entender mejor el nombre de las ruinas de Xochicalco, Mor.: šōčikálko = 31+20+7 ‘Lugar de ofrendas’, ‘Lugar adornado’.

Al igual que los tzeltales de Chiapas, los huicholes de Jalisco establecen sus oratorios en las cuevas, de las que hay tres tipos: te·káta, neʔewáme, tatēwári. Los nahuas de Xoxocotla, Mor., tienen un sagrario importante en una cueva y los totonacos del dialecto mūnixcān de Zanatepec y Petlacotla poseen cuevas donde adorar al ša čiškúʔtiyátī (‘señor de la tierra’). En cambio, no he visto en ninguna aldea mūnixcān una casa de culto como la que tienen sus vecinos tepehuas, otomíes y nahuas, de ahí la ausencia en Mūnixcān de un vocablo con la fórmula 20+31.

El ‘sacerdote’ ha perdido su denominación original en casi todos los idiomas con que operamos en estas líneas; las excepciones se mencionan enseguida. El pipil de Los Tuztlas tiene teōpiš (cuya fórmula es √+pi, siendo -piš el tema de pasado del verbo que significa 33 ‘guardar’), forma a la que los demás dialectos nahuas agregan -ki ó -keλ o a veces el reverencial -káʒin-. Esta fórmula √+33 significa ‘cuidador de lo sacro’, ‘depositario de lo sacro’, ‘depositario de lo divino’ (ya que teō- ha dejado de significar exclusivamente ‘dios solar’). En huichol se conoce el ‘cantador’ maʔaʔakáme, que es el sacerdote indígena que oficia en cuevas. Los evangelizadores parecen haber traducido a veces su pater latino: en un pueblo nahua de la Huasteca el ‘cura’ es totáhʒin ‘nuestro padre’, y en huichol es tāʒīni (< nahua 52+ʒin). Las formas totolʒin ‘cura’ y motalʒin ‘tu padrino’ que se encuentran en un artículo de Franz Boas acerca del pochuteco,²² son errores

²² Tomado por él a unos pocos ancianos que aún recordaban la lengua en 1912, y publicado en 1917 como primer artículo en el primer número

del impresor, quien no entendió bien la letra de aquel autor; debe leerse totahčín y motahčín (supl^í la mora). El pater fue traducido también a otros idiomas: antecedido de ča o de či (que tal vez tengan el mismo valor diminutivo que en otros idiomas del país), tenemos en mazateco I (Soyaltepec) čana?mi, y en mazateco II (Ichcatepec) čina?mi ‘padrino’ (52 es na?mi).

El ‘agua bendita’ es masan ní? ($\sqrt{+6}$) en zoque; en popoluca es masanwat^yínī (+wat^y+6); en chontal es č’uhul há·? ($\sqrt{+}\{h+v+\}+6$); en otomí de la Huasteca es k’aptéhé ($\sqrt{+p+6}$); y en nahua es generalmente a·λ̣ λ̣ateōčiwáli o teōčiwálāλ̣, reconociéndose los componentes $\sqrt{,34, 6}$ y un morfema -li. El diccionario del náhuatl clásico de Molina, 1571, registra también λ̣ateōčiwálāλ̣ ‘agua bendita’ (cito de un ejemplar con las cantidades marcadas, que fue propiedad de Byron M^cAfee), pero no tiene ninguna palabra *λ̣ateōčiwálisλ̣i ‘bendición’, que se analiza como ‘el hecho de hacer algo sacro’. Aparentemente para el nahua el ‘agua bendita’ no es un agua con bendición, sino un agua para bendecir. Es posible que el análisis gramatical nos dé en los demás idiomas un sentido parecido, mas lo importante para las presentes observaciones ha sido destacar la existencia del semantema ‘sacro’ en un serie de palabras; la última de ellas es ‘cedro tropical’.

El ‘cedro tropical’ es $\sqrt{+32}$ en los dialectos nahuas de la Sierra Madre Oriental: teōk^wáwi-, que significa ‘árbol [de lo] sacro’. Lo mismo significa en chontal č’uté? ($\sqrt{+32} = te?$), en mazateco I ya kak^u ($32+ka+\sqrt{}$), en mazateco II ye k^u ($32+\sqrt{}$), y en otomí za k’á ($32+\sqrt{}$).

Mis informantes mixtecos y zapotecos no supieron darme el nombre nativo. En tzeltal sólo conseguí seta ~ setara ~ setra, que deriva obviamente del español cedro. Ignoro qué sentido tienen o tuvieron los nombres del ‘cedro’ en los idiomas zoqueanos:

del *International Journal of American Linguistics*. En *Archivos Nahuas* reedité este importante material.

en zoque akúy, en popoluca ākúy (en ambos idiomas kuy es 32),²³ relacionado tal vez con miꝛe áhī ‘cedro’. En huasteco el ‘cedro’ vuelve a significar ‘árbol [para lo] sagrado’: ?ik’té? (39+32), pues ?ik’ parece significar ‘viento, espíritu’ (sinonimia análoga a la que hay en idiomas del viejo mundo), con cuyo sentido esta raíz ?ik’ > ?ič’ funciona en tzeltal: ?ič’ há? ‘agua bendita’ (39+6).

Concepto menos divino o etéreo sugiere el nombre del ‘cedro’ en totonaco en la Sierra de Puebla: en Tzapotitlán de Méndez es pu?ksnánki?wi, en Papantla es puksnúnkí?wi, en Coyuta es puksnúnkiwi, en Mūnixcán es púksni, y en el tepehua de Huehuetla, Hgo. es pú?ksni. Este nombre está relacionado con pa?ksa y pu?ks- que significa ‘apestoso’, con lo que seguramente se alude a lo amargo que se atribuye a su rojiza madera, característica que junto con su blandura constituye su gran virtud para el carpintero, pues es madera fácil de trabajar y evitada por el comején. Con esto entendemos mejor la fórmula 32+√: no se trata de un árbol sagrado, sino de una madera propia para tallar imágenes sagradas.

En el tepehua de Pisa Flores anoté šanítk’iw ‘cedro’. Si no es un error de transcripción o de traducción, es 31+32 (šánti ‘flor’, k’iw ‘árbol’). Si el dato y la interpretación son correctos, podríamos traer a colación que los tepehuas dependen en su cultura religiosa enormemente de los otomíes, cuyo idioma llegan a emplear parcialmente en sus ceremonias, según comentaremos en §VIII.

El ‘templo pagano’ es 32+2 en otomí oriental y ya comentamos que en el nahua de la región ‘adornar’ es šōčīλālía (literalmente ‘poner flores’), todo lo cual nos muestra cierta insistencia en el elemento 31 en relación con el culto (cosa por lo demás muy notoria cuando se asiste a los preparativos y a las ceremonias), para el cual podemos suponer haberse, acaso, empleado de manera preferente objetos de cedro.

²³ En tepehua ‘árbol’ es k’iw. La forma original totonaca se halla en la aldea de Arbolillo, k’íwi; la forma general totonaca tiene desplazada la glotalización: kí?wi. En miꝛe es képi.

§4 FUERZA MOTRIZ, FÍSICA EXPRESIÓN MOTORA

Para muchas lenguas mejicanas existe una estrecha relación entre la intangible fuerza motriz ('alma') y su expresión motora ('vida'), lo que se observa en la mayor o meno sinonimia que tienen estos conceptos: en yaqui hípsi 'alma', hípsiwame 'vida', en cora ruúrikame 'alma' y 'vida', en mixteco ?ánu 'alma' y 'vida'.

El asiento de este algo, 'alma-vida', parece localizarse frecuentemente en el corazón. Así lo atestiguan el mixteco ?ánu 'alma', 'vida', 'corazón', el chontal pišán 'alma', pišám 'corazón', el zapoteco de Juchitán lažídua 'vida', 'corazón', el nahua de Ixpaluca (Zongolican) yóloḷ 'vida', 'corazón', el nahua de Amatlán yólis 'vida', yólo 'vivir', yólohḷi 'corazón'.

La vida en potencia está contenida también en la semilla, según los dialectos del sureste: Ixpaluca yóloḷ 'vida', 'corazón', 'semilla', en Los Tuztlas nóyōl 'mi corazón', 'mi semen', yóli 'nacer', noiyōl 'mi semilla', en Jalpan de Méndez, Tab., íyōl 'corazón', itáyōl 'semilla' (habría que confirmar la cantidad vocálica en esta palabra, pues si es con o breve, deriva de óa, nita- 'desgranar': taol, táyol 'desgranada cosa').

En zapoteco del Istmo el 'corazón' y el 'estómago' son lažidó?, el 'hígado' y la 'pulpa de frutas' es la?ži?. ¿Simple confusión de vísceras,²⁴ o posibilidad de que el asiento de [distintos tipos de] 'alma' y 'vida' esté en distintos órganos?

También en nahua parece existir cierta relación entre el 'corazón' y el 'hígado'. El primero tiene una base morfemática yōl-, y el segundo ēl-. Se encuentra yōl- en las palabras ya mencionadas y en verbos compuestos (por ejemplo 'palpitar' = 'brincar el corazón', etc.), y en la palabra yōlka- 'ser animado' (cf. también

²⁴ Los Traductores de TV confunden más todavía: hacen decir a los actores «estómago» cuando se refieren a la barriga o panza. (Confusión originada en los originales en inglés.)

otomí 'yo en 'yok'qi 'linaje'), y quizá en ó·loλ 'olote, pedúnculo, raspa' (¿comparable con laʔzi? del zapoteco?), pero posiblemente no en ólin 'movimiento', por ser con o breve. Se encuentra e·l- en ēlo- 'mazorca tierna', y posiblemente en el verbo 'ser' en nahua del norte, cuya cantidad no consta en mis apuntes pero que posiblemente sea con ē lengua: ēli (distinto de iϕ 'estar') y en una serie de palabras que aluden al pecho: ēlnāmiki 'recordar' (literalmente 'encontrar en el pecho'), ēlkāwa 'olvidar' (literalmente 'dejar del pecho'), ēlsihsíwi 'suspirar', ēlčikíwi- 'caja torácica' (čikíwi- 'canasta'), ēli o ēltapáčλi 'hígado'.²⁵ Los cambios semánticos de los morfemas bajo consideración aquí, se distribuyen de la siguiente forma en diez idiomas:

| | yaqui | cora | mixteco | zapteco | Zongolican | Ama-tlán | Nauhpan | Xicoh-tepec | Nahua del norte | chontal |
|-------------|-------|----------|---------|---------|------------|----------|---------|-------------|-----------------|---------|
| alma | hips | ruúrikme | | | | némi | | | | pišán |
| vida, vivir | | | ʔánu | | | | némi | tónal | | |
| corazón | | | | lažidua | | yól | | | | pišám |
| semilla | | | | | | | šināc | | | |

Comentemos que la 'máscara' es en otomí algo así como 'vida de la cara' (¿o antifaz de la vida?): hmité, y que la muerte' es la 'gran (¿verdadera?) existencia' dqté. La 'vida' es te, raíz que aparentemente entra también en la composición de manté 'ayer' ('ido' + te).

En varios dialectos nahuas tónal- es el 'sol' y el 'día', con lo que esta raíz viene a cubrir además un campo semántico no incluido

²⁵ También en germánico hay cierta semejanza fonética entre 'vida' e 'hígado': Leb- en alemán, liv- en inglés), y no sé si su parecido con el semítico לב sea casual.

arriba: ‘sol’, ‘día’, ‘tona’.²⁶

El último concepto es en tzeltal, y posiblemente en huasteco de Veracruz, lab, lo que nos lleva al concepto de ‘nombre secreto’, o simplemente de ‘nombre’, a cuyo respecto hay que mencionar que en varias lenguas de Méjico y Norteamérica existe tal sinonimia, que involucra inclusive a la ‘fiesta’ (literalmente ‘día celeste’ o ‘día alto’),²⁷ de lo que tenemos una muestra en el propio nahua: iłwi- ‘día’, ‘fiesta’ (existe además iłwika- ‘cielo’, se-miłwi- ‘mundo’. La raíz yutonahua *nīmi se encuentra en nemilisłi que significa ‘alma’ en Amatlán y ‘vida’ en Nauhpan, mientras que némi es ‘vivir’, ‘andar’ (en compuestos significa ‘estar...’) en la generalidad de las hablas nahuas.

El parecido fónico que tiene el chontal pišán ‘alma’ y pišám ‘corazón’ no puede ser considerado casual, a la luz de los casos análogos que hemos expuesto.

§5 CASA PAJIZA Y CASA DE CAL Y CANTO

El concepto de ‘caserío, poblado, aldea’ es expresado en los idiomas aborígenes de Méjico mediante tres formas: a] una raíz que no ha sido analizado todavía, b] una palabra compuesta distinta del tipo que sigue, c] un compuesta de 6+21 ó 21+6, que significa ‘cerro con agua’.

Al primer tipo pertenecen las siguientes palabras, que no he podido analizar: *hnini de las lenguas otomianas, reflejado en el otomí hnini, mazahua (San Ant^o Mixtepec) hniñi, matlatzinca hniri, ocuilteco -hniłj, en mixteco ñu. En chontal ‘poblado’ es ka, sílaba

²⁶ En Xicochimalco, Ver., mātónal es el ‘pulso’. La tona se traduce a veces como ‘sombra’, o sea, el alma no corporal. Algunos autores han insistido, a mi juicio sin razón, en hacer una estricta diferenciación entre la creencia en la tona (tonalismo) y la creencia en el nahua (alter ego) o nahualismo.

²⁷ Cf. en otros idiomas: alemán Hoch-Zeit ‘cierta fiesta’, español fiesta < fĕsta → enhiesto (‘elevado’).

que encontramos en locativos de varios idiomas de Méjico y en la designación de ‘casa’ en varias lenguas de Suramérica, según veremos más adelante.

Para entender mejor el tipo b], veamos primero qué es 20 ‘casa’.

En yaqui hay registradas dos palabras para ‘casa’, hóʔaa y kári; ‘pueblo’ es hóʔaraa (fórmula 20+, que se lee ‘casa + morfemas que aquí no se analizan’). En huichol ‘casa’ es ki-, cuya vocal luenga es capaz de diptongarse, de donde ‘pueblo’ k̄iekári (lo que es 20+20), si es que damos a kári el mismo valor que en yaqui en el análisis 20+, y si tomamos al segundo elemento como 7 ‘locativo’ + el ‘sustantivador’ -ri.

En nahua existen dos palabras para ‘casa’, de las que la forma káli tiene poco empleo (nikèiwa nókal ‘construyo mi casa’), siendo preferida čān- que más bien significa ‘hogar, lugar donde moramos’: níaw nóčān ‘voy a mi casa’, kísa íł̄w̄ił̄ tóčān ‘hay fiesta en nuestra aldea’,²⁸ nikān močāntía ‘aquí vive’. En realidad, káli (cf. kári en lenguas de Sonora) parece significar ‘casa de cal y canto’, ‘construcción’, y aparte de los derivados iskal- ‘construir’, ihkal- ‘destruir’, šákkal ‘jacal, abrigo improvisado’, conozco del nahua del norte kaltił̄ámił̄ ‘caserío’ que es tan elegante y desusado como k^waw̄tił̄ámił̄ ‘arboleda’ (32 k^waw- ‘árbol’).

En tepehua ‘casa’ es čaq’áʔ, y pueblo es laqačaq’ān (7+20). La misma composición la tenemos en totonaco, en que es 7+20 kačikín ‘aldea’ (siendo la|ka- el equivalente de la|qa del tepehua y sin duda singéneo de ka ‘poblado’ en chontal y de -kā ~ -kān en nahua. No me parece fortuito el que ocurra ka o roka/loka en la designación de ‘casa’ en Suramérica: la maloka amazónica, la ruká mapuche, emparentada sin duda con šelróga ‘mi casa’ en guaraní.

Al segundo tipo pertenecen: en tzeltal č’in lum (junto con nanatík, de na ‘casa’), que se compone de lum ‘tierra’ y de č’in que parece relacionarse con č’en ‘peña’, ‘cantil’. Este concepto parece a su

²⁸ Igual que en tzeltal, dice textualmente ‘sale [una] fiesta’.

vez derivarse de *č' en 'cerro', con un cambio semántico que se observa igualmente en el nahua de Tatetla (zona semiárida del centro de Veracruz), donde la palabra tapēλ (que corresponde a tépēλ y tīpēλ < *tīpēt 'cerro' de las demás hablas nahuas) me fue traducida como 'cantil' y que tiene su paralelo en las diversas acepciones totonacas de las palabras sipíh, taļpán, lakataļpán, laksipín, que según los dialectos significa 'barranca', 'cerro', 'en la sierra', etc. Como veremos al tratar c], existe para 'cerro' la acepción de 'lugar propio para vivir'. Con este último sentido, + 'tierra', es de tomarse č'in lúm en tzeltal.

Al tercer tipo pertenecen las designaciones para 'aldea, poblado, caserío' que se componen de 'agua' y 'cerro'.

En nahua actual 'agua' es ā|t ó ā|λ; 'cerro' es generalmente tépē|t ó tépē|λ. La presencia de -l en el sufijo de 'agua' ocurre en todas las regiones nahuas: en palabras como como ā|sēsēk|kān 'agua fría', ā|totonk|kān 'agua caliente', ā|čičik|kān 'agua agria', ā|poyak|kān 'agua salobre'. (En el segundo componente de estas palabras, se podría omitir -k.). Sería un error metodológico tratar de explicarlo partiendo de la idea de que la forma "no corrupta" de 'agua' tiene que ser āλ, a partir de la cual "se descompuso tl en l". La explicación se debe de buscar en época muy antigua del idioma, cuando existían diferencias de caso²⁹ que se expresaban con -l y -t.

La palabra 'aldea' es 6+21 ā|tépēt en la mayoría de los dialectos, y ā|tépēλ en los de menor dominio geográfico que tienen λ. Todos ellos, sin embargo, tienen āl en esta palabra, con la importante excepción de Pochutla, Oax., a donde no llegó esta moda, y se ha conservado ātbét, que deriva de una forma anterior *āt|tīpēt, que debe haber sido alguna vez común al idioma entero (*tīpē- < *tīpé-).

En totonaco existen dos palabras para 'agua'.

²⁹ O sea, que existían aat y aal, con diferente función en la oración.

Son čučút y ška·n. El ‘cerro’ es sipíh, cuya h modifica a la segunda i, haciendo que se abra a e. (A la luz del nahua, es plausible pensar que la voz totonaca derive de *tipíh < *tīpéę, postulándose para las dos lenguas diferentes soluciones de la geminada original: ē < éé < éę> íh). De ahí škān sipéh (6+21) ‘aldea’ apuntado por Zambrano Bonilla en el siglo XVII, y la palabra čučút sipé (6+21) que anoté en la barranca de Patla, Pue., en cuyo sitio –por cierto– se ha perdido actualmente èùèut, conociéndose únicamente škān para ‘agua’.

En el mazateco de Ichcatlán, ‘cerro’ es naší, ‘agua’ es nda, y ‘pueblo’ es našindá (21+6).

La edad de la fórmula 6+21 ~ 21+6 en Mesoamérica está documentada por la escritura jeroglífica. En Monte Albán III (aproximadamente siglo VI) ‘pueblo’ aparece representado únicamente con el ideograma del cerro, pero en la época histórica, los códices pintados emplean ya cerro + agua. El dato de Zambrano Bonilla (škān sipéh) tiene trescientos años, y el dato čučút sipé, de la recóndita aldea de Patla, parece acusar un carácter arcaico, ya que čučút solo se ha perdido de la conciencia glótica de la comunidad, quedando fosilizado únicamente en 6+21, mientras que ahí donde el valor de ‘líquido’ saltaba a la vista, čučút fue sustituido por škān, como en ?owáhwa škān ‘agua sucia’, škān taškát ‘miel de abeja’, o en 54 + ‘río’: ?aḷa škān (< qaḷa + 54). El dato de Zambrano Bonilla certifica cierta edad, y lo mismo lo comentado respecto de Patla, pero no nos autoriza para concluir que estamos en presencia de un auténtico “arcaísmo”.

Si recordamos que los nahuas llaman a su aldea -čān y sólo a una construcción -kal, se me antoja pensar que el antiguo hablante distinguía entre el agrupamiento de habitaciones (chozas) de él, de su grupo familiar o tribal, y el agrupamiento de casas sólidas de otros grupos sociales. Su grupo pertenecía originalmente al nivel chichimeco, esto es, cazador, cuyo dominio geográfico era la América Árida carente de edificios (kal). En cambio, las culturas

sedentarias tenían ciudades edificadas, e incursionarlas bélicamente era ih|kal-, cuyo jeroglífico, una vez que los protohistóricos aprendieron de sus vecinos históricos a escribir, era una casa con el techo tumbado más una flecha o llamas, ideograma que los arqueólogos convienen en leer ‘conquista’, ‘conquistar’³⁰.

Los cazadores de la América Media vivían dispersos, no tuvieron urbes ni tenían menester de puntos estratégicos para sus ausentes ciudades. Los sedentarios mesoamericanos tenían ciudades y tenían la necesidad de situarlas estratégicamente. Tal situación requería de dos cosas para sus asentamientos: una elevación donde asentarse y desde la cual poder repeler a un agresor, y –agua. Sería interesante comprobar si existe efectivamente una correlación por un lado entre la fórmula 6+21 ~ 21+6 y una vida agrícola con construcción de urbes, y por otro el lado la fórmula 20+ (o en su defecto un morfema no analizado) con transhumancia cazadora, sin construcción de conglomerados fijos. Los vocabularios manejados para este artículo son en cierta manera escasos o insuficientes; han sido recogidos en su mayor parte por una sola persona y casi en una sola región.

Pero estos datos nos indican ya que los otomianos, cuyo origen inmediato se suele situar al noroeste de la Huasteca, es decir, en tierras chichimecas, no tienen 6+21. Sus vecinos mesoamericanos huastecos tienen la palabra k^wençál, que no puedo analizar y que no es 6+21. ¿Por qué no tienen 6+21, siendo mesoamericanos siquiera fronterizos? Quizá se trate de uno de tantos influjos chichimecos que sufrieron los huastecos; también puede ser que ellos mismos hayan sido chichimecas recién sedentarizados.

El nombre autóctono –que no tengo a la mano– que se dan los tepehuas, lo mismo que u nombre alóctono tepē|wah ‘el del cerro’,

³⁰ También existe el verbo is|kal ‘construir’. De él tomó su nombre una compañía constructora que urbanizó alfalfares entre Cuauhtitlán y Teoloyucan, pero con doble ele esnobista: Izcalli.

apunta hacia un territorio chichimeco (los cerros), y la fórmula 20+ en laq|čaq'áñ nada tiene de particular si los tepehuas fueron un pueblo de origen chichimeco, como efectivamente parecen haberlo sido si es correcta mi interpretación de los datos dialectológicos. También sus vecinos totonacos tienen 20+, pero hemos conocido arriba dos casos al sur de Mūnixcān, con 6+21. Si ello no es un “arcaísmo”, entonces es lo contrario. La ocasional aceptación de la “fórmula mesoamericana 6+21”, no debe ofuscarnos. ¿Acaso los franceses siguen empleando un derivado de urbs para ‘ciudad’, o siquiera de civitas como sus demás hermanos en la Romania occidental? ¿O es que los franceses, que no emplean civitas sino villa, no pasaron la palabra que no emplean a los ingleses, quienes han pasado después de la segunda guerra mundial su City a los alemanes (como a cambio del germánico borough, burgh y de tūn > town) en sustitución de Zentrum ‘zona comercial de la ciudad’? No hay que pedir que los procesos culturales sean tan regulares ni predecibles como los naturales; siempre habrá modas, esto es, repentinas e irracionales acepciones que en una perspectiva de naturalista dañan las reconstrucciones y desmienten las “leyes sociales” que a su respecto se habrán de postular años después. Lo que no quiere decir que no haya que postular tales hipótesis. Aquí, lo que se propone, es que 21+6 ~ 6+21 se considere como fórmula propia de los pueblos agrarios de América Media, o sea, como una fórmula netamente mesoamericana.

§6 PICANTITO COMO SAL O AZÚCAR

Menos exclusivo de un estado cultural preciso son las maneras que las lenguas mejicanas tienen para expresar ciertos sabores mediante fórmulas que parecieran significar “dulce como sal” o ‘picante como azúcar’.

La observación de las analogías de sus fórmulas semánticas y de sus formas físicas, fortalecen la idea de que ya existieron en un momento en que las lenguas actuales eran parte de un mismo idioma, al que Swadesh aludió alguna vez como el macromesoamericano. La información respecto de los sabores no es siempre muy satisfactoria, debido a la incompatibilidad de los sistemas glóticos –del sistema macromesoamericano y del sistema romance. Se habría logrado más claridad en el imposible caso de que los indios hubieran hecho la traducción al alemán, en que no se confunde *salzig*, *gesalzen* y *salzig*, como sí sucede con salado en español. Ocurre que los datos anotados por los encuestadores, no corresponden de manera exacta a la clasificación que de los sabores se hace en idioma indio. Por ejemplo, tres diferentes anotadores pueden recabar en tarahumara tres palabras muy distintas al preguntar por ‘amargo’. Uno puede apuntar poyáka, otro koráka y otro čipú, y tal vez un cuarto čokó.

¿Tres o cuatro dialectos o idiomas diferentes, al igual que el caso de aquella pareja de investigadores que creyó haber encontrado “dialectos muy divergentes” en el nahua del Distrito Federal? No. ¡Tres o cuatro sabores distintos! Para el tarahumara existe poyáka ‘amargo como aspirina’, koráka ‘amargo como sal’, čipú ‘amargo como café’ y čokó ‘amargo (agrio) como ciruela’.

Salta a la vista que la primera de estas cuatro voces es singénea del nahua pójak, en que sin embargo no se traduce como ‘amargo’ sino como ‘salado’ (*salzig*). Para ‘amargo’ (en otros cuestionarios ‘agrio’) hay en nahua čičik, y la conjunción de ambas, čičikpójak, nos recuerda el ‘amargo’ tarahumara y el ‘amargo’ nahua, pero en verdad significa ‘salado’ (*versalzen*), idea semejante a la de *ístačičik* (*gesalzen*) ‘amargo como sal’, de otros informantes.³¹

³¹ No hay garantía de que 49 ‘pasado de sal’ anotado en el cuadro no contenga el dato que en realidad corresponde a 46 ‘con sabor a sal’.

En realidad, no es de maravillarse que a partir de alguna protoforma encontremos desplazamientos de sentido de uno a otro idioma, desde ‘amargo’, ‘acidulo’, a ‘picantito o amarguito como sal’. Tampoco debe sorprendernos que al mismo tiempo que podemos encontrar diferenciaciones sutiles, como las comentadas en tarahumara, podamos hallar en algún otro idioma sinonimia, es decir, falta de diferenciaciones, como en la palabra čóʔoko en yaqui, que indica lo mismo ‘salado’ que ‘agrio’. Hallazgo novedoso será la sinonimia de sabores que a nuestro juicio son muy opuestos, como ‘salado’ y ‘dulce’, que hallamos en otomí, tarahumara y tzeltal, y que se insinúa morfemáticamente en otros idiomas también. Es cuando nos sentimos inquietados por conocer un poco más de lo que pudo haber sido el valor original de los elementos singéneos, y por conocer sus formas prístinas.

Encontramos de manera constante algunas sílabas, constituídas por una consonante inicial seguida de un apoyo vocálico que en su forma indefinida quiero representar de momento por Λ . Se trata del prefijo *š Λ y, ‘marcador adjetival’, al que tal vez sea mejor referirse como *š Λ n y de *p Λ , *t Λ , *k Λ .

Para indicar algo así como “grados” de sabor, la vocal tuvo sus flexiones, lo que tampoco nos ha de sorprender, por ser universalmente conocidas y comentadas por más de un autor. Se halla *pu, *pu o *pī en 47a ‘amargo’ en yaqui y en tarahumara, en 46, 48 ‘salado’ en zoque, lo mismo que *pa en 47b ‘agrio’ en tzeltal y en chontal (¿comparables con po de 47a, 47b en tzeltal y chontal, 44 ‘sabroso’ y 45 ‘dulce’ en popoluca y zoque). Tal vez haya sido simplemente ‘sensible a la lengua’, ‘sabor’. Pero esto mismo parece haber significado *k Λ antes de sus especializaciones con vocal baja vocal posterior y vocal anterior (*kān ‘sabroso’, *kaka ‘dulce’, kōn ‘sal’, *koko ‘picante’, *ku ‘agrio’, *ki > či ‘de sabor insistente’). De esta especialización existen muchas formas derivadas. Pocas hay, en cambio, de *t Λ > ta en totomaya (47^a, 47b, 24), pero en macrootomiano *t Λ ha dado múltiples reflejos.

En muchas de nuestras lenguas existe una sola palabra (o dos sólo diferenciadas por afixos) para ‘oloroso’, ‘aroma’, ‘sabor’, siendo ésta singénea de ‘salado’, ‘agrio’ o ‘amargo’.

Tenemos en totonaco dialectalmente qáma ‘sabroso’, en totonaco y tepehua káni ‘sabroso’. En lenguas mayas se presenta la africación: čan. En popoluca se centralizó la vocal, kīn, pero se conservó kǎna ‘sal’, que en zoque (en que aparentemente no hay /·/) es kána.

En tarahumara ‘sal’ es koná. En yaqui hubo *kλ en ʔōna. En cora no hay saltillo inicial, por lo que tenemos uná ‘sal’, pero en lenguas otomianas sí se tolera ʔ-, aunque no -n, por lo que tenemos ʔʔ ‘sal’ en otomí,³² y su reduplicación ʔʔʔ en mazahua.

En nahua se perdió la palabra, habiendo quedado sustituida 24 ‘sal’ por ‘lo blanco’ (ista-), pero la raíz se conservó en kókok ‘picante’, kopáli ‘planta [que echa humo] picante’, kokóa ‘estar enfermo, picado de enfermedad’. En lenguas de Sonora: kóri, kūkurí, kuʔukurí, kóʔoko (< *kóko) ‘chile’.

Con espiración típica de las lenguas otomianas, ‘amargo’ es -k‘u en otomí y k‘oʔo en mazahua. En mixteco ‘oloroso’ es hašiku, cuya sílaba final no sé si tiene algo que ver con nuestra raíz. En matlatzinca y ocuilteco anoté če para ‘amargo’ (la africación no es sorprendente: al otomí k‘o ‘hongo’ corresponde č‘o en ocuilteco y č‘owi en matlatzinca).

Vimos que en popoluca kīn es ‘sabroso’ y que ‘sal’ es kǎna, de donde kǎnīʔy ‘salado’, de *kǎnaʔiy, según el testimonio zoque kanaʔiy-upī ‘salado’. Otra manera de ‘salado’ es kanahapapī en zoque. Estamos manejando la raíz *kǎn, cuya nasal final ya conocimos labial en totonaco. Y aunque se podría pensar que de ella deriva también č‘am ‘sal’ en tzeltal y chontal, la emparentada forma huasteca ʔalʔém ‘sal’ no apoyo este parentesco sino que nos indica que estamos en presencia de una oclusión originalmente

³² Esta palabra y más abajo san > ša nos ilustran el origen de la nasalidad en otomí y mazateco.

dental: posiblemente la misma del popoluca tam ‘agrio’

De *kān deriva en tepehua škāhni ‘agrio’, cuya h puede haberse originado en una /h/, como es frecuente en lenguas americanas. Tal vez tenga algo que ver esta raíz con kači ‘agrio’ en zoque (y quien sabe si-también-káči ‘sal’-en quichua), y me inclino a creer que de ella deriva chontal č’a, tzeltal č’ah ‘amargo’, y huasteco č’ahʔík ‘salado’ (entiéndase *versalzen*).

Con vocal posterior tenemos las ya citadas formas nahuas y otomianas (kóko, kopáli, kokōa, k’u, k’oʔo). Con anteposición de una sílaba derivada de *šΛ tenemos en nahua antiguo *šukūt > šókōʔ y en prenahua posiblemente *šukūta ‘agrio’, ‘verde’ (*unreif*), que corresponde a la forma totonaca *šukúʔta > škúʔtā ‘agrio’.

La palabra totonaca *šulúni > šúʔni ‘amargo’ es análoga a la otomí *šΛ ʔu > ša ʔu ‘salado’, ‘dulce’. En tt-tp (totonaco y tepehua) la vocal átona del preclítico cayó, y *šu se despalatalizó cuando esta caída ha puesto *š en contacto con k o con q: en totonaco *šučúqu > sququ ‘salado’, y en tepehua *šukáni > škāhni ‘agrio’. La sílaba inicial debe haber tenido nasal optativa final, *šΛ(n), de lo que tenemos el reflejo otomí šΛn ~ ša ‘marcador de adjetivos’.

De la raíz *tΛ tenemos el reflejo en 47a ‘amargo’ en popoluca y zoque. Se encuentra en 24 ‘sal’ en chontal, tzeltal, huasteco, matlatzinca-ocuilteco y tal vez en zapoteco (sidi). Está en 47a ‘amargo’ en mazateco y en 45 ‘dulce’ en chontal y matlatzinca-ocuilteco. En este último 47b ‘agrio’ se compone de *tēʔiši (45+47b), que dió t’īši, en tanto que ‘sal’ se compone de *t’u | (?) iši > t’ūšj.

La sílaba postclítica -ši no parece ser sino un doblete de *ki. Abunda en las lenguas macrootomiana para indicar ‘agrio’ (en otomí, mazahua, matlatzinca-ocuilteco) o ‘dulce’ (en mazateco, mixteco, zapoteco) y parece estar en tt-tp sáqsi ‘dulce’. Si es correcto considerarla derivada de *ki, debemos declarar singéneas esta sílaba postclítica -ši con la preclítica *ki- > či- en číčik 46a ó

47b en nahua, y číbu, čípu 47b en yaqui y tarahumara, číʔik 45 en huasteco, y con glotalización čʔiʔ 45 ó 46 en tzeltal.

A partir de *pɫ tenemos -pu en yaqui y tarahumara (47 číbu, čípu), tzeltal 44 buh|čán, huasteco 47b čʔapú, zoque 44, 46, 48 -pī, y acaso po|yáka y póljak en tarahumara y en nahua. Tenemos 47b pa en chontal y pah en tzeltal, 45 en popoluca y zoque paʔak, en zoque 45 y 48 -papī.

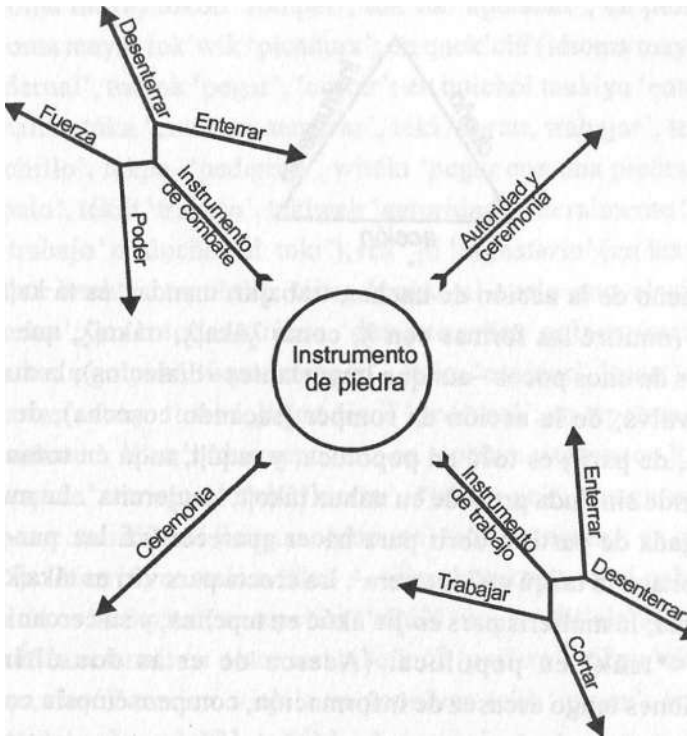
§7 TÝKOS DEL PADRE TOKÉYS, TÓKOS DE LA MADRE TOKÁS

Entre las correlaciones más notorias entre formas de América media y América del sur, y que alcanzan hasta otros continentes, tenemos los derivados de *tɫk, que llegan a designar conceptos tan antitéticos como meter: sacar, hombre: mujer.

Me parece que el primero en señalar derivados mesoamericanos de tɫk, ha sido el abate Brasseur de Bourbourg, en 1869, quien comparó tales palabras en lenguas mayas nada menos que con τoξ-, τυκ-). Con esta audacia (que debiera incluir a τoκ-, τηγ-, τηξ-, στιγ-) se adelantó con mucho a su época, y fue totalmente silenciado. Mejor suerte tuvo A. Leçon en 1880, porque al señalar la presencia de un tɫk en Chile y Polinesia fue mencionado por Giuseppe Imbelloni en el *Anthropos* de 1928, con lo que sus datos pudieron llamar la atención de Gerardus van der Leeuw (*Die Religionen, Phänomenologie...*; consulté la edición francesa de 1955, p.107), y seguramente por este conducto la de Mírcea Eliade (*Histoire des religions*, 1953, p.192). Sin conocer tan egregios antecedentes, Johann Staubinger (*Auf der Spur der menschlichen Ursprache*, 1955), señala también esta “Wurzel-Familie”. [Los datos de ellos y de los diccionarios que consulté, los dí a conocer en 1962, en “Le toki – Une isoglosse mondiale”, *Actas del 35º Congreso de Americanistas*, Cd. de México, p. 501 a 510).

Curiosamente, los arriba mencionados estudiosos de la religión, inconscientemente encarrilados en la perspectiva materialista del

arqueólogo Imbelloni, pusieron como centro del campo nocional tal al utensilio de piedra. Dominado a mi vez por ellos, intenté ordenar los diversos conceptos que, en distintos idiomas, se expresan con las soluciones de tal, diseñando un esquema que explicara y redujera las antinomias.



El propósito se logró con aquel dibujo que, aplicado en la superficie de una esfera, haría reencontrarse los sentidos contrarios, que vuelven a toparse después de un desarrollo divergente.

Este esquema cumple con su cometido, pero tiene un error de origen. Lo primero que existió en la génesis del lenguaje articulado (seguramente a partir de prehumanos niveles del paleolítico inferior y medio), no fue el nombre del instrumento, sino la onomatopeya de la acción.

Se trata de la acción de golpear contra un objeto con el fin de abrirlo, de partirlo, sacarle el contenido, meterle contenido, cortar, tronchar, en suma: trabajar paleolíticamente. Creado este vocablo, indicador de acción, se pudo construir a partir de él el nombre del actor (“dueño”) de la acción, y el nombre del instrumento:



El dueño de la acción de hachar, trabajar, mandar, es tá·ka|t en nahua (omitiré las formas con λ̣, como λ̣āka|λ̣, táko|λ̣, que son propias de unos pocos –aunque importantes– dialectos); la dueña de la vulva, de la acción de romper (sacando cosecha), de dar origen, de parir, es toʔč en popoluca, y taqú|t, tuqú en totonaco (de donde sin duda procede en nahua táko|t, ‘mujercita’. La mujer encargada de partir o abrir para hacer aparecer (cf. lat. par-) es en totonaco la taʔqū núʔ ‘partera’. La erecta pars viri es tāka|kéça en nahua; la mulieris pars es ʔitʔakúč en tepehua, y su cercanía es čūč (<*tsūk) en popoluca. (Acercas de estas dos últimas acepciones tengo escasez de información, compensémosla con el dato de ʔʔʔ ‘vulva’ y con τoκάς, τόκος, τόζον, τοκέυς, τογεύω, τάξις, τᾶγος, στίγευς, στίγμα).

El varón y la hembra de mismos progenitores tienen la misma raíz en totonaco de Jilotepec, Ver.: ‘hermano’ takám, ‘hermana’ taqa·ta. [También en gitano č‘a|w ‘muchacho’ (de donde *chavo*) comparte la misma raíz con č‘e|y ‘muchacha’.]

Lo más general en Méjico y en el resto del continente es que los derivados del adámico tak signifiquen una acción de tipo ‘golpear’, ‘punzar’, ‘partir’. El desarrollo semántico golpear → hender → vulva → dueña de la vulva (mujer, mujer joven, mujer vieja,

partera) es ocasional.

Las palabras mesoamericanas que pude encontrar para nuestro tema (que no debemos confundir con las otras tres onomatopeyas que menciono al final de “Toki, una isoglosa mundial”) fueron: en cak’chiquel (idioma maya) tokila ‘pegar, picar’;³³ en pokomchí (idioma maya) tokoh ‘romper’, tok’ok ‘apuñalar’; en pokomam (idioma maya) tok’wik ‘picadura’; en quek’chí (idioma maya) tok, ‘pedernal’, toc’ok ‘pegar’, ‘cortar’; en huichol teukíya ‘enterrar’; en nahua túka ‘enterrar, sembrar’, téki ‘cortar, trabajar’, tekilúni ‘cuchillo’, tékpa- ‘pedernal’, witéki ‘pegar con una piedra o con un palo’, téki|t ‘trabajo’, tekiwah ‘autoridad’ (literalmente ‘dueño del trabajo’ o ‘dueño del toki’), ték^w|ti ‘dignatario’ (en textos del s. XVI: teutli, tecuhtli), táksa ‘pegar el suelo con el pie, dar patadas’; en totonaco táksa ‘dar pequeños golpes, martillar, aplastar a golpes’, túqsa ‘romper’, |tuku ‘espinar’, |tuqu ‘clavar, ensartar’, stuqu ‘batir’, |tákat čiwíš ‘pedernal’; en tepehua |takáti ‘obsidiana’, -t’aq’i ‘desmenuzar’; en tepehua y totonaco |tuku es la ‘espina’; en otomí t’eki ‘hierro’, *teki > çeki > zegi ‘cortar’; en pame meridional (lengua otomiana) tao? ‘excavar’; en chontal tak’ín ‘hierro’; en nahua tāka- ~ -tēka ‘hombre’; en el nahua del este táko- ‘señorita’; en tepehua t’akú?č ‘mujer’, |lit’akú?č ‘vulva’, t’akúč ‘anciana’; en totonaco ta?qūnú? ‘partera’, tá?qu ‘abuela’, tú?qu, tuqú? ‘mujer vieja’; en popoluca to?č ‘mujer’; en mixe to?oš|ik ‘mujer adulta’, tož|únk ‘mujercita’.

§8 VARIOS

Muchas de las palabras compuestas que existen en las lenguas de Méjico pueden ser analizadas y comparadas a semejanza de las voces y conceptos tratados en los §§ anteriores, aunque ofrecen un rendimiento filosófico menor a la etnología.

³³ Picar es tan polisémico como tak.

Existe una relación entre ‘boca’, ‘labio’ y ‘orilla’ (cf. alemán Rand ‘orilla’, ‘boca’; latín os, oris y ora, oræ, y de ahí en español oral, orilla). La ‘orilla del río’ es en varios idiomas de América Media 1+6, 6+1, 2+6. El ‘río’ mismo es frecuentemente 5+6 ‘agua grande’. Nos ha parecido conveniente omitir de la presente edición las realizaciones que estas fórmulas tienen en cada una de las etnias estudiadas. El lector que las requiera, las podrá consultar en el relato pormenorizado que de ellas hizo el autor en 1959 (revista *La Palabra y el Hombre*, 12, Jalapa). Al no especialista no le interesa el material en que se sustentan nuestras aseveraciones, y se contentará sin duda con los cuadros que insertamos a continuación:

| | Xicohepec | Nauhpan | nahua del norte | Xalatzinco | Zongolican | Amatlan | Comalcalco | tzeltal | huasteco | mazateco I | otomí |
|---------|-----------|---------|-----------------|------------|------------|---------|------------|---------|----------|------------|-------|
| orilla | 1+6 | 1+6 | 6+1 | 6+1 | 1+6 | 1+6 | | 2+6 | 2+6 | 2+6 | 2+6 |
| lágrima | 11+4 | 11+4 | 11+4 | 11+4 | 11+4 | 11+4 | 10+4 | 11+3 | | 5+3 | 5+3 |

La ‘lágrima’ es un “líquido del ojo” (11+4 en las lenguas no tonales [también el Colombia], 5+3 en las tonales). La ‘cara’ y el ‘ojo’ son segmentalmente idénticos en mixteco y en zapoteco –no sé si hay diferencia tonal. La pestaña es 10+14.

| | Xicohepec | chontal | matlatzinca-ocuilteco | Papantla | otomí |
|--------|-----------|---------|-----------------------|----------|-------|
| sucio | 23+ | | 22+ | | 5+22 |
| fuelle | 35+6 | 35+5 | | 35+6 | 35+ 6 |

Un piso o un lugar ‘sucio’ es el que tiene ‘tierra’ o ‘lodo’ (23+, 22+, 5+22). En Méjico la ‘fuente’ o ‘manantial’ es a menudo el “lugar donde sale o brota el agua” (35+5).

La fórmula prevalente para ‘muñeca de la mano’ es 16+2 ~ 12+16, que literalmente significa ‘cuello de la mano’; la de ‘pestaña’ es 13+3 ‘pelo del ojo’.

| | yaqui | Xicohtepec | miye | chontal | tzeltal | Münixcán | zapoteco | mazateco II |
|---------|-------|------------|-------|---------|---------|----------|----------|-------------|
| muñeca | 16+13 | 12+16 | 16+12 | 13+12 | 12+16 | 16+12 | | 18+12 |
| pestaña | | 10+14 | | | 14+3 | 14+3 | 14+3 | 14+3 |

De los materiales publicados en 1959 se reimprimen aquí únicamente los nahuas, por considerar que muchos de nuestros lectores tienen conocimientos de este idioma, y que estos datos les serán de algún interés. El ‘cuello’ es keč- en el idioma mexicano o nahua, raíz que conocemos en el español rural en quechquén (keč- + -kēn- ‘prenda de ropa’); la ‘mano’ es mā-³⁴ En Xicohtepec de Juárez, Pue., ‘tu muñeca de la mano’ fue dictado como kečłā momā. En Nauhpan, Pue., me fue dictado mosalewíān, que tal vez contenga sālōā ‘adhererise’ más un sufijo -wíān, habiendo querido decir el informante algo como ‘donde está pegado’. En el nahua del norte se registró para ‘cuello’ kečłā o kečk^wáyo (12+32); la ‘muñeca’ es 16+12 mākécłā y también 16+32 māk^wáyo e imāk^wayówān ‘sus muñecas’. En Zongolican (denominación que se refiere aquí sólo a los datos de Ixpaluca, no a toda esa heterogénea región) nuestra palabra es māgécłān es 16+12+7. En el pipil de Los Tuztlas y en el de Comalcalco, son de hecho

³⁴ A menudo se encuentran semejanzas fonéticas y conceptuales a considerable distancia. En este caso, la palabra romance manojó, con su ma- inicial (en realidad man-), nos remite ella también a la idea de “flores que se llevan en la mano”: lat. *manūculu- > manuc’lu > manojó.

idénticas las designaciones: ‘mi cuello’ es nógeč en el primero, y nogéč pa:n en el segundo (la fórmula es no- ‘mi’ + 12+7); ‘mi nuca’ es respectivamente nogečbáhyo y nogečk^wáyo (no- + 12 + 32 + -yoh), y ‘mi muñeca’ es nomān iohmío (no- + 16 + 13 + yoh) en Comalcalco. En Xoxocotla, Mor. (cuyo dialecto tiene ciertas soluciones idénticas que en Xoxocotla, Ver., en la región zongoliqueña que ha sido poblada por pastores oriundos de la Sierra Madre del Sur) el ‘cuello’ es gugúnλi, la ‘nuca’ es kečk^wayóhλi (12 + 32 + -yoh), y la ‘muñeca’ es māgécλān (16 + 12 + 7). En Xicochimalco (lugar del centro de Veracruz, en que hay apellidos nahuas compartidos con Los Tuztlas y, significativamente, el de Tlaxcalteco), ‘su cuello’ es ikečk^wáyo y sin el posesivo de tercera es kečk^wáwiλ (12 + 32, debiendo tomarse 32 como ‘tronco’).

En el mencionado artículo de 1959 hay además material comparativo para ‘frijol’, ‘cara’, del que transcribiremos aquí sólo lo referente al totonaco y náhuatl, agregando un paralelismo conceptual con Suramérica que no ha de ser casual. En totonaco ‘ojo’ es literalmente ‘frijol de la cara’: laqa|stápun, laqa|stapún, siendo láqa la ‘cara’. En nahua la ‘faz’, ‘cara’ es iš-; el ‘ojo’ es ‘lo redondo de la cara’: iš|tíol, iš|telólo, iš|tolólo, (cf. en tt. de Mūnixcān tulúlu ‘grueso’), las variaciones vocálicas sugieren la posibilidad de que ‘redondo’ haya sido *tílo. Fuera de América Media tenemos en el quichua norteño (Ecuador, Colombia) múyu ‘semilla’ y ‘ojo’, que en otras aldeas de la región ‘ojo’ es ñáwi múyu o ñáwi múru ‘lo redondo [bola] de la cara’, aunque en los demás dialectos del idioma se diga sencillamente ñáwi. Por su parte, múyu es pariente de múyuy ‘girar’ y de múyu(n) ‘redondo’, y parece ser el origen de múř u, cuya ř palatal es una solución local de y (véase mi *El quichua meridional y su influjo en el español criollo*, Universidad del Valle, Cali, 1984, p. 117). Por su parte, ñaw|i contiene *ñaw (¿o acaso es ñá|wi que se compone de *ña + *wi?) significa ‘delante en tiempo’ y ‘frente en espacio’: ñáwpa

‘antiguamente’, ñawqi ‘adelante’.

La sílaba final de ñáwi ‘ojo’ no la conozco como segundo elemento en otras palabras, aunque sí como primero, semánticamente compatible: wi- en nombres de varios animales (véase “Huinchuca, guajolote y otros...” en el tomo *El lenguaje silbado y otros estudios de idiomas*) así como en wíra ‘gordo’ (wiraqúča Huiracocha no proviene del quichua sino del aymara: wíra ‘tierra’, qúča ‘agua grande’, ‘laguna, mar’ según información oral de C. Ponce Sanginés, La Paz), wíksu ‘curvo’, wíksa ‘panza’, y posiblemente wíqiy ‘echar ¿gruesas? lágrimas, llorar’.

Al llegar la ‘viruela’, difundida por un negro que traían los ‘dioses’ venidos en barco, recibió el nombre de teōsáwa- ‘grano divino’, de donde fue sin duda calcado el nindó čakų mazateco (nindó ‘grano’, čakų ‘sacro’). La ‘escopeta’ es en ocuilteco nič‘ú (que significa también ‘hierro’), dando a entender aproximadamente ‘metal o instrumento de los divinos’, según se desprende del otomí bək¹ ‘hierro’ (cf. bəzną ‘plomo’ = ‘metal de los aztecas’); ambos idiomas nos remiten al ya dilucidado concepto de teō, č‘ u < *k‘u, k‘ų, ką, k‘u > č‘u, esta vez por tratarse de cosas traídas por los nuevos dioses. En cambio, el ‘aguardiente’, que llegó cuando ya estaba desvanecida la ilusión de divinidad de los “teúles” venidos en barco, fue simplemente considerado ‘agüita’ (cf. водка) por los nahuas (āpičáwak), quienes pasaron el concepto a los ocuiltecos (dojndá: 11+6).

El ‘chivo’ llegó tal vez antes que el ‘borrego’, pues este último suele denominarse con su nombre castellano, mientras que el primero fue descrito en el idioma de los nahuas como un animal con ‘barba en la jeta’ 92+14: ténçon), de donde pasó como préstamo al mazateco (ténçun), al tzeltal (ténçun) y, con la típica glotalización, como ténç’un al tepehua. En cambio, los otomíes, que no gustan de préstamos, tradujeron la palabra: gən’yo, de kə’ni ‘barba’ y ’yo ‘animal de la categoría de los abultados rollizos’.

En otomí y en nahua, mas no en las demás lenguas del país, la hierba aromática ‘epazote’ deriva su nombre del ‘zorrillo’³⁵ En la aldea otomí de Ixtenco, Tlax., registré nʔai ‘epazote’ y ša nʔai ‘zorrillo’ y ša nʔai la variedad conocida como ‘epazote zorrillo’, el mismo nombre tiene también el ‘zorrillo’. (Ya hemos conocido arriba ša como solución de *san). En el otomí oriental de Acuauhtla, Hgo., tenemos nʔai ‘zorrillo’, ša ʔai ‘epazote zorrillo’; en el cercano Dāmōzá tenemos nʔai ‘zorrillo’ y ‘epazote’, mientras que ša ʔai páši es ‘epazote zorrillo’. En nahua el animal en cuestión es llamado épa- (en algunos registros é-pa- o su equivalente áhpa-, lo que remite a *īīpa-), y la hierba recibe el nombre de epáso-, e-páso-, apáso-. ¿Se podría pensar en un calco tomado del otomí?

En Tenochtitlán existía un conjunto o “serie” de edificios llamado el Calmécatl, ‘cuerda de casas’. En nahua y en otomí la ‘estirpe’ es una ‘cuerda de personas’: ʔa·kamekáyo (gente + cuerda + -yo) y ’yok’qi (’yo ‘cuerda’, k’qi ‘gente’, ique tiene que ver con k’a ‘sagrado’ por tratarse de los sacros antepasados?). Recordemos que un ‘linaje de perros’ es un čičimekáyo, y los chichimecos son ‘hijos de perra’ (čiči ‘perro’), en alusión a la conocida leyenda mundial del sobreviviente que después del diluvio repobló la tierra con ayuda de su perra.

Están relacionados los conceptos de ‘trasero’, ‘base’, ‘asentamiento’, ‘poblado’. En totonaco ‘trasero’ es táni, ‘asiento’ es tánči, ‘pie’ es tantún (en algunos dialectos significa ‘pierna’), y la ‘raíz’ es tanqašiq. En huasteco el locativo tan- y en náhuat -ta-n (y también -či-n, que al mismo tiempo es diminutivo). En otomí hay dialectalmente č’u -, č’i- como diminutivo y locativo (cf.

³⁵ Sólo en huichol encontré relación entre ambos conceptos, pero parece tratarse ahí de un nahuáismo penetrado a través del español local, máxime que las vocales iniciales no corresponden: ‘zorrillo’ ī-pá, ‘epazote’ hparúte (posiblemente de apasote). No tengo ‘epazote’ en las fuentes para cora, yaqui y tarahumara, en que el ‘zorrillo’ es respectivamente ī-pih, hupa, payóci donde, por cierto, la raíz parece ser *pi ~ *pa.

ç'indéhé 'Tzindejé', Hgo. 'Agua Chica'). La parte carnosa de la base del tronco humano es ç'intámal en nahua (propiamente 'tamal del çin-); el 'trasero' es çin-, 'poner las bases, fundar' es çínti. Vemos que hay dos raíces distintas: çin- 'base' y -çĩn- 'chiquito' (que dialectalmente es -çĩn, con conservación del acento original de cuando era palabra independiente); entre ambas explican el chiquito –nombre vulgar del 'ano' en Méjico.

El grupo -çin-, -çĩn del nahua (cf. lat. cūlus, -cūlus) podría estar relacionado con sín- 'grano de maíz' (dialectalmente sínti o sínli) así como con el sufijo clasificador -šim del chontal (unším búu 'un frijol'). En chontal y en otras lenguas mayas, el 'maíz' es iším. Parece haber la misma raíz en el totonaco de Mūnixcǎn, donde el insecto conocido como 'gorupo' se llama čínči, y en que cierto tomate pequeño es conocido como činčinpáqlča (el 'tomate' es páqlča). La misma idea de 'tomatito' la hay en Coyutla con lakçupáqlča (lákçu- es el diminutivo, equivale a -pil 'hijo', 'pequeno' del nahua).

En Mūnixcǎn el 'ave' es çúqu, 'indio otomí' es çuquín. Los tepehuas dicen respectivamente ç'úqu y ç'uquĩn. El dato nos relaciona con la leyenda consignada en el siglo XVI: los dioses habían dado flechas a los otomíes para que se mataran y dieran así de beber sangre a los divinos, pero en lugar de hacerlo, volvieron romas las puntas y se pusieron a cazar pájaros. De donde les vino el nombre de tōtō|mīt (61+flecha), que al pasar al castellano perdió su primera t y dió otomíte > otomí. Quiero mencionar que el nombre que se dan los tepehuas –cuya ficha no tengo a mano– corresponde igualmente a su designación en nahua: tepéwah 'de cerro'.

Tal vez influído por el parecido fónico que en español tiene "milpa" con "mil", tenemos en otomí hwąhı 'milpa' y mahwąhı 'mil'. Observaremos que en totonaco de Mūnixcǎn la palabra kiłtamakúh significa 'mundo' y 'tiempo meteorológico', mientras que en Patla anoté la misma palabra como 'día' y en Coyutla como 'tiempo meteorológico', lo que parece dar como traducción la misma

confusión de conceptos que en español “tiempo”. Igualmente es de mencionarse que en el totonaco de Patla la raíz ζ ukún se encuentra en li ζ ukún ‘sierra’ (instrumento) y en nakpu ζ ukún ‘sierra’ (montaña).

De algunas lenguas tengo los vocablos para ‘pasado mañana’ y ‘anteayer’. En nahua ‘pasado mañana’ es wipta, que en realidad es “a dos días de distancia”, y ‘anteayer’ es yēwipta que en realidad es ‘ya a dos días de distancia’ (yē‘ya’). En tp (tepehua) 38 ‘pasado mañana’ es t’ušám, 37 (‘ya pasó’) es -cač, así ‘anteayer’ es t’ušámčač. Sin disponer de la información de cómo es ‘ya’ en tt (totonaco), podemos desprender de la confrontación de los dos vocablos que estamos viendo, que es -ča, -ta en el totonaco con λ , e -í ~ -í? en el totonaco del sur (sin λ): en Mūnixcān tūšamá?n ‘pasado mañana’, tūšama?nča ‘anteayer’. En Patla tušamán y tušamánča. En Coyutla tušáma y tušamáta. En Misantla tušú?m y tušu?mí. En Yecuatla tušún y tušumí?. De manera que en nahua, tepehua y totonaco ‘anteayer’ se compone de 37+38 o de 38+37 “ya a dos días”.

En la tierra caliente del norte de Puebla Metlatoyucan, Mūnixcān (en la Huasteca meridional) los tt empujados posiblemente por los nahuas (del extinto dialecto “nahua chichimeco”)³⁶ desplazaron en compañía con éstos a los huastecos meridionales (que al retirarse dejaron las hoy ruinas de Teayo) y aprendieron mucho de los colindantes otomíes no chichimecas, pero también de los arrinconados huastecos del sur, por ejemplo el árbol *ichthymethia mollis*, que a pesar de su blando nombre me es conocido por su dureza, es 26+32 ‘árbol de ceniza’ en tp y en nahua del norte. Ignoro cómo es en el nahua central de la Sierra de Puebla, donde tal vez no se le conoce, y cómo es en otomí,

³⁶ Véase esta teoría en “La formación de los grupos totonacos”, *La Palabra y el Hombre*, Jalapa, 1993, y reproducido en este mismo tomo.

pero en el huasteco del sur³⁷ es +26. La realización de estas fórmulas es en tt ʃkákáʔn kíʔwi , en nahua $\text{neš|k}^w\text{áwi}\lambda$ y en huasteco $\text{č}^w\text{hól}$ (designación conocida también en maya yucateco) de donde el nombre chijol en español.

Tengo la impresión de que han sido los otomíes quienes enseñaron la religión local a los nahuas y a los totonacos que invadieron la Huasteca meridional del período medio de sus respectivas lenguas. Durante las ceremonias religiosas nativas (“el Costumbre”) los tp emplean la expresión otomí šá hó ‘¡está bueno!’, lo que puede valorarse como un elemento diagnóstico de que han sido discípulos de los otomíes. Ya ha sido mencionado en §3 que en la Huasteca meridional el ‘templo pagano’ es 31+20 ~ 20+31. El ‘manejo’ de flores que se prepara en esta casa de flores para ofrendar ($\text{šōči}\lambda\text{á}\lambda\text{íá}$ ‘arreglar’, ‘adornar’) es 16+31 en tp y en nahua (respectivamente makšánti y $\text{māšōči}\lambda$).³⁸ Del contacto de las etnias hablan también la equivalencia de los topónimos y de los etnónimos en sus lenguas, así como el de la ‘magnolia’ (31+15) y de la ‘golondrina’ (36+29).

| | huasteco | tt-tp | nahua | otomí |
|------------|----------|-------|-------|-------|
| manejo | | 16+31 | 16+31 | |
| golondrina | | 36+29 | 36 | |
| magnolia | | 31+15 | 31+15 | 31+15 |
| chijol | +32 | 26+32 | 26+32 | |

El árbol ‘magnolia’ es $\text{dəm}^w\text{u}$ en otomí. Igual que en ‘cempoalxóchitl’, el elemento ‘flor’ va primero y no se dice $*\text{m}^w\text{udəni}$, 15+31, como sería más propio de las lenguas tonales. En totonaco de Coyutla es nakušánati , en nahua del norte es

³⁷ Parece que no se le conoce con este nombre más al norte de la Huasteca meridional, donde no existen tantos influjos del huasteco del sur, sino de otro idioma maya que también es llamado huasteco.

³⁸ Véase nota 33.

yōlōšóciλ.

La ‘golondrina (36+29 ‘barredora del cielo’) es aqapu·|paλāñ y aqapu|pá]na en totonaco, en nahua del norte es simplemente ‘barredora’ –sin indicación de 29: λačpanáni; lo mismo sucede en el nahua de Xicotepec, Pue. con λačpananémi, y en el de Nauhpan, Pue. con λačpánki.

La palabra para ‘jaula’ es k^waw|kali, k^waw|kal, k^wah|kahl en nahua, de donde entró como huacal en el español y, en forma parecida, en diversos dialectos totonacos. Pero en el extremo sur del territorio tt, en Jilotepec y Chapultepec (por Jalapa), existe kiwičík (< kíʔwi číki) ‘jaula’, ‘zarzo’, que es 32+20 igual que en nahua (k^waw- ‘árbol’, ‘palo’ + kal- ‘construcción’, ‘casa’, ‘jaula’). También en otomí oriental es 20+32: gu|za.

En cora, en el nahua de la Sierra de Puebla y en el chontal de Tabasco, el ‘horcón’ que sostiene en cada esquina la techumbre de la casa, es 8+20 (¿por qué no 20+8, que corresponde mejor al orden de los morfemas en las lenguas no tonales?).

En cora el ‘horcón’ es ičári, aparentemente relacionado con i·ka ‘pierna’ y con *kári > čári ‘casa’ (en huichol existe una palabra ʔíkári ‘cobija’, donde está tal vez el mismo elemento kári, con el significado de ‘protección’, ‘cobijo’);³⁹ por lo demás ya hemos comentado kári en §VI En nahua de la Sierra de Puebla el ‘horcón’ es ikšikáli (8 ikši-, 20 káli).

En chontal es t’oyók otót, relacionado con ok ‘pie’ y otót ‘casa’. En dialectos totonacos se reconoce únicamente el elemento ‘pie’, a veces con un afijo pero sin 20. En huasteco tenemos igualmente a la vista 8 ‘pie’ no seguido de 20 ‘casa’, sino de lab.⁴⁰ El tzeltal el ‘horcón’ es eč téʔ, que se analiza como 8+32 (teʔ ‘árbol’) a la luz del chontal t’oyók, derivado de ok ‘pie’, seguramente de *ēk > eč,

³⁹ Confróntese lat. prōtectiō, tectu- > techo en que encontramos la misma relación semántica.

⁴⁰ Elemento que ya conocimos en relación con ‘ahijado’ y ‘nombre secreto’.

con la palatalización típica en esa lengua. (Para *ëk comp. nahua *ëkšé|t, que en pochuteco dió okšót y en la generalidad de los dialectos es íkši-.

Encontramos la fórmula 32+8 en mazateco, donde tenemos ya sé en un dialecto y en otro ya č‘ay (ya es ‘árbol’). El valor de č‘ay > *šay > še > se⁴¹ se aclara mediante el testimonio de še naší ‘al pie del cerro’ (21 naší). Si observamos ‘casa’ (diʔa, diʔ ya, niʔya) le notamos cierto parecido con 32 ya ‘palo’, de esto se hace plausible una especie de ecuación ‘pie de árbol = ‘pie de casa [de madera]’.

En yaqui, nahua, totonaco y chontal, las ideas contrarias de ‘alto’ y ‘profundo’ se expresan con una misma raíz, cuyo sentido básico es el de ‘distancia considerable’, cuya dirección no siempre es especificada con un afijo.

| | yaqui | nahua |
|-------|--------------|----------|
| lejos | mékka | wéʔka |
| alto | mékka hikáči | weʔkápān |
| hondo | mékka koʔóm | weʔkálān |

En el chontal tam significa ‘grueso’, ‘hondo’, ‘bajo’. En tepehua t‘aʔmán es ‘alto’ y ‘hondo’, ʔmán sin afijo es ‘largo’. En el totonaco de Mūnixcān y de Papantla está igualmente ʔmán en estos tres conceptos. Y en el quichua meridional de Stg° del Estero, en el Chaco, existe la misma sinonimia: súni ‘largo’, ‘alto’, ‘hondo’.

| | quichua | tepehua | Papantla | Mūnixcān |
|-------|---------|---------|----------|----------|
| largo | súni | ʔmán | ʔmán | ʔmán |
| alto | súni | t‘aʔmán | taʔmán | čāʔlmán |
| hondo | súni | t‘aʔmán | puʔmán | puʔmāʔn |

⁴¹ La pérdida de la espiración acompaña también en gitano válaco a la desafricación: č‘ayo > šayo > šeyo ‘muchacha’ (misma √ que č‘aʔo > šaʔo ‘muchacho’: aquí tenemos č‘a + -yo / -wo).

Comparando ‘calavera’ con ‘cabeza’ notamos que para algunas aldeas no hay diferencia entre ambas y que para otras la primera es la ‘hueso de muerto’, ‘cabeza de muerto’, ‘jícara de muerto, ‘jícara de pelos’.

La ‘cabeza’ misma está relacionada en las lenguas mayas y zoqueanas con ‘hueso’, por lo que se nos presenta la ecuación ‘cabeza de muerto’ = ‘hueso de muerto’. El elemento ‘hueso’ entra también en la composición de 16 ‘mano’ (en huasteco 16 es k’ubák (< *k’up+bak), siendo bak 13 ‘hueso’ en varias lenguas mayas. En tzeltal la ‘mano’ 16 es k’ap, lo que nos remite a una raíz que encontramos en chontal 16 k’ip, en miꞤe k’i y en zoque kīʔ.

En yaqui ‘muerto’ es mukia, ‘calavera’ es mukia kobá, siendo kobá ‘cabeza’. En las tres lenguas zoqueanas (miꞤe, popoluca, zoque) la ‘cabeza’ es respectivamente kobá, kōbák, kopák, aparentemente de bak o pak 13 ‘hueso’ y de *ko ‘cabeza’ (cf. pochuteco kʷáit, nahua clásico kʷáil̥, yaqui kóba).⁴²

En totonaco ‘hueso’ es lukút̥j y la jícara’ es qāši (cf. nahua káši- ‘cajete’). La ‘calavera’ es mu|lukút̥j, mu|qāš̥i, siendo sin duda mu- ‘muerte’ como en yaqui y en tarahumara (en cora y huichol es mĩ-, en nahua es mi|ki).

En la mayoría de los dialectos nahuas la ‘calavera’ es ϕ ontekómi̥l̥, cuya etimología aparente es ϕ on- 14 ‘pelo’ más tēkómi̥l̥ ‘olla de barro’ o ‘recipiente vegetal’, como lo sugiere la composición de ‘calavera’ entre los totonacos que emplean mu|qāš̥. La ‘cabeza’ se dice igual, pero sin el afijo nominal, ϕ ontēkon, probablemente por emplearse normalmente con afijo posesivo. En el nahua del norte hay una interesante diferenciación: ϕ ontēkómi̥l̥ ‘cabeza’, ϕ ontēkómḁl̥ ‘calavera’, cuya etimología aparente es tēkómḁl̥ ‘tecomate’ (una cucurbitácea parecida a la ‘jícara’) antecedida de 14 ϕ on-. Pero tal vez no sea así.

⁴² También en Suramérica tenemos *ko y *ku, por ejemplo en mapuche loj|kó, quichua *ku|ma.

Acabamos de señalar que en nahua existió la palabra k^wajit (que ya no se usa pero que, sin embargo, es entendida en muchas aldeas), y que actualmente se suele emplear para ‘cabeza’ una palabra que parece ser $*ko$ más unos afijos identificables y otros que no lo son ($\zeta on-$ ‘pelo’, $te-$ ‘gente’ más $ko|m|i|\lambda$) y los mismos elementos iniciales más $ko|m|a|\lambda$ para ‘calavera’. Lo que se parece mucho al quichua $*ku|m|a > húma$ ‘cabeza’. Lo que no puede menos que recordarnos que en idiomas romances la comparación de la cabeza con testa ‘tiesto’, olla’ condujo a formas como $tête$, lo que nos pone a pensar que tal vez en nahua (¿y de ahí en totonaco?) se haya seguido el camino contrario: de $*-kuma$ se haya pasado a ‘recipiente’, pues el prefijo $tē-$ ‘gente’ no se justifica en cucurbitáceas.

Observando ‘metate’ y su correspondiente piedra rolliza llamada ‘metlapil’, encontramos que la segunda es ‘mano de metate’ para unos (Xicohtepc y Xalatzinco en la Sierra de Puebla, en pipil de Tabasco, zoque, chontal, tzeltal, totonaco y tephua, mixteco, zapoteco), y para otros es ‘hijo o apéndice del metate’ (pipil de Los Tuztlas, Zongolican y Amatlán, nahua del norte). El ‘metate’ mismo es $\check{c}am \check{c}a?$ en lenguas zoqueanas y mayas, $mé\lambda a-$ en nahua, $matá$ en las lenguas sonóridas, y parece relacionarse con ‘piedra’.

La ‘piedra’ es $\check{c}iwiš$ en totonaco y $\check{c}iwš$ en tephua, comparable con $\check{c}aw$ en miçe, y esto a su vez con $\check{c}a, \check{c}a?$ en lenguas zoqueanas y mayas. En yaqui es $téta$ (cuya sílaba átona ha de ser el sufijo), en cora y huichol es $te\acute{t}a$.

Cabe pensar que a partir de una forma original en $*\check{e}$ se hayan obtenido las formas en miçe, totonaco, zoqueano, sonóridos, así como $to|t$ en pochuteco y $te-$ en nahua general (las reconstrucciones con $*\check{e}$ y con $*i$ son equivalentes) así como en lengua mayas ton ($< *to|n$), huasteco $t'u$, y que el concepto original de ‘piedra’ (en otomiano do) se haya escindido en ‘piedra’ = ‘piedra para moler’ (otomí $do|'yo$) mediante una flexión vocálica:

*tē ‘piedra’ ≠ *ta ‘metate’

La forma *ta palatalizó en las lenguas zoqueanas y mayas, pero en Sonora se mantuvo el oclusivo en ma|tá. Esta forma podría derivar de *me|tá ‘piedra para mano’?), de la cual viene en nahua méta|t > méλaλ.

El ‘fogón’, 28, es ‘boca de ceniza’ en tzeltal (tiʔk’ál, 2+25). En nahua 28 es ‘recipiente del fuego’ (λikom-, λekom-, ta[i]kom-).

La ‘ceniza’, 25, es ‘cal de fogón’ en tzeltal (tiʔk’áltán, 28+25). Para los huicholes ‘ceniza’ es ‘cal de fuego’ (tainašiyári, de 27 tai y 25 nāši). En algunos dialectos nahuas la ‘ceniza’ es 32+25 (kʷa|tenēšλi ‘cal de leña’). La cal, 26 es nēš en algunos dialectos nahuas, y 43+25 tenēš- (‘piedra’+‘cal’) en otros; en nahua del norte existen las dos formas. También en cora la ‘cal’, tenēštiʔi, tiene la fórmula 43+25.

| | cora | huichol | tzeltal | chontal | huasteco | zoqueano | nahua |
|------------|---------|---------|---------|---------|----------|----------|-----------|
| cal, 26 | 43 + 25 | 25 | | 25 | 25 | 25 | 25, 43+25 |
| ceniza, 25 | 25 | 27+25 | 28+26 | +25 | 32+25 | 32+25 | 32+25, 28 |

En las lenguas de Sonora la raíz de 25 es na·s- ~ na·š y ocasionalmente nēš- (cora 43+25). En nahua es nēš-. Para el zoque y popoluca es ham, para el miꞥe es hawn, y 19 es kuy ham (32+25). Para el el totonaco-tepehua y el maya es ta-.

En chontal 25 es tan, y 26 es č’iʔ tán (no poseo el dato para ‘boca’, pero a la luz de los demás idiomas mayas probablemente es č’iʔ). En tzeltal 25 es tan, y 26 es tiʔk’áltán(28+25, cf. Tikal). En huasteco es hóltey, cuya segunda sílaba equivale a tay (equivalente de taʔ de los demás idiomas mayas); a la primera la hemos conocido ya en č’ihól ‘palo de ceniza’. En huichol 25 es nāši, 27 ‘fuego’ es tai, y 26 es tainašiyári (27+25). En mazateco I registré una misma palabra para 25 que para 26: ntešu.

Existe en América un chile pequeño, sumamente picante, conocido en muchas partes de Méjico como ‘chiltepín’. En yaqui se le llama húa-kó?okoim ‘chile salvaje’ (32 húa; cf. nahua k^wa- ‘salvaje, silvestre, selvático, de árbol o madera’), siendo *ko?oko ‘chile’. Para mazateco II, otomí de Dąmųzá, totonaco de Coyutla y nahua de Izhuatlán (Huasteca) es un ‘chile pequeño’ (11+√, √+11).

chiltepín:

| | | | | | | | | | |
|-------|----------|-------|-----------------|---------|------------|---------|------------------|----------|---------|
| yaqui | mazateco | otomí | nahua del norte | Coyutla | Ichcatepec | tzeltal | nahua del centro | Mūnixcān | tepehua |
| 32+√ | √+11 | 11+√ | 11+√ | 11+√ | 61+√ | 60+√ | 60+√ | 60+√ | 60+√ |

En nahua de Ichcatepec (Huasteca), su nombre es 61+√ (tōtō|čili) y esta misma idea la hay básicamente en ča?mut ?íč en tzeltal (‘chile caca de gallina-ave’). Sería interesante saber su nombre en otros idiomas mayas, incluídos los dos de la Huasteca de donde tal vez proviene, como calco, el 61+√ de Ichcatepec. En varios de los cuestionarios la pregunta no fue contestada, posiblemente por no haber sido entendido el nombre “chiltepín”; éste deriva del nahua chil|tékpín (√+60: ‘chile pulga’), forma en uso en la Sierra de Puebla y en otros lugares más bien centrales del área nahua. Esta fórmula es compartida como 60+√ por el totonaco de Mūnixcān y el tepehua, pero no sólo por ellos, sino también por grupos suramericanos, lo que nos indica que la característica de “pequeño y bravo” de la pulga o de otro insecto semejante, se presta muy bien para la puesta del nombre del chiltepín o chilpiquín.⁴³

⁴³ Chilpiquín es forma alternante y metatética de childe(c)pin, porque la palabra nahua se le asoció al hispanohablante con picar. En los Andes

§9 APÉNDICE

Al dar los primeros pasos en el presente estudio, pensaba yo que muchos de los parecidos se debían a la casualidad o —en el mejor de los casos— a la convivencia en territorios vecinos. Posteriormente quedé convencido de que en este material los parecidos se debían en buena medida al parentesco.

Queda la pregunta ¿hasta qué distancia geográfica estamos dispuestos a aceptar que haya habido un parentesco o una antigua vecindad? El tema 6, el de los sabores, me convenció de que los idiomas que yo estaba manejando tenían un parentesco relativamente cercano. Queda la pregunta ¿y los parecidos que encontré posteriormente en el lejano quichua? ¿Se deben igualmente al parentesco o antigua vecindad? ¿No puede haber otras causas?

Claro que sí. Ya hemos conocido varios casos de difusión; y puede haber igualmente causalidad, onomatopeya, o ambas.

En inglés medio ‘toser’ se escribía cogħ|en (el digrama gh sonaba como “jota”), derivado de una onomatopeya koχ|jan. También el alemán hust|en ‘toser’ acusa una base onomatopéyica. Más clara aún es la onomatopeya úhu- ‘toser’ en totonaco y quichua.

no hubo tal ajuste porque la voz quichua usa|píki (úsa ‘piojo’ + píki ‘chile’ = ‘condimento de chile con cebolla’) es fácilmente aceptable como usapique por la gente de habla castellana, que toma píki como equivalente de picar. Y no sin razón. La sílaba p’i, pi de las lenguas americanas tiene aquí un semantema último que da la idea de picar en español: tenemos en nahua tek|pin ‘pulga’, en tepehua p’in ‘chile’ (que con metátesis dio pi?n en totonaco). En otomí el chilito en cuestión es ꞥumb?i (sonorización de *p’ debido al contacto con m, y esta *p’ no puede ser tolerada en posición inicial, en que pasó a ? : ?i ‘chile’). A menudo las lenguas mayas tampoco gustan de p’-, por lo que tenemos en ellas *p’ik > ?ik > ?ič ‘chile’.

Dos onomatopeyas iguales son de hecho “singéneas” por cuanto nacieron de una misma motivación, pero no son suficientes para demostrar parentesco ni contacto antiguo entre dos lenguas.

El contacto –directo o indirecto– da lugar a la difusión, por ejemplo del ‘chivo’ o del ‘aguardiente’, como hemos visto en §§ anteriores, o, más remoto en el pasado, a “recetas de cocina” relacionadas con los cuises (conejillos) y perros mudos, o a la difusión del maíz.

Incluyendo a úhu- y a ‘pie’ que, desde luego no se deben a tal difusión, se presenta a continuación una lista de palabras que posiblemente sí sean difundidas así:

| | | |
|-----------------------|---------------|--------------------------|
| tarasco | quichua | traducción |
| ku pa n ta | pa ta | ‘aguacate’ |
| ku kus ta ~ ku rín ta | *ku min ta | ‘pan, bollo’ |
| totonaco | quichua | traducción |
| | tan | ‘pan’ |
| tam púkpu | | ‘empanada’ |
| tepehua | quichua | traducción |
| | tan | ‘pan’, etc. |
| ?a tan q’áy | | ‘tortilla gorda’ (71+54) |
| č’alhá? | čálki | ‘pie’ |
| ! paw | pa ta | ‘aguacate’ |
| š q’ú- y | ál’ qu > ášqu | ‘perro’ |
| hap’ ul ú? | | ‘pinole’ |
| | úl’ pu > úšpu | ‘atole’ |
| maya | quichua | traducción |
| ul | ul’ pu | ‘comida dulce de maíz’ |
| popoluca | quichua | traducción |
| kó ya | ku y, qu y | ‘conejillo’ |
| há-?pi | háp i > api | ‘c. comida de maíz’ |

Se dice que el cacao, el cacahuate, el tomate, el aguacate y el maíz han sido domesticados en Méjico.⁴⁴Nada extraño, entonces, que al difundirse algunos de esos productos y sus derivados, lo hayan hecho con sus nombres.

En el maya yucateco *ul* es el ‘atole’ (una papilla dulce, conocida en Colombia como colada de maíz), √ que ha de haber dado lugar al nombre de ‘líquido *ul*’ en nahua: *a-t|ul*, y que volvemos a encontrar en *úl’pu* (que se puede escribir igualmente *úlpu*), que en quichua designa una comida dulce no líquida, el ‘pinole’, que seg. Swadesh y Madaleno, 1966) contiene el semantema ‘molido’, pero que lo mismo podría contener *ul*); la misma raíz la encontramos en el tepehua *hap’|ul|ú?* y en *há?p|i* que en popoluca es el nombre de la ‘mazamorra’ o ‘pozole que –a su vez- es idéntico al *háp|i* ‘mazamorra’ del quichua.

Otra manera de elaborar el maíz es panificándolo. En quichua meridional a este producto se le llama 71 *tan* a secas, y existen formas especiales, como *qarantánta* ‘cáscara de pan’, o la ‘huminta’ (< *ku+min+ta, con *k- > h- como en *kúma > húma ‘cabeza’).

En tarasco la harina panificada (71 ‘tortilla’) tiene un nombre parecido al de la **kumínta*, pues es *kurínta*, y en otras regiones le dicen *kukústa*. Cierta tipo de tortilla o arepa, conocido como ‘gorda’ es *?a|tanqáy* (+71+54) en tepehua, y la ‘empanada’ es *tampúkpu* en totonaco. Todas estas palabras tienen en común la raíz *tan*.

En el artículo 17 “Huinchuca, guajolote y otros nombres de animales”, que se imprime en este mismo volumen, hay varias referencias a parecidos que sin duda no se deben a difusión cultural, a los que se puede agregar los de dos animales más, con *ku* y *qu*, raíz que probalmente significa “de la categoría de los

⁴⁴ Afirmación que debiera ser rectificada con un buen estudio, pues hay bastantes indicios que hacen suponer que en realidad hubo varios puntos de domesticación.

abultados o redondos” (como una cabeza, una fruta, la tortilla o el bollo). Asimismo, aunque sean en forma tentativa, hemos comparado la pal|ta con ɭ|pa|w̃ (cf. también la pa|hua).

Distinto de la categoría de “abultado por su esencia misma” (estado de ser) es la categoría de “combado o abultado por circunstancia (estado de estar), como en ‘echar espuma debido a putrefacción’ o ‘hincharse de enojo’.

La raíz con que se expresa esta concepto es pu (vuelta po en algunas lenguas). Claro está que tenemos derivados en que la motivación etimológica ha quedado oscurecida, pero aún así en palabras como pok ‘calabaza’ en popoluca, y purúнку ‘c. calabazo’ en quichua, sigue siendo singéneas.

Esta raíz pu, a veces con una mora, va siempre seguida de una consonante (de las que š es un resultado secundario a partir de y o de s, como ç lo es de k: razón por lo que no se incluyen el la siguiente fórmula):

$$\text{pu} + \left\{ \begin{array}{c} \text{n} \\ \text{r} \\ \text{k/k}' \\ \text{q/q}' \\ \text{t} \\ \text{s} \\ \text{y (?)} \end{array} \right\}$$

En chontal tenemos pu·k ‘podrirse’. El quichua púskuy ‘podrirse’ (de donde “puxquido”), pusíqiy ‘echar espuma, hervir por enfermedad’ y tal vez púyu ‘nube’, todos con sentido «gaseoso»; además podría tener la misma raíz pupu ‘ombligo’ (sentido de ‘abultado’). En tepehua hay reduplicación: púput šká·n ‘espuma del agua’.

En nahua tenemos pu·k ‘humo’, pupúçá ‘ventosear’, pūpūka ‘humear, hervir’, pupuçúā ‘inflar, hinchar’, putúk- ‘vaho’, puna·sūā ‘llenar de viento’, puškáwi ‘enmohecer (de donde “apoxcahuado”).

El material acerca de esta raíz es:

| | | | | | |
|----------------------|--------------------|----------|--------------|-------------|------------------------|
| ■chontal: | | ■tepehua | | | |
| pūk | podrirse | | | púput | espuma |
| nahua: | | | | | |
| pūk- | humo | pūpūka | humear | pupúča | ventosear |
| pustéki | quebrar | putúk- | vaho | punāsūa | hinchar, |
| enojarse | | | | | |
| pupučūa | hinchar | pusáktik | esponjado | te·mpučūa | enojarse ⁴⁵ |
| puškáwi | enmohecer | pusunáli | espuma | ālapusunáli | café ⁴⁶ |
| quichua | | | | | |
| púskuy ⁴⁷ | podrirse | púnki | abultamiento | púnkiy | abultarse |
| purútu | frijol | purún- | c. calabazo | purúña | c. cucharón |
| púku | cajete | púkru | cóncavo | púkyu hueco | que emana agua |
| púqu | maduro | púquy | madurar | púnku hueco | en un muro |
| pusúqi | espuma | púyu | nube | y tal vez: | púpu ombligo |
| pusúqiy | espumar, fermentar | | | | |

La protovocal *ī es de gran utilidad en los estudios del nahua.⁴⁸ Por ejemplo, se puede explicar satisfactoriamente el carácter singéneo de miç- y neč- postulando m-, n- antepuestas a *īc-. Así, partiendo de *mī+ič se obtuvo *mīč-, en que el africado č se frontalizó debido a la vocal, y se volvió ç, a partir de cuya forma se produjeron dos soluciones: en el dialecto pochuteco moç- ‘te’, y en las demás variantes del idioma miç- ‘te’. Por su parte, neč- viene de *an+ič, cuya a atrajo a la vocal siguiente: i < ī produciendo *aneč- > neč-. La misma atracción vocálica la hubo en *ta+ič > teč- y en *amīč- > ameč-.

En la familia de conceptos que he reunido bajo el rubro de pu, Swadesh y Madaleno, en p. 63 de *Los mil elementos del*

⁴⁵ Literalmente ‘echar pedos por la boca’.

⁴⁶ Literalmente ‘agua hervida’.

⁴⁷ Normalmente el acento es barítono en quichua, pero en el del norte los infinitivos son oxítonos.

⁴⁸ Y para las lenguas americanas en general.

mexicano clásico, UNAM, 1966, incluyen a posóʔʔi; creo que esto no fue un acierto. Conzco este animal con el nombre de pesóhʔi y como pizote; con esto tenemos tres distintas soluciones vocálicas en la primera sílaba, y nos remite a *pʔsuh- y no a *pus|uʔ.

Este caso y los que siguen nos ilustra la importancia que llega a tener *i para la filología del español americano.

En el agro ocurren las formas chicolate, chichalaca (c. gallinácea) y chichapal (c. vasija), cuyas alternancia y protoformas son:

| | | | | |
|------------|---|------------|---|-----------|
| chocolate | | chicolate | < | *čikola-t |
| chachalaca | ~ | chichalaca | < | *čičalaka |
| chachapal | | chichapal | < | *čičapal |

Parece que tenemos *i en guajolote, que viene del nahua *wa|šolo-, con *wa ‘grande’ en lugar de wey al que estamos acostumbrados. De la misma raíz es *wiya ‘crecer’.

Todo lo cual nos remite a una protoforma *wī, que se parece extraordinariamente, tanto en sonido como en sentido,⁴⁹ al marcador wi- de “cierta categoría de animales” en quichua, que trataremos en la breve nota 16 “Huinchuca, guajolote...”.

⁴⁹ ‘Crecer, engordar’ = ‘ponerse abultado’.

**PÁGINA EN BLANCO
EN LA EDICIÓN IMPRESA**

17
HUINCHUCA, GUAJOLOTE
Y
OTROS NOMBRES DE ANIMALES

¡Está por extinguirse el más mexicano de los animales: el guajolote!

Por lo menos idiomáticamente, pues desde la década de los '70¹ en la Capital se le llama ahora 'pavo'.

Si esta novísima y extranjerísima palabra va a ser aceptada igualmente en las provincias, se impondrá una uniformidad que no existía en el territorio nacional, y habrá concluído una competencia milenaria de nombres. Tan sólo en el centro del país coexisten para la hembra del ave pípila, totola y guajolota.

*

¹ Posiblemente como consecuencia de la 'internacionalización' o 'desmexicanización' (por lo que se justificará escribir próximamente el nombre del país moderno con j) que se inició a partir de las Olimpíadas de 1968, que "se llevó de corbata" también al plátano [dulce] (ahora los "comunicadores" buscan imponer 'banano'), los Libres (ahora son 'Taxis') y al chamaco, que ahora tiene el norteño nombre gitano de 'chavo' (< č'abó).

El pavo de Indias recibió designaciones en idioma nahua, de acuerdo con el substrato étnico que ya antes de la llegada de los nahuas estaba establecida en cada región. Los materiales de que dispongo parecen permitir hacer una división dual, al estilo de 6+21 ~ 21+6 ‘caserío de cal y canto’:² una capa chichimeca, y otra sedentaria mesoamericana.

La última oleada de chichimecas nahuas no debe haber tenido nombre autóctono para esta ave, pues al salir de su “Áridoamérica” e internarse en dos distintos territorios fértiles, cada una de estas subdivisiones le dió un nombre diferente. Los que fueron al norte de “Mesoamérica”, tomaron el nombre de los previamente establecidos mayas de habla huasteca, llamándolo k^Wapéleč. Los del otro grupo, que merodeaba en el centro del país antes de lograr penetrar en la región lacustre, donde fundaron Tenochtītlān, le dieron el nombre de wašóloλ, que significa ‘gran monstruo’.³

En el este del país, los nahuas anteriores a esta última oleada, hablaban por entonces variantes del náhuat, esto es, un nahua que carecía de t̥, sonido que fonemáticamente se escribe λ. Por extenderse a lo largo de la Sierra Madre Oriental, desde Puebla hasta América Central, llamo a estas variantes la “gran cadena

² Véase los pormenores para esta fórmula en “Semántica mesoamericana”, *Amérindia*, París, 1978, §5, reeditado como artículo 16 en este libro.

³ Anoto el acento en las palabras indias, para facilitar su lectura, aunque no sea fonemático. A la luz de k^Wa|péleč en nahua del norte, podría pensarse que gua- fuera sonorización de k^Wa-. Pero aparte de guayul ‘variedad de hebea’ (k^Wa | olin), no hay antecedentes para ello. Está visto que nuestra palabra huajolote o guajolote tampoco puede provenir de *wesóloλ, ya que habría producido *güejolote. Por lo que tal vez sea mejor postular, como lo hiciera hace más de medio siglo G. Tibón, una forma cuya primera sílaba tenga a, como *wayšóloλ o *wayšólot (o quizá *wašólot) ‘gran monstruo o gran feo’. Esta a la tenemos documentada también en el topónimo Huayacocotla ‘bosque grande de acocotes’. En el resto del idioma, ‘grande’ es wey (puede haber sido *wī).

dialectal del este”, en la cual incidieron influjos chichimecas al recibir en algunos lugares los efectos de la expansión teochichimeca procedentes del centro, en época histórica. En el momento de presentarse los chichimecas (totonacos y mexihcas) en escena, los hablantes del nahua del este es gente ya sedentaria, es decir, de cultura “mesoamericana”.⁴ Interesante es que a lo largo de esta “cadena”. El ‘guajolote’ recibe un nombre que no entendería un hablante de náhuatl circuntenochca: en Zacapoaztla, Pue. wewéčo, en Amatlán de los Reyes, Ver., wéhčo, en Ihzalco (El Salvador) wewéhču, y la ‘guajolota’ es en Acula, Oax, ilamáču (la alternancia o ~ u carece de importancia). En el idioma ocuilteco de Oztotlipan, Méx., registré wéhèo.

En esta designación hay como constante la terminación ču, a veces antecedida de una h. La palabra nahua comienza con wewe- ~ weweh-, que quiere decir ‘viejo’, o con ilama- que significa ‘vieja’. Por lo tanto, la palabra entera significa ‘viejo/a chu’.⁵ Suponiendo que existe en alguna aldea la forma *ilamahču, podemos representar esta composición así:

$$\text{wewe} + \left\{ \begin{array}{c} \emptyset \\ h \end{array} \right\} + \text{ču} \qquad \text{ilama} + \left\{ \begin{array}{c} \emptyset \\ h \end{array} \right\} + \text{ču}$$

Hasta aquí hemos detectado la palabra substrática ču, en uso en un amplio territorio, distinta de la forma *wayšólot y de la del préstamo huasteco k^wapéleč. La primera sería propia de mesoamericanos (del este), las otras dos de chichimecas.

¿Podemos rastrear más a ču?

No. Por lo menos no de manera convincente.

No poseo el material comparativo para fundamentar la lícita pero

⁴ Y no “permanecen... como cazadores-recolectores”, es decir en el mesolítico o acaso en el paleolítico, como se lee en la p. 20 de un trabajo publicado en 1986.

⁵ O con -o: ‘viejo o vieja čo’.

no comprobada sospecha de que ču haya sido originalmente *ku. De serlo así, tendríamos -ku y acaso -gu en la formación de otros nombres de animales, significando tal vez algo así como ‘animal de la forma de los abultados’ o ‘animal de la categoría de los abultados’.

En el pipil de Méjico (nahua del este) hay un préstamo de los idiomas de substrato (de la misma familia que el popoluca actual): čígo ‘tejón’.

Del geográficamente alejado idioma quichua (/qičwa/) tengo tres nombres de animales en cuya composición entra -ku: el ‘guanaco’ < waná|ku, el ‘uturungo o tigre’ < uturún|ku, y la ‘sanguijuela’ čunqá|ku. Este último es el único que puedo analizar: čúnqa- ‘chupar’ + -ku. Sería, pues, ‘animal de la categoría de los abultados, que chupa’.

El verbo čúnqa- lo he rastreado también en *wičúnqa ‘animal de la categoría wi- que chupa’, –que es la etimología que propongo para la *huinchuca* ‘insecto transmisor del mal de chagras’.

Los afijos -ku y wi- no es necesario considerarlos como clasificatorios de formas; pueden clasificar –o haber clasificado– de otras maneras. Ojalá los especialistas en lenguas andinas tengan ocasión de volver sus ojos a este tema de investigación.

En el quichua meridional, encontré doce animales cuyos nombres empiezan con wi-, entre ellos varios que podrían provenir del substrato chaqueño. Son: wiskáča, wikúña, *wičúnqa, wíqa, wíqa, wíti, witálta, wíldu, wišlún. Al recogerlos, no me interesaba la exacta descripción etnográfica de lo que designaban las palabras, sino sólo tener material para establecer una escritura fonemática y para una clasificación dialectológica. Este mismo defecto metodológico me acompañó en el este de Méjico. No estaba en mi mente el tema de las presentes líneas, pero reparé de inmediato en el acento agudo de wišlún ‘iguana’⁶ y en su sílaba inicial, porque

⁶ Yndicio de que, o bien se trata de un préstamo, o que en realidad se trata de dos palabras: wiš lún. La última hipótesis es de desecharse.

en nahua tenemos kowíšin y en totonaco suwihλu con la misma acepción.

La voz kowíšin es sin duda haplología de *kówa wíšin ‘reptil wiš’, siendo su última sílaba un antiguo morfema clasificatorio, -in, que se encuentra casi exclusivamente en nombres de animales.

La palabra totonaca se podría segmentar así: su|wíh|λu. El fonema λ tomado del nahua chichimeco por los chichimecas totonacos en el período medio, es nuevo en el idioma; ocurre casi sólo ante a, pero lo oí el λi- y también hubo ʔá|a en lugar de qá|a ‘grande’. Así es que hay una relación etimológica posible entre λ y |. Estos antecedentes van en favor de la posibilidad de comparar a la ‘iguana’ totonaca con la del quichua chaqueño wiš | l | ún. Sin incluir a su-, tendríamos la fórmula:

$$wi + \begin{Bmatrix} h \\ š \\ š \end{Bmatrix} + \begin{Bmatrix} \lambda \\ l \\ \emptyset \end{Bmatrix} + \begin{Bmatrix} u \\ un \\ in \end{Bmatrix}$$

*

Al igual de como hay diversas formas para el ‘guajolote’, las hay para otros animales, en las distintas regiones nahuas, ofreciendo a la investigación futura interesantes posibilidades de estudio de substrato y de etimología, que serían imposibles de lograr con el vocabulario del nahua circuntenochca.

Por ejemplo, Soteapan viene de šóte ‘caracol’ en el pipil local, tomado sea directamente del popoluca šóti, sea del substrato ‘zoqueano’, del que descienden el popoluca, el zoque y el miꝛe.⁷ Esta palabra es desconocida en las variantes centrales del nahua, que emplean šókλi. Aunque las dos voces se parecen, sin el conocimiento del vocabulario regional sería imposible dar con la

⁷ Y al que pertenecían posiblemente las hablas de los olmecas de las estelas.

etimología de Sotepan. Por otra parte, en el extremo norte del territorio nahua, se conoce este gasterópodo, o a distintas clases de el, como čalólo, čólo, y en aldeas con fuerte substrato huasteco: čóro, que en fin de cuentas es idéntico al quichua čúru ‘gusano caracol’ (así en el *Vocabulario* de González de Holguín, Lima, 1608). Esta palabra no deja de recordar en cierta medida las ocho palabras que tienen el étimo čus- ‘vacío’, que menciono en la página 68 de *El quichua meridional y su influjo en el español criollo* (Cali, 1984).

*

Para finalizar esta nota, mencionaré dos coincidencias entre el tepehua-totonaco (Sierra Madre Oriental, Méjico) y el quichua, en relación con animales. El tepehua (tp) es una variante ‘arcaizante’ del idioma totonaco (tt), y ambos son de estirpe macromaya (igual que el zoqueano).

El ‘perro’ es š|q’ū en tp, y aʌ|qu en quichua (en la variante meridional o chaqueña es aš|qu, lo que no afecta nuestra confrontación, que se limita a qu).

La ‘hormiga’ es k’ɪ|šíši en tp, kiʔ|šíši en tt, y šíši (< sísi) en quichua chaqueño.



Universidad
del Valle

Programa Editorial

Ciudad Universitaria, Meléndez
Cali, Colombia

Teléfonos: (+57) 2 321 2227
321 2100 ext. 7687

<http://programaeditorial.univalle.edu.co>
programa.editorial@correounivalle.edu.co