

# EXTRACTOS Y CONTRIBUCIONES

## I

### **Cosacos, Cowboys, Gauchos, Boers y otros pueblos a caballo propios de las Estepas**

*Pocas semanas antes de su prematuro fallecimiento, el profesor Otto Jessen de la Universidad de Munich tuvo la fineza de escribirnos consintiendo que su ensayo sobre los pueblos ecuestres de las estepas viera en las páginas de RUNA su primera publicación en idioma castellano. Tan novedosa y sugerente nos había resultado la lectura del texto original, publicado en alemán en el I tomo de *Homenaje a Don Luis de Hoyos Sáinz*, que de inmediato juzgamos que no debíamos privar de gustarla a nuestros lectores iberoamericanos, particularmente a los argentinos, uruguayos, brasileños, venezolanos y mexicanos, que son los más interesados en la cuestión tratada tan lucidamente por el profesor Jessen. Todos estos pueblos han asistido en su historia reciente a la sucesión de estados culturales, raciales y económicos suscitados por la conquista, ocupación y puesta en valor de sus grandes espacios esteparios —durante el período llamado colonial— por parte de conjuntos de pobladores fronterizos, los cuales en el ejercicio de una ganadería primordial, bajo el acicate de condiciones ásperas y en estricto contacto con los ocupantes indígenas, terminaron por elaborar tipos humanos y sociales indiscutiblemente originales, que sin embargo guardan entre sí relevantes semejanzas, comenzando por la solución dada al imponente problema de las distancias, que siempre fué confiada al caballo. Repetidas veces hemos visto estudios económicos, raciales y sociales dirigidos a describir a cada una de esas formaciones locales, al Llanero, al Cowboy, al Gaucho, etc., en virtud del impulso que en cada horizonte nacional tiende a presentar su propio núcleo como una creación original y exclusiva; nunca, en cambio, habíamos leído una monografía que tratara en conjunto los diversos aspectos del fenómeno, e hiciese resaltar las recíprocas correlaciones. Es justamente esta visión*

homológica la que sustenta la oportunidad del escrito de Jessen y constituye su mérito, fácilmente apreciable por todos los lectores.

El peligro de una tal planificación consiste en la posibilidad de que pudiera verse en ella una prueba favorable a aquellos rezagados teorizadores que en el desarrollo y la forma de las civilizaciones no veían otra cosa fuera del factor 'suelo y clima', y formulaban sobre esa base una 'doctrina de la predestinación ambiental' que convertía la historia de las culturas humanas en una sucesión de acontecimientos fatales y monótonos. No existe tal propósito en el escrito de Jessen, en cuyas líneas reina un inconfundible equilibrio entre la recíproca valuación exponencial del factor económico, del racial, del cultural (especialmente notable en la aculturación al modo indígena) y del biológico (véase la retrogradación de los animales domésticos) y sobre todo del histórico, el cual se revela soberano en la sucesión de las fórmulas zootécnicas y agrícolas que vuelven inoperante la ganadería super-extensiva e imponen la alambrada de los campos, en el trazado de carreteras y líneas ferroviarias que hacen caducar la tradición ecuestre y gradualmente inutilizan las caballadas, y en el grado de densidad demográfica, acompañado de peculiares adelantos de civilidad impuestos por el vigoroso impulso migratorio de fines del siglo XIX, el que ha inyectado en todos los rincones del planeta tupidas masas de sembradores y plantadores europeos. Son todos ellos fenómenos de carácter antropogeográfico —y en definitiva de antropología cultural— útiles para discriminar no ya el monto de las corrientes desplazadas de Europa, como puede hacerlo cualquier resumen estadístico, sino el tipo de actividad económica y moral de las masas transmigradas, verdaderas reservas energéticas que de período en período suelen transformar los continentes.

Demasiado patente es el derrotero de RUNA en el terreno cenagoso de la discusión mesológica, para que nadie pueda atribuir la publicación de la monografía del profesor Jessen a un intento comparable con los de la environmentalist school. Más bien debe considerársele como efecto del afán de probidad científica que nos impele a estimar en su justa medida la participación del factor 'suelo y clima' como base y condición en las que se desenvuelven las actividades de los núcleos humanos en la tarea de elaborar su propio estado biológico-cultural.

En lo que concierne al Gaucho —que interesa más directamente al lector argentino— a su parcial aculturación a las maneras del Indio, al análisis de su cultura, pobre, pero no simple, y de sus antecedentes, a su compacta coagulación morfológico-racial, a sus valores positivos y negativos y a su erección en el tipo idealizado de la sociedad tradicional, indicáramos al lector nuestro ensayo intitulado La formación racial argentina, Buenos Aires, 1947, si no fuera tan difícil consultarlo por encontrarse agotado, que su reimpresión, solicitada de muchos lados, es actualmente considerada en su faz práctica.

Al poner en las manos del lector el trabajo del profesor muniqués, es necesario

*advertirle que, mientras celebramos la visión sinóptica que le es característica, de ningún modo creemos que deba omitirse el enfoque complementario, el cual tiene por objeto de estudio las peculiares cualidades y el desarrollo de las específicas formaciones locales. La historiografía gauchesca, depurada y perfeccionada mediante el refinamiento de la investigación, está destinada, en lo que concierne a la Argentina, a reemplazar la confusa y retórica literatura inicial con determinaciones siempre más finas y sólidamente construídas. (El Director)*

Con excepción de la Rusia meridional, que es simplemente una prolongación de las estepas asiáticas, en toda Europa sólo la cuenca panónica y el interior de la península ibérica tienen grandes espacios con un clima estepario. Ambas son regiones ya antiguamente famosas por la cría de caballos, ganado vacuno y ovejas, y en ellas se desarrollaron poblaciones de pastores montados, semejantes a los *Csikos* y *Gulyas* de la *pusta* húngara, formaciones características de las estepas. En las demás partes predominó originariamente la selva; por consiguiente fué Europa desde el neolítico una zona de cultivadores sedentarios, poseedores —además— de una ganadería evolucionada, puesta sin embargo al servicio de la agricultura, o al menos en la más íntima relación con ella. Si a pesar de eso los europeos lograron conquistar enormes espacios de carácter estepario en el mundo entero y explotarlos, este proceso necesitó que antes se aclimataran a condiciones que les eran extrañas, las que en todas partes son en varios aspectos muy semejantes entre sí. Las más importantes de estas circunstancias similares son: vasto espacio, penetrabilidad del paisaje, escasez periódica del agua y del pasto y el conflicto con poblaciones nómadas, tenaces, celosas de su independencia y guerreras, como las estepas las producen en toda parte del mundo. Cosa enteramente extraña, por ejemplo, fué la estepa para los Germanos, cuyas colonizaciones comenzaron, por ello, casi siempre en países de selva.

Las etapas de la ocupación de las estepas han sido, por lo general, las mismas en todo el mundo. La primera fase —el período de exploración— está marcada por avances aislados a partir de la frontera hacia la tierra inculta, y por el primer contacto con los aborígenes. La segunda —el período de conquista— se caracteriza por la expansión de una ganadería extensiva y también por un cultivo inicial muy inconstante y provisional, por la lucha con los indígenas y la explotación del país sin consideración. La tercera fase —el período de colonización— implica la eliminación completa de los aborígenes o su incorporación a la economía del invasor europeo, el retroceso del pastoreo libre a los distritos apartados y áridos, y el establecimiento de los estancieros sedentarios. El aprovechamiento del suelo

cultivable se desarrolla poco a poco según formas más intensivas y producciones más variadas. La frontera, que nunca forma una línea, sino una cinta más o menos ancha, avanza paso a paso sobre la tierra virgen. Estas fases se siguen cronológicamente una a otra; en un determinado momento las tres zonas se encuentran contemporáneamente una al lado de la otra, como aconteció a mediados del siglo xix en las praderas norteamericanas, en la pampa sudamericana, en el África meridional y en Australia.

Luego se hizo la frontera más o menos estable, y rápidamente se movió hacia adelante. En la zona de contacto se reunieron elementos de todas clases, no sólo gente que buscaba terreno, sino aventureros, holgazanes y náufragos de la vida. En ella y en la zona de ocupación reciente hubo un continuo movimiento, inquietud, afán migratorio, deseo de libertad de acción, espíritu aventurero y codicia de nuevo terreno. Lo que llamaban *trekken* los Boers, es el *moving* de los Yankees<sup>1</sup>. La tierra nueva se consideraba como *res nullius* y la tomaron sin escrúpulos. La búsqueda de suelo idóneo, que poblaban y explotaban hasta el momento en que se ofrecía una cosa mejor, fué bautizada por los ingleses *squat*, y este sistema de *squatting* se manifestó como el fenómeno característico del período de conquista en ambas Américas, en África del Sud y en Australia.

La estepa es de por sí campo de pastoreo y riquísimo de caza. Por lo tanto, el medio original del aprovisionamiento fué, para todos los pueblos de la estepa, la caza. Sólo mucho más tarde se le agregó la ganadería, primero en Eurasia, después en África. Casi en ninguna parte del mundo un pueblo de estepas ha iniciado el cultivo por su propia voluntad, aunque el suelo y el clima ofreciesen buenas condiciones. La agricultura ha sido introducida únicamente por los habitantes de la selva. Cuando los colonizadores invadían las estepas, encontraban, por lo tanto, el paisaje natural modificado casi exclusivamente por incendios esteparios. También para ellos la caza y la ganadería fueron, forzosamente, las formas primarias de explotación. En general, el cazador prevalecía sobre el ganadero; véase p. ej. el cazador de bisontes en los llanos norteamericanos. Durante mucho tiempo no ha existido la posibilidad de practicar la ganadería de otra manera que muy extensivamente, al modo de los pueblos seminómadas. En los llanos de extensión gigantesca el ganado pastoreaba completamente libre y tenía que satisfacerse con las plantas de la estepa. Resultaba, por lo tanto, de calidad inferior. Según las condiciones naturales y comerciales predominó la cría de bovinos, de equinos o de ovejas.

Medio indispensable para la conquista y dominación de la estepa, para

---

1. FRIEDERICI, G.: *Der Charakter der Entdeckung und Eroberung Amerikas durch die Europäer*, tomo 3, pág. 286.

salvar las largas distancias, vigilar, conducir las manadas, era el caballo. También él es un verdadero hijo de la estepa, y sólo con su ayuda se podía penetrar la inmensidad. Vemos, pues, que muy pronto por dondequiera se forma una población montada de fronterizos y pastores, desarrollo que culmina durante el período de conquista, pero pierde mucho de su importancia en la fase de colonización, y por fin deja de existir, con excepción de residuos esporádicos. Los *Cosacos* y *Tabuntchiks* de la estepa de la Rusia meridional, los *Boers* del *trek* en Sud África, los *Gauchos* de la Pampa, los *Cowboys* de las praderas, los *Llaneros* y *Vaqueros*, todos resultan de este ambiente y de esta fase, todos han formado comunidades sociales de las estepas de carácter efímero, vinculada con la ganadería. La frontera las produjo, la estepa las modeló y la evolución progresiva de la economía preparó su caída. Cada zona creó su tipo propio, enteramente independiente y de características pronunciadas, pero el modo de vivir, las actividades y las condiciones sociales permiten el reconocimiento de ciertos rasgos comunes que haremos objeto de nuestro estudio.



En la estepa de la Rusia meridional nacieron los Cosacos. No eran una verdadera tribu, sino un grupo social formado por muchos elementos heterogéneos reunidos al azar, que evolucionaba en el espacio fronterizo de los paisanos sedentarios rusos, enfrente de la inquieta población esteparia de raza tártara. Hombres huídos de la servidumbre polaca o rusa y otros desterrados y descontentos buscaban asilo en la zona de litigio, y se unían en grupos solidarios a las orillas del Dnieper, del Don, del Volga y del Ural. Estas comunidades se consideraban súbditas del zar y representantes de la religión ortodoxa; en realidad, sin embargo, formaban asociaciones enteramente independientes e inestables, que se preocupaban poco del zar y de la religión, y hasta se unieron a menudo con los Tártaros. Más tarde estos auténticos Cosacos libres se organizaron como milicia fronteriza a caballo; en esta función prestaron servicios inapreciables al zar en la lucha contra los Turcos y Tártaros, los Tcherkeses y otros pueblos del Cáucaso, más tarde también en la conquista de las estepas turanias y siberianas.

Al principio los Cosacos se ganaban la vida con la caza, la pesca y principalmente con el saqueo. Estaban en pie de guerra con los Tártaros casi sin interrupción; les hurtaban el ganado y saqueaban sus aúles. Pronto se aplicaron también a la ganadería, especialmente a la cría caballar. El caballo de los Cosacos, un ligero y rápido caballo de montar y de guerra, se deriva de una raza, cuya base es el caballo salvaje indígena, el *tarján*; adquirió la misma celebridad que el arte de los jinetes, atestiguada por el



nombre *cosaco*, que se remonta a *kaisak*, palabra con la que los pueblos de la estepa turania llaman a un joven jinete temerario<sup>2</sup>. Originalmente no se dedicaron mucho a la agricultura; según Wallace en el país de los cosacos el cultivo estaba, en tiempos antiguos, prohibido bajo pena de muerte, medida que —en su opinión— no tuvo por objeto conservar el espíritu marcial de la población, sino más bien proteger el pas-

to contra la expansión de la tierra laborable.

Con la pérdida de su independencia en el siglo XVIII —el último *hetman* fué destituido por Catalina II en el año 1764— la suerte de los cosacos cambió de una manera decisiva. Después de la conquista de la Ucrania fueron trasladados del Volga al río Térek, para defender los límites del imperio contra las invasiones de las tribus caucásicas. Aquí su vida estuvo sembrada de asaltos y hurtos de caballos, al modo que la describe León Tolstoi en su famosa novela *Los cosacos*. Después de la pacificación del Cáucaso aumentó la población, y se ofrecieron menos oportunidades de saqueos. Con el cesar de su incorporación en el ejército zarista y de su empleo en las fronteras asiáticas, los cosacos se vieron obligados a dedicarse a los trabajos de la paz. Una gran parte se confundió con la población rústica de la Ucrania, que transformó poco a poco toda la estepa en un campo de espigas ondeantes; otra porción habitó en los grandes establecimientos de cría caballar de la estepa póntica oriental.

Una de las figuras más características de la estepa rusa meridional, en cierto sentido el sucesor del Cosaco, fué, después de la pacificación del país, el pastor de caballos, el Tabuntchik. J. G. Kohl lo conoció en sus viajes por la Rusia meridional (publicados en 1841) y lo pintó al vivo. Estos tabuntchiks, según él, son un producto privativo de la estepa, de igual manera como los mismos caballos, y constituyen, por su modo de vivir, una clase de hombres tan anormal, que pueden cotejarse solamente con los Gauchos. También los Csikos, los pastores de la *pusta* húngara, representan un tipo muy similar. Su tarea es cuidar que las manadas de caballos no se extravíen, recuperarlos de los cuatreros que los hubiesen robado y proteger las plantaciones de las manadas. Su indumentaria: pantalones, casaca, cinturón, gorro, abrigo, están fabricados de piel y cuero; juntamente con la "porra de lobo" y el largo látigo de mango corto, pertenece a su equipo una cuerda de 15 a 20 varas, que sirve para capturar los caballos con el mismo sistema del 'lazo'. Muchos de los tabuntchiks pro-

---

2. PAUSAN, FR.: *Die Ukraine*, 1943, pág. 121.

ceden de los cosacos; pertenecen hoy al pasado como éstos. La creciente extensión de la agricultura y la transformación de los abiertos pastizales naturales en praderas cercadas, los ha ahuyentado.

¡Cuán diferentes fueron las formas y condiciones bajo las cuales los europeos tomaron posesión de las estepas sudafricanas! ¡Cuán distinto era el pueblo invasor! En Rusia fué de origen eslavo, en África de raza germánica y de sangre holandesa, con una poderosa aportación de alemanes y aún más de franceses. A la par de los cosacos, no formaron desde un principio un pueblo unitario, sino una comunidad de destinos, que iba creciendo solamente poco a poco, y modificándose en el sentido que llevaría a una nación con lengua propia y rasgos individuales. En su patria estos inmigrantes habían sido en primera línea labradores, y también en el país del Cabo se hicieron la mayoría de ellos labradores (*Bauern, Buren*) que nosotros conocemos mejor en la forma holandesa *Boers*. En la región de las lluvias invernales, hasta el declive del altiplano, el cultivo pudo ejercerse con perspectiva de lluvia. Pero en la montaña árida era imposible dedicarse a la agricultura con métodos europeos. En estos vastos llanos, cubiertos de hierba y matorrales, pudieron aprovecharse sólo los pastos, y además de una manera enteramente ajena a la europea, es decir, en la forma de ganadería primitiva, como la realizaban los Bantu y Hotentotes.

Los europeos ya encontraron a su llegada el ganado vacuno y lanar, pero no el caballo; éste fué introducido por los holandeses en el siglo xvii. No halló mucha expansión entre los indígenas, con excepción de los Basutos, que hasta criaron una raza particular, un pony muy rápido, tenaz y resistente al clima<sup>3</sup>. La ganadería de los aborígenes conservaba el carácter propio de los nómadas. Esta forma de ganadería, impuesta por las condiciones naturales, la tuvieron que imitar los Boers, si deseaban poblar el Veld y vencer la adversidad de la naturaleza. Exigió un desplazamiento total, que no pudo conseguirse antes del transcurso de varias generaciones. El avance se detuvo cierto tiempo al margen de las montañas y se reanudó sólo alrededor de 1700, invadiendo los campos de pastoreo del interior. En el siglo xviii y particularmente en el xix, siglo de los grandes *treks*, fueron ocupados los vastos distritos hasta Rhodesia, los bordes del desierto de Kalahari y el África sudoccidental<sup>4</sup>. En estos 200 años nació el tipo del fronterizo sudafricano, del *boer de trek*, que en la soledad del Veld y en la naturaleza típica del África, se transformó en un africano al cien por ciento.



3. PASSARGE, S.: *Südafrika*, Leipzig 1908, pág. 276.

4. WALKER, S. A.: *Der grosse Trek*, Leipzig, 1939 (traducción del inglés).

La adaptación resultó completa. Con razón dice L. Waibel<sup>5</sup> que probablemente fué el cambio más extremo que haya sufrido un pueblo europeo: hijos de una raza cuya grandeza se había desplegado en el contacto y la lucha con el mar, se radicaron en regiones áridas, ajenas al mar, como las del Veld sudafricano. "Un pueblo higrófilo se transformó en xerófilo".

Como ha sido entre todos los pueblos pastores, la manada fué la propiedad más preciosa del Boer. Le procuró alimento, ganancia, materia prima para el vestuario y los utensilios e instrumentos. Su vida se pasó en vigilar y aumentar la manada, en el cuidado de los pastizales y los abrevaderos. El vagabundear sin reposo, el *trekken*, con todos los enseres y la familia sobre el pesado carruaje tirado por bueyes<sup>6</sup>, fué su segunda naturaleza. De esta manera los Boers ocuparon paso a paso la mayor parte de la estepa, peleando sin cesar con los Hotentotes, que le disputaron el pasto, y con los rapaces Bosquimanos. Los Hotentotes fueron sometidos, y empleados como carreros y pastores. No hubo reconciliación con los Bosquimanos. Estos consideraban como su propiedad todo lo que el Veld ofrecía, y combatieron a los usurpadores blancos con sus métodos de caza. Fueron considerados como seres 'fuera de la ley' y eran muertos donde se los encontraba.

Como ganaderos y cazadores, los Boers supieron transformarse en jinetes y tiradores de gran capacidad. No teniendo otras necesidades, atribuían gran importancia a un buen caballo, guarniciones de rica fabricación y un buen fusil. En el curso de las generaciones se hicieron un tenaz ejemplo de pueblo de las estepas, amante de la libertad, al que hasta en tiempos de guerra no gustó subordinarse. La vida solitaria en vastos espacios, conforme a la naturaleza, se transformó poco a poco en una exigencia imprescindible. Por el otro lado, se ensalza su hospitalidad (Waibel). También su devoción tiene que ser subrayada. La Biblia fué su lectura diaria, por cierto a menudo la única. Eso, y los rasgos de un persistente puritanismo, recuerdan a los colonizadores anglosajones y alemanes de tiempos pasados en América del Norte.

Frente a la gente de color los Boers conservaban siempre el punto de vista del señor, aunque no faltaron mezclas con los Hotentotes, particularmente en el África sudoccidental, en donde los mestizos forman una parte considerable de la población de color y llevan una vida fundada en una ganadería racional, como los Boers. Al igual que los Cosacos de la Ucrania en el siglo xvii, los Boers fundaron en el siglo xix comunidades

---

5. WAIBEL, L.: *Der Mensch im südafrikanischen Veld*; en "Geogr. Zeitschrift", tomo 26, Jahrg., 1920, pág. 85.

6. Este carro de los Boers tuvo su *pendant* en el gran carro entoldado de los llanos norteamericanos, el llamado *prairie-schooner*.

políticas independientes en el Veld sudafricano. Así como en Rusia, éstas no perduraron, a pesar de una defensa valiente, pero el afán de la independencia no está todavía apagado en nuestros días.

La estepa sudamericana, la Pampa de los países del Plata, produjo la población de pastores y jinetes que conocemos con el nombre de Gauchos. Esta denominación, que según Darwin<sup>7</sup> significaría labriego, la tienen absolutamente sin motivo. De igual manera que los Boers y los Cosacos de tiempos pasados, los soberbios y perezosos Gauchos no quieren saber nada del afanoso cultivo<sup>8</sup>. Son jinetes, domadores de caballos, guardianes de ganado y miran con desprecio al *gringo* agricultor, al inmigrante, cuyo arado emprendió a surcar la Pampa.

En los siglos del período colonial, la Pampa fué un herbazal despoblado de hombres, pero lleno de animales; perteneció a los Gauchos y a los Indios.

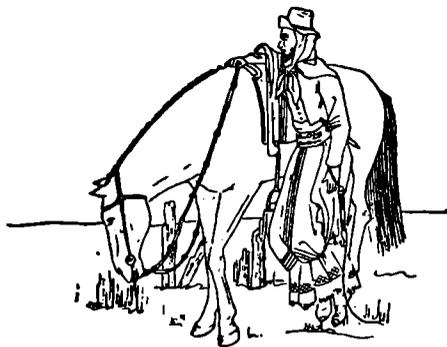
Los últimos fueron cazadores antes de la llegada de los europeos; cazaban guanacos, venados de la Pampa y avestruces. El único animal doméstico nativo de Sudamérica, la llama, quedó restringida a las regiones montañosas de los Andes. En el siglo XVI, los españoles introdujeron de Europa (y más tarde del Perú) en los países del Plata, el ganado vacuno, caballos y ovejas, los que aumentaron rápidamente en este paraíso del pastoreo. Viviendo siempre en campo abierto volvieron a su estado salvaje, y pronto hubo al lado de las manadas de bóvidos y caballos medio domesticados de las estancias, enormes cantidades de animales que recorrían toda la llanura argentina en estado de completo salvajismo y ofreciendo una caza ventajosa a blancos e indígenas.

---

7. El pasaje que cita el autor pertenece al capítulo III del famoso *Journal of Researches* en que Darwin describe los pueblos de Maldonado y Las Minas (República del Uruguay). En el texto que corresponde al día 26 de julio se leen las frases que siguen: "Al atardecer muchos Gauchos vinieron a tomar licores y fumar cigarros; su aspecto es muy singular; en general son altos y bellos, mas algunos tienen en el rostro una expresión de soberbia y de vicio. A menudo llevan mostachos y largos cabellos negros ensortijados que caen sobre los hombros. Con sus adornos de colores vivaces, las espuelas que resucan sobre el talón, los cuchillos del cinto afilados como puñales (a menudo empleados como tales), se presentan del todo distintos de lo que hacía esperar su nombre de Gauchos, que significa 'hombre de campo' (*their name of Gauchos, or simple countryman*)".

El lector conoce ciertamente qué arduo asunto es el origen del vocablo *Gaucho*, para el cual se han propuesto gran número de etimologías. Sería interesante escudriñar en qué base reposa la opinión de Darwin, o, mejor dicho, de los que fueron sus informantes. (*Nota del Director*).

8. Darwin, con su vista aguda, había notado ya en su viaje de 1831-36 la homología entre el Gaucho y el Boer. Hablando de la hospitalidad del Gaucho, comenta: "Es curioso observar hasta qué punto circunstancias similares producen efectos idénticos en las costumbres. En el cabo de Buena Esperanza se estila universalmente igual hospitalidad, con muy parecidas exigencias convencionales de 'etiqueta'. La diferencia entre el carácter del Español y el del Boer estriba en esto, que el primero nunca dirige a su huésped pregunta alguna, fuera de las estrictas reglas de cortesía, mientras el ingenuo holandés le pregunta dónde ha estado, adónde va, qué hace, y luego cuántos hermanos tiene, cuántas hermanas y cuántos hijos". Véase *Journal of researches*, capítulo III, 26 julio. (*Nota del Director*).



Como en todas las regiones fronterizas de esta índole, se realizaron mestizajes; en Sudamérica con mayor razón, porque los blancos carecían de mujeres, y la diferencia de razas no fué un obstáculo tan ponderable como en África. Resultado de la mezcla, iniciada ya en los días de la Conquista, fué el Gaucho, un tipo de mestizo que fué capaz de adaptarse a las condiciones de la estepa en medida extraordinaria. Du-

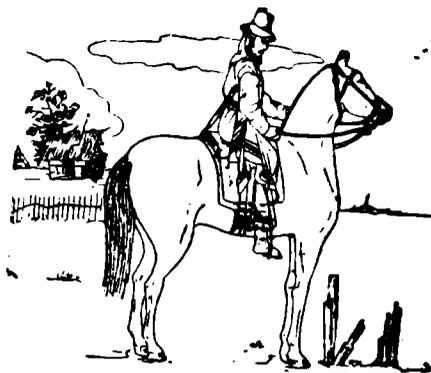
rante el largo tiempo en que se conservó sin alteración la frontera, es decir el límite entre la colonización española y el libre país de los Indios, y la Pampa perduró en su estado primitivo, el Gaucho logró la aclimatación en un grado tan alto, que su modo de vivir no se distinguió substancialmente del de los Indios.

La reducción de las manadas de caballos y bóvidos semi-salvajes por efecto de la caza, tuvo por consecuencia que desde los principios del siglo XVIII los Indios se dedicaron más intensamente al robo de animales, mientras los Gauchos se pusieron a disposición de los estancieros para servir como pastores y peones. El modo de vivir de los últimos no se cambió esencialmente por esta nueva ocupación, pues el cotidiano rodeo de las manadas que pastoreaban en el campo libre, la búsqueda de animales extraviados, el cercar y desollar el ganado y la doma de los caballos, conservó en su entereza el carácter que había tenido en el ejercicio de la caza. Con los Indios siguieron peleando, pero ahora no por su propia cuenta, sino en defensa de las manadas de los estancieros o en el servicio del gobierno. Para terminar los asaltos de los Indios, el gobierno en el siglo XIX celebró tratados con tribus vecinas, los que generalmente no fueron respetados. El hurto de ganado no cesó, hasta que en la séptima década del siglo pasado el general Roca logró limpiar definitivamente la Pampa de los Indios y empujó los escasos restos más allá del Río Negro. Se apoyó en esta tarea particularmente en la ayuda de los Gauchos, de los cuales ya se había servido el general Rosas en su expedición punitiva 1832-33.

De este modo el ambiente y la raza crearon al Gaucho. En la dominación de caballos es insuperable maestro. No es menos capaz y experto en el tratamiento del ganado vacuno, por cierto sin ser un verdadero 'criador' ni 'cuidador'.

Con respecto a su alimentación, vestuario y modo de vida, el Gaucho es auténtico hijo de la estepa. El juicio de su carácter varía. Tiene aspectos favorables y desfavorables, pero los contrastes son más marcados que en el hombre civilizado. Se ha definido al Gaucho como rudo, sucio, vengativo, iracundo, perezoso y enteramente inculto; por otro lado muy va-

liente, amante de la libertad, orgulloso, fiel, hospitalario, también piadoso y de complacencia bondadosa para con aquellos que precisan su ayuda<sup>9</sup>. La falta de equilibrio de su ser la tiene en común con otros mestizos. Su sensibilidad exagerada en el punto del honor sería herencia española. Igualmente su cortesía, que por cierto armoniza muy poco con otras de sus características. Su impetuosidad ha probado espléndidamente su eficacia en la pelea con los Indios y en la guerra de independencia de la Argentina; posteriormente ha encontrado en parte posibilidades en la actividad de la policía campestre.



No puede sorprender que el tipo tan peculiar del Gaucho, igualmente como el del Cosaco —que tienen tantos rasgos comunes— y el ambiente en el que ambos viven, hayan inspirado a menudo representaciones artísticas. En la literatura argentina nació todo un género de poesía, que trata en verso o en prosa el tema gauchesco, las más veces en una manera idealizada, y a menudo, como debía esperarse, con una glorificación romántica<sup>10</sup>. Mas la civilización moderna se apodera de la Pampa y arrincona al Gaucho, pero éste se levanta como ideal del pueblo.

El Gaucho —primero como cazador de ganado, después como pastor— ha dominado la Pampa hasta más o menos la mitad del siglo pasado. Desde esa época las condiciones de vida se agravaron cada vez más. Le resultó fatal su conformismo, su repugnancia al progreso y su aversión e incapacidad de sujetarse a la civilización urbana. Conforme a los resultados del censo, en el año 1914 existían todavía en toda la Argentina 200.000 gauchos. De la Pampa propia, la estepa de entonces, han ido desapareciendo cada vez más.

Las regiones en las que el tipo gauchesco se conservó mejor, son las estepas áridas del interior hacia el pie de los Andes, en donde el pastor, apartado de las poblaciones de los oasis, vagabundea sin cesar a caballo a través del uniforme y seco monte, y a la manera antigua vigila el ganado de las inmensas estancias. El criador europeo también penetró en el Chaco, luchando con los Indios, entre los que existieron hábiles y muy temidos nómades de a caballo, como los Abipones y Mokoví<sup>11</sup>; la cría del ganado

9. MANN, W.: *Volk und Kultur Lateinamerikas*, Hamburg 1927, págs. 78-80.

10. NICHOLS, M. W.: *Der Gaucho als literarische Figur. Eine bibliogr. Studie*; en "Iber-amerikan. Archiv", Berlín, 1939, pág. 22. Una buena pintura del gaucho la da SARMIENTO en *Facundo, o civilización y barbarie*, 1ª ed., 1845, una de las obras maestras de la literatura argentina. (Consultese FR. KÜHN: *Das neue Argentinien*, Hamburg 1941).

11. KERSTEN, L.: *Die Indianerstämme des Gran Chaco bis zum Ausgang des 18 Jahrhunderts*; en "Intern. Archiv f. Ethnogr.", vol. XVII, 1904, págs. 1-75.



se realiza todavía en las formas primitivas antiguas y puede actuar el Gaucho a su manera acostumbrada.

Un tipo semejante al Gaucho de la Argentina y del Uruguay lo produjeron los distritos ganaderos de Brasil y Venezuela. En el estado de São Paulo, antes de transformarse en un paisaje cultural moderno, existieron en el siglo XVIII y comienzos del XIX, *fazendas* de enorme tamaño, las que se ocuparon de una gana-

dería en alto grado extensiva, en el campo abierto por medio de pastores montados, mestizos como los Gauchos, llamados *Vaqueiros*. En el árido Noroeste del Brasil, esta clase de ganadería es la única posible. La población de los *Vaqueiros*, toda de a caballo, que se formó en el seco *Sertão*, está especializada enteramente en la ganadería; necesita, sin embargo, a causa de catastróficas sequías, el apoyo de la agricultura.

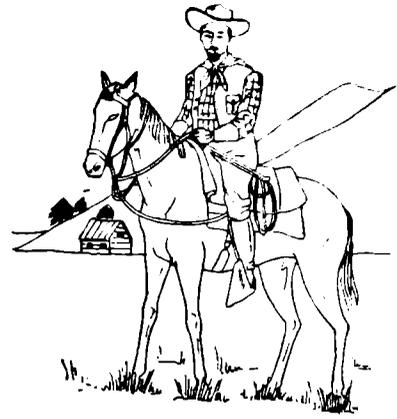
En los llanos del Orinoco se desarrolló la población ecuestre de los Llaneros bajo condiciones muy semejantes a las de la Pampa. Ya alrededor de la mitad del siglo XVI se introdujo el ganado vacuno<sup>12</sup>. Fueron particularmente las misiones las que fomentaron la cría de la hacienda bovina y caballar. Animales extraviados volvieron al estado salvaje y formaron en un país tan rico en pastos, manadas inmensas que fueron cazadas por Indios y mestizos; los caballos no sólo por las pieles y la carne, sino también para domesticarlos. Estas manadas salvajes se extinguieron, pero la ganadería extensiva se conservó hasta nuestros días como la forma más importante de la economía. Está realizada por mestizos, los Llaneros, y las más de las veces con los primitivos métodos antiguos, que A. Humboldt describe en su *Sudamerikanische Reise*. Estos mestizos, llamados peones *llaneros*, viven aislados en el desierto, en los *batos*, pequeñas chozas cubiertas de caña y pieles. Son inertes, completamente consagrados a la vida pastoril, siempre en la silla, y juzgan imposible hacer a pie el más mínimo trecho.

El mismo tipo del pastor montado, de sangre mezclada, lo encontramos en México septentrional, en las estepas áridas de Coahuila, Chihuahua, Sonora y Durango, donde pastan las grandes manadas de ganado vacuno bajo la vigilancia de los *Vaqueros*. Allá la ganadería se remonta al período colonial más antiguo y permaneció sin desarrollarse mucho tiempo, en parte por dificultades de venta, en parte por el permanente peligro —al que quedaban expuestas las haciendas— de ser atacadas por los Indios montados, los Apaches y Conchos. Sólo Porfirio Díaz consiguió eliminar estas amenazas en la década de 1880.

---

12. SCHMIEDER, O.: *Länderkunde Nordamerikas*, Leipzig-Viena 1933, pág. 36.

Desde México septentrional la economía ranchera se difundió durante el período hispano-mexicano hacia Arizona, Nuevo México y Texas. Después de la ane-  
xión de estos territorios por los Estados Unidos (1845-1848), tomó gran incremento. El rancho mexicano se cambió en el *ranch*, el ranchero en el *Ranchman*, el va-  
quero en el *Cowboy*, pero la forma económica quedó idéntica. En impetuosa corriente penetró el ganadero



desde Texas hacia el Norte hasta Dakota y Montana y el Cowboy se hizo señor de *prairies* y *plains*, en verdad, sólo por unos decenios; luego tuvo que abandonar el campo al labriego, porque su tiempo había pasado.

Las condiciones que originaron el tipo del Cowboy, reacuñación anglo-sajona del Vaquero mexicano, fueron semejantes a las de la Pampa. También él se originó de la mezcla de sangre española e india; también a él lo formó la ley de la estepa. Texas fué la cuna del Cowboy norteamericano; hasta alrededor de 1860 permaneció la principal zona ganadera del nuevo Oeste. Cuando, después de la guerra civil, buenas posibilidades de comercio y transporte se ofrecieron en Kansas, comenzaron los propietarios de las manadas — en el año 1867— a hacer conducir el ganado centenares de kilómetros más al Norte por los Cowboys. Millones de bueyes y caballos migraron en los años siguientes desde Texas a los mercados de Kansas y Nebraska para ser vendidos y reexpedidos por el ferrocarril<sup>13</sup>. En el año 1871 marcharon más de 600.000 cabezas de ganado vacuno, cada tropa conducida por su Cowboy, siguiendo la larga pista desde Texas hacia distintos puntos del Norte<sup>14</sup> en 1873, 5.000 Cowboys llevaron alrededor de 500.000 cabezas a Kansas<sup>15</sup>. Fué tarea trabajosa y peligrosa. A veces los Indios perturbaron los transportes, la tropa se comportó a menudo de modo indócil; por la noche, cuando se encontraba reunida en un círculo, tenía a veces ataques de terror pánico y se dispersaba a lo largo de millas. Los Cowboys descubrieron, como relata Adams, que podían preservar a los animales de tales arrebatos de miedo, si acampaban en derredor del ganado en reposo y cantaban algo delante de él. De esta manera nacieron canciones pastorales, de origen anónimo, como todos los productos de este género popular, y de contenido primitivo, pero llenas de sentimiento.

13. Los caminos de ganado (*trails*) recuerdan las anchas pistas de césped, encima de las cuales los bueyes semi-salvajes fueron conducidos en decenas de miles, año tras año desde Hungría hacia los países occidentales. En el siglo xvii llegaron de esta manera cada año 70.000 cabezas de ganado húngaro a Nuremberg. (I. DEBRE: *Trianon-Ungarn*, Berlín 1933).

14. ADAMS, J. TR.: *Der Aufstieg Amerikas vom Land der Indianer zum Weltreich*. Traducción alemana, Viena 1933, pág. 340.

15. SCHEMIDDER, O.: obra cit., pág. 170.



El ganado se apacentó en los alrededores de las *cow-towns* hasta su venta y transporte. Con eso se vió muy pronto que los llanos de Kansas y Nebraska brindaban un excelente pasto natural, y que el ganado prosperaba hasta mejor que en Texas, aunque lo apremiaban inviernos duros. Este descubrimiento abrió el país de un golpe a la ganadería y en seguida el llano desde Texas hasta la frontera de Canadá se convirtió

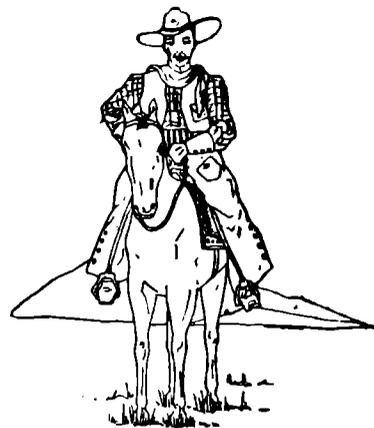
en una sola *open range*. En las 'ciudades de ganado', las *cow-towns*, donde tenía lugar el comercio, residían los reyes del ganado, los *cattle-kings*, y afuera, en los ranchos, los Cowboys o *cattle-punchers* vigilaban las manadas en las libres praderas. La estepa árida de los *plains* más al Oeste quedó por lo pronto en las manos de los Indios, hasta que la extinción de los bisontes privó a éstos de la base económica de su vida. No pudieron resistir a los blancos y entonces el Cowboy los reemplazó con sus manadas, a su vez empujado cada vez más por el agricultor.

Solamente pocos decenios dominó el Cowboy la estepa norteamericana; ya en el año 1885 estuvo superado el momento de la culminación. Juntamente con la desaparición del pastoreo libre y el cesar de los grandes transportes del ganado, se acabó su papel. Los motivos fueron los mismos que habían expulsado al Gaucho de la Pampa: la inmigración en masa de pobladores, los alambrados que encerraban los pastizales y la suplantación del ganadero por el *farmer*. Los cercados implicaron el fin de la *open range*. A consecuencia de la concentración de pobladores, los alambrados resultaron una institución indispensable para la protección de los campos de trigo, y, en conexión con los métodos de una ganadería menos extensiva, también para la protección de los animales domésticos contra las infecciones, en primera línea contra la fiebre de Texas<sup>16</sup>. En los llanos secos, el Cowboy resistió más tiempo. Pero también en ellos penetró el alambrado y el *farmer*, aplicando los métodos de la estancia seca y el riego artificial. Solamente en las regiones más áridas quedaron grandes áreas sin encierro, que pertenecían al gobierno. Pero allí surgió contra el Cowboy otro adversario, el ovejero, con el que tenía que compartir pastos y abrevaderos, a menudo motivo de litigios sangrientos. De todos modos, se conservó allí un relicto de la antigua institución del Cowboy. En general ha desaparecido o sufrido modificaciones que lo han desfigurado completamente.

Los *Cosacos* y *Tabunchiks*, *Boers* de trek, *Gauchos*, *Llaneros*, *Vaqueros* y *Cowboys* son grupos sociales de un carácter peculiar, interesantes desde el

16. FAULKNER, H.: *Amerikanische Wirtschaftsgeschichte*, tomo 2, Dresden 1929. (Traducción del inglés), págs. 73-82.

punto de vista de la historia cultural y la geografía, si bien no muy importantes numéricamente. Aún podrían mencionarse otros grupos de esta clase, como los *Csikos* (pastores de caballos) y *Gulyas* (pastores de ganado) de la *pusta* húngara o los *boundary-riders* de las estepas de Australia. Todos corresponden a una cierta época de la historia colonial, cultural y económica, todos son productos de un ambiente geográfico idéntico en muchos puntos, a pesar de las largas distancias espaciales.



La base fué formada por pueblos europeos esencialmente distintos: eslavos y holandeses, españoles y anglosajones. Naturalmente, la diversidad se refleja en sus tipos coloniales. La diferencia entre los Cosacos y los Boers no es menos marcada que entre los rusos y los holandeses en Europa.

La dura ley de la estepa causó forzosamente semejanzas en el modo de vida, en las formaciones sociales y en la cultura material; por ejemplo, las que se evidencian en el uso de los productos animales para la nutrición y la indumentaria. No pueden desconocerse ciertas aculturaciones a la población indígena; fueron promovidas mucho por la mezcla de sangre, particularmente en la zona de la colonización ibérica, a partir de la Patagonia hasta Texas. La vida como pastor, ganadero y cazador desarrolló, además, cualidades comunes: coraje, perseverancia, belicosidad, resistencia contra fatigas de toda índole, sentidos agudos, hospitalidad, extraordinaria capacidad en la equitación y el tratamiento del ganado, menosprecio del agricultor y de la civilización urbana. En todas partes hallamos un indómito afán de libertad e independencia, una manera de pensar muy conservadora, pero contemporáneamente un marcado sentido democrático y amor hacia la igualdad. Ciertas cualidades se desarrollan de una manera hipertrófica, otras decaen. A las mencionadas características favorables se oponen rasgos desfavorables: violencia, menosprecio de las leyes, incultura, aversión contra el trabajo ordenado, inmoralidad, falta de religiosidad, o devoción afectada; peculiaridades las cuales por cierto no fueron todas adquiridas últimamente, sino ya eran en parte propias de los elementos reunidos en la zona fronteriza. Tampoco pueden clasificarse estos grupos como portadores de cultura, porque fueron más bien negados al progreso cultural, como casi todos los pueblos autóctonos de la estepa.

También los animales domésticos, introducidos durante el período de la conquista de estos espacios, sufrieron una transformación, en el mismo sentido que el hombre, que igualmente procedía de países civilizados. También ellos perdieron en la *open range*, en desigual medida, las peculiari-

dades de la domesticación; degeneraron desde el punto de vista zootécnico, mientras reaparecían otras características que corresponden al estado de naturaleza. Los animales volvieron a ser 'salvajes', es decir, a amar la libertad; se hicieron tenaces, resistentes, fortalecidos, extremadamente móviles, asustadizos o agresivos, delgados; el ganado vacuno quedó reducido a nada más que huesos, músculos y tendones, por ello inferior desde el punto de vista ganadero. Los *criollos*; como fueron llamados los bueyes medio salvajes de la Pampa y los llanos norteamericanos, muestran el proceso de la evolución regresiva de una manera muy evidente. Los caballos de los Cosacos, Boers y Gauchos eran de pequeña estatura, como los de los Mongoles y Basutos.

La descomposición del antiguo sistema de la economía pastoral se realizó sólo en el curso de los últimos 50 a 100 años. La construcción de los ferrocarriles aceleró en todas partes el proceso de transformación de la estepa<sup>17</sup>. Entre los auténticos pueblos pastoriles del Asia central y África no se modificó sensiblemente en el curso de los siglos hasta nuestros días. Sin embargo, en los espacios coloniales que hemos considerado, la primitiva economía de pastoreo y ganadería representa una época intermedia. Sólo exiguos restos de los tipos descriptos pudieron conservarse. La posteridad a menudo juzga los Cosacos y Boers de trek, los Gauchos y los Cowboys únicamente como figuras idealizadas de una época romántica. Pero son algo más. Su significación estriba en primer lugar en el hecho que *desarrollaron el tipo nacional en el espacio colonial, y ayudaron a defenderlo*. En ellos se manifestó por primera vez el carácter original de cada país, y por obra de ellos nació y se incrementó la idea nacional. Hoy en día no hay hijo más auténtico, incluso símbolo más verdadero de su país, que el Cosaco en la estepa de Rusia meridional, el Boer en la Unión sudafricana, el Gaucho en la Argentina y el Cowboy en el Oeste de los Estados Unidos.

OTTO JESSEN †

---

17. Lo mismo en Hungría. Todavía Alexander Petöfi (1822-1849) vió la *pusta* en su estado antiguo. Cuando se construyeron los primeros ferrocarriles a mediados del siglo pasado, la población rural dejó en breve plazo la ganadería en favor de la agricultura y desapareció la libre vida de los pastores, cuyo romanticismo había glorificado Petöfi. Débiles recuerdos se conservan en la *pusta Hortobagy*.

## Dibujos y Objetos Trífidos, Tridentes y Triglifos

Cuando PABLO PATRÓN formuló su sorprendente enunciado que las tres líneas suboculares que suelen verse en las estatuitas de arcilla del Noroeste argentino indican al mismo tiempo el concepto de lágrimas y el de lluvia<sup>1</sup>, su silogismo se fundaba en las siguientes bases: 1° que en la lengua de Sumer 'lágrimas' y 'tres' se expresan por medio de la misma palabra, *eš*; 2° que tres líneas verticales en la lengua sumeria se leen *eš*.

A pesar de la repugnancia instintiva a tomar en serio su proposición fundamental— que el 'idioma de América' (*sic*) fuese una repetición o derivación directa del idioma hablado por los antiguos habitantes de la costa del Golfo Pérsico durante el remoto período de la civilización sumeria— hemos querido indagar qué había de cierto en las afirmaciones del escritor peruano, no ya con el fin de adquirir conocimientos valederos, sino con el propósito de tomar estricto contacto con el mecanismo lógico y el raciocinio de ciertos autores de la vieja americanística. He averiguado que lo que Patrón llamaba 'el vocablo *eš*' consiste en el artificioso conjunto de ocho voces independientes entre sí, que tienen aproximadamente una análoga lectura, pero se escriben mediante ideogramas distintos (son, pues, simplemente homófonos). Sus valores semánticos son absolutamente disímiles, fuera de dos, que coinciden en su calidad de numerales<sup>2</sup>; véase así que *eš*<sub>2</sub> equivale a *domus*, *eš*<sub>4</sub> al verbo *jacere*, *eš*<sub>5</sub> a *occusus soli*, *eš*<sub>6</sub> a *aere*, *eš*<sub>7</sub> a una voz *iblu* raramente usada en Asirio y *eš*<sub>8</sub> a *aqua*. De las dos restantes, *eš*<sub>1</sub> (que se escribe <<<) es el número treinta y *eš*<sub>3</sub> (∏∏∏) el número tres; la indicación numeral es por otra parte intuitiva, porque < es el signo de la decena y ∏ el de la unidad. El vocablo correspondiente a 'agua' se escribe en cambio ∏∏.

1. PATRÓN, PABLO: *Escritura americana; la lluvia*; Leipzig 1905, 27 págs. y 11 láminas. Este trabajo fué presentado por el autor al XIV Congreso de Americanistas de Stuttgart 1904, mas no fué impreso en las actas oficiales; la edición es particular del autor.

2. DEIMEL, P. ANTONIUS: *Vocabularium sumericum etc.*; editado por el Pontificium Institutum Biblicum de Urbe; Roma 1910.

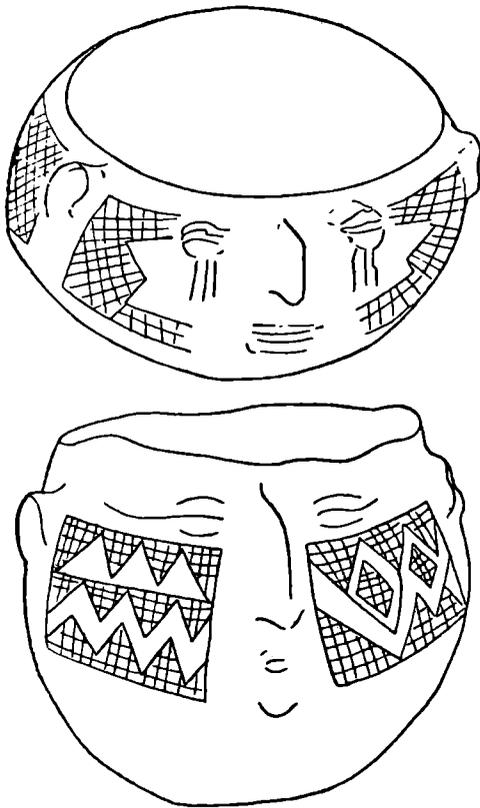


FIG. 1. - Dos pucos de terracota negra, incisa; procedencia La Candelaria y respectivamente Unquillo (N° 36-511 y 36-513, Museo Etnográfico, Buenos Aires).

En conclusión, la equivalencia entre 'lágrima' y el número tres ha resultado del todo imaginaria, y debió fermentar en la mente de Patrón por el deseo de resultar agradable a los colegas de su tiempo, concediéndoles la satisfacción de ver confirmada por la lingüística comparada la interpretación de los 'lagrimones' que ampliamente dominaba en esa época, como tan eficazmente acaba de ilustrarlo e historiarlo críticamente NÉLIDA SILVETTI en las páginas que anteceden.

En lugar de perder el tiempo considerando por medios tan indirectos el significado de la triple línea que los alfareros y escultores de la región andina usaban grabar o pintar en la mejilla de las representaciones humanas, especialmente en las figurinas y vasos-figurinas, nuestros predecesores habrían tenido con seguridad

mejor éxito al tomar en consideración un número de hechos más generalizado y un ámbito territorial menos restringido.

Muchas ocasiones ya hemos tenido de averiguar que en la mayoría de los casos los graves defectos de la vieja arqueología — así como de buena parte de la moderna — se han engendrado del hecho que el arqueólogo desconocía casi totalmente los criterios y las leyes generales de la etnología, al mismo tiempo que, ya en el aspecto concreto

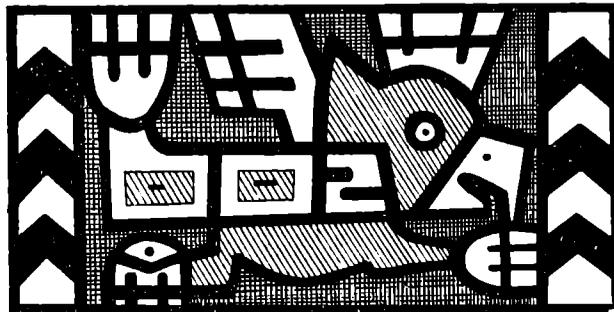


FIG. 2. - Figura de pájaro humanizado en la decoración de un vaso de Pachacamac (de Baessler, lám. 132).

de su actuación, ya en el planteamiento de los problemas, se ceñía de manera rigurosa a un sector muy diminuto del territorio, limitado con harta unilateralidad.

El propio Patrón, a pesar de que aparentemente tuvo la audacia de abarcar un espacio amplísimo al correr con el pensamiento del altiplano del Perú a la costa del

Golfo Pérsico, no se salva de la inculpación que formulamos. En efecto, si en vez de encerrarse en el angosto recodo del Nar Marratun, hubiese tomado igualmente en consideración las regiones del Ganges, China, Corea, etc., y luego el Africa, habría encontrado gran cantidad de creaciones plásticas, las cuales, mientras comprueban la ocurrencia del mismo signo ternario, agrandan el concepto de esa coincidencia rítmica, que tienen en común con determinados pueblos de América.

Siempre recordaré —entre cientos de ocurrencias que ejemplifican lo que he llamado en otros escritos ‘perspectiva de valle’— a

un fraile peruano que, enclaustrado en un barranco de la cordillera occidental, me dirigió una carta, estando yo en la ciudad de Lima, para invitarme calurosamente a que visitara su aldea, donde había encontrado, en ciertas sepulturas, cráneos humanos deformados en la guisa que conocemos por ‘pan de azúcar’; muy sorprendido por esta práctica que le parecía inusitada y maravi-

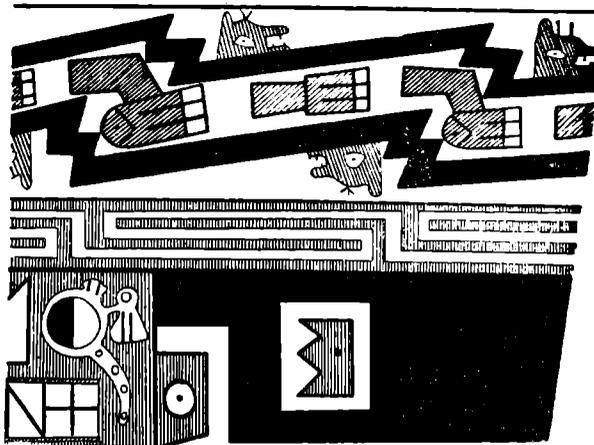


FIG. 3. - Decoración de un Vaso de Chimbote, Perú (de Baessler, lám. 144).

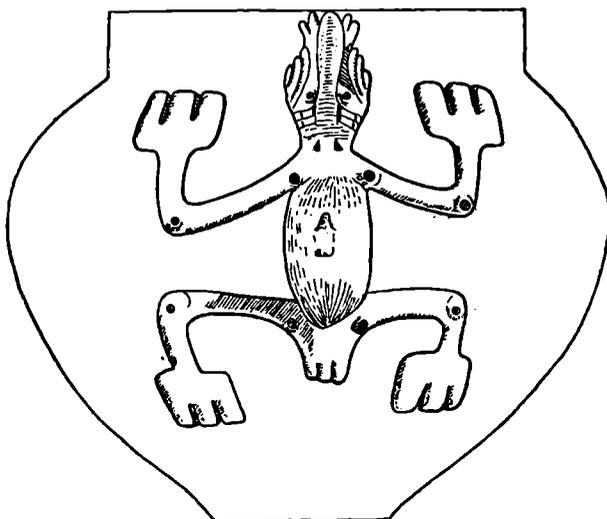


FIG. 4. - Animal figurado en relieve en vaso de Marajó (de Heloísa A. Torres, Fig. 21).

llosa, me confió en secreto su descubrimiento que los antiguos la habían realizado “para asemejarse con sus cabezas a la forma del Misti”, el característico volcán que señorea la región con su punta aguzada. Si el atónito fraile hubiese pedido a los especialistas o a los libros informaciones exactas sobre los miles de aldeas de América, Asia y Oceanía donde fué practicada la deformación de la cabeza según el modelo anular erecto (subforma cónica), habría conseguido sin dificultad un conocimiento menos embrionario de la práctica que tanto lo sorprendiera, y llegado de seguro a sonreírse de la in-

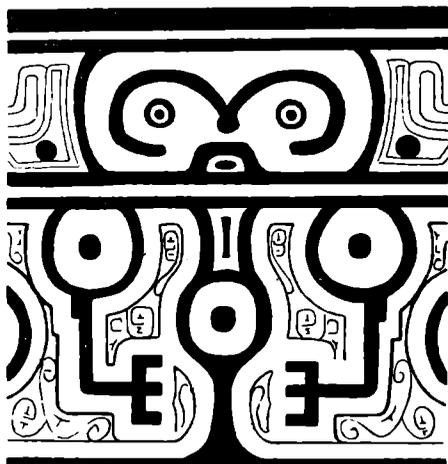


FIG. 5. - Decoración de urna de Marajó (de Heloísa A. Torres. Fig. 38).

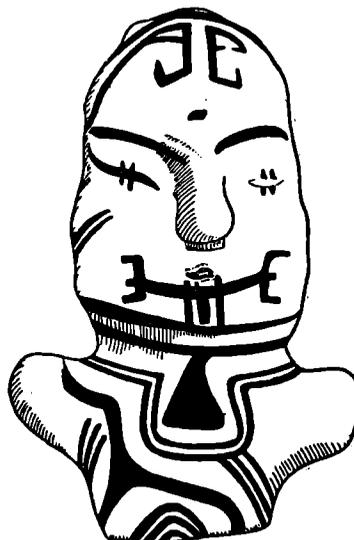


FIG. 6. - Cabeza de estatuilla humana, de Marajó (de Heloísa A. Torres, fig. 44).

terpretación que formulara por el ingenuo afán de dar una explicación aceptable a esa inquietante costumbre.

La señorita Silvetti acaba de poner ante nuestra vista un buen número de ejemplares de figurinas y vasos argentinos (número que podría ampliarse casi *ad infinitum* con la simple reproducción de las piezas que llenan los estantes del Museo Etnográfico) y en su elección ha seguido el criterio de mostrar, aparte de los ternarios, también algunos ejemplos de variaciones numéricas. Hay, en efecto, vasos y figurinas que llevan *dos* 'lagrimones', más raramente *cuatro*, etcétera. Especialmente en las zonas de bordura con respecto al *habitat* calchaquí se hace más evidente la aberración numérica (en los tios del Chaco santiagueño, por ejemplo, la tendencia a multiplicar los trazos suboculares produce abundantes piezas con *cinco*,

seis y más 'lagrimones'). También se destaca allí la representación naturalista de los trazos que parten de la pestaña, a menudo pintados a guisa de verdaderas gotas; en estas piezas el alfarero muestra a las claras que el antiguo significado de este rasgo fisonómico estaba olvidado por completo, y tanto el artífice como el pueblo habían terminado por identificarlo con reales gotas de llanto.

Mas también en la zona calchaquí, centro argentino del área de estas manifestaciones plásticas, han sido notados —como ya dijimos— ejemplares que traen grupos de líneas distintos del ternario. Es sintomático, sin embargo, que la conocida pieza publicada por Ambrosetti hace medio siglo<sup>3</sup>, la cual tiene grabadas en la mejilla derecha dos líneas, lleve tres en la izquierda.

Apartándonos de estas anomalías, que en el caso del Chaco Santiagueño parecen denotar un período alfarero menos antiguo, queda confirmado —por una simple mirada a los estantes de cualquiera de las colecciones argentinas del Noroeste— que el número canónico es el tres. También la literatura arqueológica confirma que el número tres constituye en el Noroeste argentino la constante normal de esta clase de decoración facial.

Que también en el sector peruano dominara en épocas menos recientes la clasificación ternaria de nociones, lo demuestran —incluso en la expresión de órganos de la naturaleza— las abundantes representaciones de pies y de manos con tres dedos. En los ejemplos que reproducimos<sup>4</sup> todo está concebido con ritmo ternario: extremidades, dientes y adornos. Tres dedos llevan también las manos de la figura humana gorgonzante de Chavín del Huantar, al igual que las talladas en madera y piedras duras de Nueva Zelanda. PH. A. MEANS<sup>5</sup> y MAX UHLE<sup>6</sup> hicieron hincapié en este rasgo al sus-

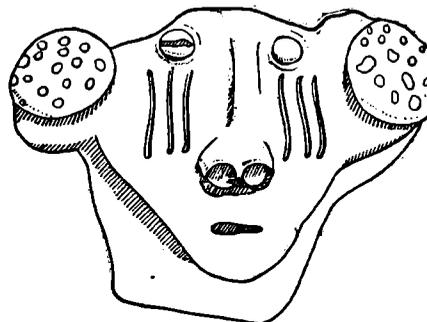


FIG. 7. - Cabeza de terracota exhumada en Tierradentro, Colombia (de Silva Celis, pág. 615).

3. AMBROSETTI, J. B.; *Notas de arqueología calchaquí*; Buenos Aires 1899, páginas 210 y 211.

4. BAESSLER, ARTHUR: *Ancient peruvian art*, Leipzig 1902-3 (ver vol IV, láminas 132 y 144).

5. MEANS, PHILIP AINSWORTH: *A survey of ancient peruvian art*, New Haven, Connecticut 1917.

6. UHLE, MAX: *Los principios de la civilización en la sierra peruana*; en "Boletín de la Academia Nac. de Historia", vol I. Quito 1920, págs. 44-56, véase páginas 52-56.



FIG. 8. - Detalle de una máscara de madera lustrosa de Sierra Leone, Africa occidental. (Pieza N° 9.205 del Museo Etnográfico, Buenos Aires).

tres líneas en el mentón y varios elementos tridentados en ambos lados del labio, evidentemente conexos con la pintura que cubre el torso.

Tres líneas excavadas en cada mejilla aparecen igualmente en figurinas de arcilla de Colombia<sup>9</sup>, a guisa de verdaderos triglifos. Además que en el ejemplar reproducido en la figura 7, el rasgo se repite en abundantes piezas de la cordillera septentrional, cuya producción alfarera representa una expresión más conservadora —con respecto a la peruana— de las ideas plásticas comunes al área andina total (este carácter está ampliamente ilustrado en mi trabajo sobre arqueología sudamericana publicado en el tomo III de RUNA).

No creo necesario ampliar la serie de los ejemplos sudamericanos, por estar al alcance de todos. Mostraré, en cambio, procediendo un poco desordenadamente, como al azar, algunos ejemplares que provienen de otros continentes.

La figura 8 muestra en detalle los rasgos del rostro humano que forma parte de una de las grandes máscaras de madera de algodón ennegrecida que tallan con suma habilidad los indígenas de Sierra Leone, en la costa africana occidental. El triple surco que

tentar el primero que la estela de Chavín es más reciente que la portada de Tiahuanaco, donde las manos están esculpidas con cuatro dedos, y el segundo la tesis opuesta; ambos, sin embargo, desconocían la recta interpretación de la determinante numérica de estas manifestaciones, y su verdadera sucesión histórica. Tres dedos aparecen también, con suma geometrización, en figuras animales humanizadas de Marajó, así como en otras netamente humanas<sup>7</sup>; la estatueta<sup>8</sup> de la figura 6 lleva

7. ALBERTO TORRES, HELOISA: *Arte indígena da Amazônia*; Ministerio da Educação e Saude, Río de Janeiro 1940 (véase láminas 21 y 38).

8. Lámina 44 de la obra anteriormente citada.

9. SILVA CELIS, E.: *La arqueología de Tierradentro*; en "Revista del Instituto Etnológico Nacional", vol. I, Bogotá 1943, págs. 117-130 y 521-589 (ver lámina XIII).

tiene origen debajo de las órbitas es muy sugestivo en confrontación con las estatuillas que acaba de presentar en su artículo Nérida Silvetti. No ya en el mismo punto del rostro, mas en las mejillas, está grabado el mismo triple surco en la máscara de los Yoruba, igualmente del Africa occidental del Norte, preciosa pieza antigua que posee nuestro Museo.

En las esculturas de la India, de las que ofrecemos reproducciones *in extenso* o en detalle, el triple trazo facial aparece —en cambio— en la frente; sus tres elementos son a veces paralelos y otras divergentes como pétalos a partir de la sumidad de la nariz. Estas

estatuillas son unas exquisitas esculturas en piedra, pertenecientes a las colecciones de nuestro Museo, que representan avatares de Vishnú, divinidad que tiene en sus rasgos plásticos una interesante mezcla de elementos tetrácticos y ternarios. Entidad que ha sumado en su duración objetiva al menos dos grandes épocas místicas, el 'gran Preservador' lleva cuatro brazos y cuatro colores (en conjunto con su inseparable pegaso Garuda): negro, blanco, dorado y rojo; mas todos sus pensamientos y acciones se desarrollan en tres tiempos: incluso cuando atraviesa el espacio del universo, lo hace dando 'tres pasos' (*vi-kran*).

No creo haber agotado este asunto, ni mucho menos. Las personas que desearan completar de algún modo el panorama, podrán recoger cientos de ejemplares en las colecciones de piezas que se guardan en los museos y en todo álbum de antigüedades o de objetos etnográficos.

Lo que me ha guiado al escribir esta nota es el empeño de reemplazar las explicaciones fragmentarias y localistas, al estilo de las reseñadas en el claro estudio de Nérida Silvetti, por la convicción



FIG. 9. - Máscara tallada en madera y pintada de la región Yoruba, Africa occidental. (Pieza N° 9.181 del Museo Etnográfico, Buenos Aires).

que el fenómeno que tenemos por delante es inmensamente más vasto, y reclama muy otra amplitud mental, así como preparación doctrinaria, en las personas que se proponen abarcarlo.

¿Que si propongo, a mi vez, explicaciones?

No hay duda que tengo a mi alcance varios indicios e interpretaciones de estos hechos. Mas —sobre todo— abrigo la certeza que de ningún modo conviene, ni a mí, ni a otro cualquiera, ni al mismo lector, que esas conclusiones se brinden en unas cuantas líneas, a modo de 'píldoras científicas', siendo que lo conveniente en todos los asuntos que revisten tamaña complejidad, es la progresiva adaptación del estudioso a planos de progresiva delicadeza. Se trata de doctrinas sumamente arduas, que reclaman de todos nosotros, más que la asunción de unos pocos corolarios, el hábito de una larga y cautelosa disciplina. Tal es el asunto que he tocado en algunos escritos recientes bajo el rubro 'mística del número'.

Indudablemente, en la serie de formas mentales que afectan las sociedades humanas existe un pensamiento característico, conexo con el número 3 de un modo indisoluble, como hay otra forma y mentalidad no menos ca-



FIG. 10. - Avatar de Vishnú finamente tallado en piedra, de la India. (Pieza N° 9.356 del Museo Etnográfico, Buenos Aires).

racterística que fué consolidándose de consuno con el triunfo del 4. La ternaria por su parte no nace *ex nihilo*, mas toma origen del cuerpo mismo de una capa anterior, dominada por el pensamiento dualista.

La literatura científica de estos procesos mentales comprende,

entre otras muchas, la extensa monografía de USENER<sup>10</sup> dedicada al modo de concebir ternariamente los dioses, la liturgia y el culto. Mas Usener no salió casi del círculo de la historia del Mediterráneo en los tiempos clásicos y durante el Cristianismo. La naturaleza de estos fenómenos de la psiquis humana ha sido captada por DIELS en el aspecto filosófico, como lo han hecho en el aspecto cosmogónico HEINE GELDERN, ROECK y DANGEL, en el astrológico WINCKLER, D'ECKSTEIN y REY, en el sociológico DURKHEIM, MAUSS y HUBERT, en el cronológico POTT, DELITZSCH, KURTZ y ROSCHER y en el americanista RAYNAUD, DE CHARENTON, BRINTON, etc., sin que necesite nombrar a los antiguos, como ARISTÓTELES, SAN AGUSTÍN, MACROBIO, VARRÓN y particularmente MARCIANO CAPELLA y CENSORINO. He tratado yo mismo estas cuestiones con especial atención a las civilizaciones americanas, a sus formas místicas, sus dioses, sus imágenes y su lengua, en varias monografías escritas entre 1939 y 1946, comprendidas en una colección dedicada a la tarea de reconstruir el patrimonio mental de la Protohistoria<sup>11</sup>.

En nuestras figuras hemos incluido unas tablas de objetos que merecen una explicación. Nuestra idea fué que —no pudiendo de modo alguno presumir que en

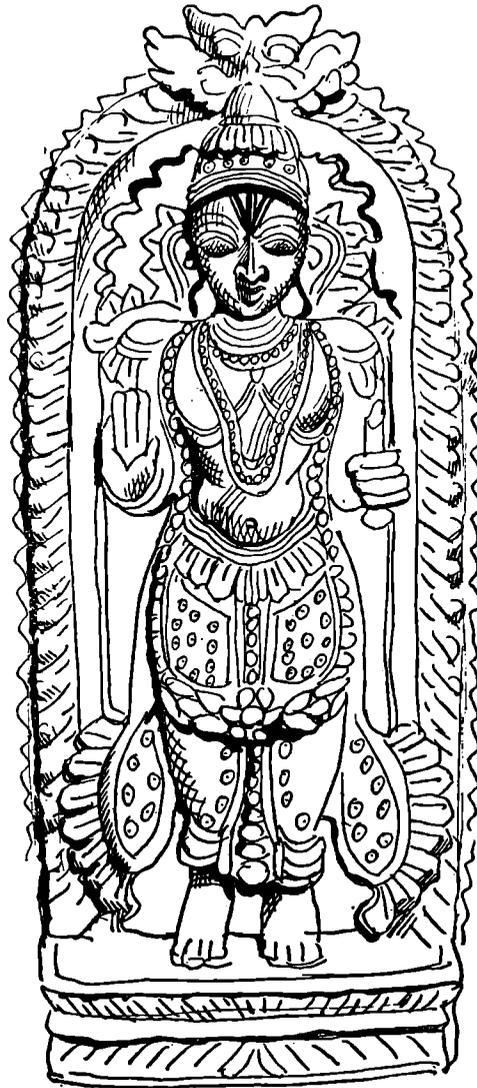


FIG. 11. - Avatar de Vishnú tallado en piedra. (Pieza N° 9.351 del Museo Etnográfico, Buenos Aires).

10. USENER, HERMANN: *Dreiheit*; en "Rheinische Museum", vol. LVIII, Frankfurt a/M. 1903, págs. 1-47, 161-208 y 321-362.

11. IMBELLONI, J.: *El Génesis de los pueblos Protohistóricos de América*, en particular la V sección: *De la naturaleza de los dioses, etc.*; en "Boletín de la Academia Argentina de Letras", tomo X, págs. 329-449.



FIG. 12. - Detalle de otro avatar de Vishnú tallado en madera. (Pieza N° 12.151 del Museo Etnográfico, Buenos Aires).

mente se colocaba en las manos de los dioses en las imágenes del Asia Menor. Después de haber tenido la significación plástica del rayo, habría pasado a adquirir la de un tridente o arpón tridentado, en el proceso de su adaptación a las nuevas funciones que debía desempeñar en el Mediterráneo, por tratarse esta vez de un dios marino: tal es la tesis sostenida por Cook. A ella objeta FURLANI que ya en el Asia occidental y en época antigua, ciertamente prehelénica, existieron imágenes divinas o humanas que empuñaban tridentes<sup>13</sup>. Para su demostración puntualiza este autor las diferencias que co-

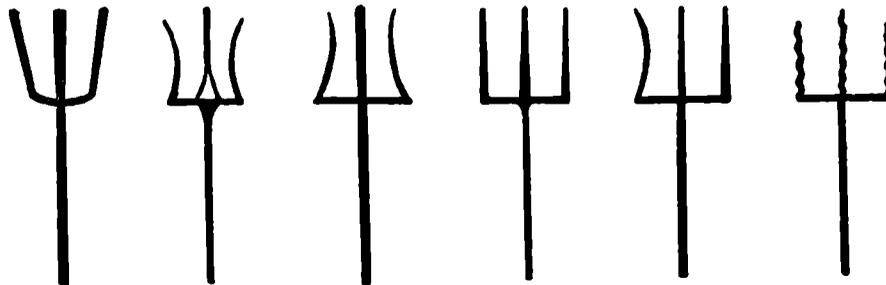


FIG. 13. - Serie de tridentes extraída por el Prof. Giuseppe Furlani de imágenes del arte clásica mediterránea.

12. COOK, A. B.: *Zéus, a study in ancient religion*; tres volúmenes, Cambridge 1940; véase págs. 798-806.

13. FURLANI, GIUSEPPE: *Sulla preistoria del tridenti di Poseidone*; en "Studi e materiali di storia de la religioni", Año VIII, Bologna 1932, págs. 42-47.

ren entre las representaciones de tres objetos: 1° el rayo trífido, 2° el tridente propiamente dicho y 3° el cetro tripartito. Se funda de modo particular en la documentación aportada por el sello hetita A. 868 del Louvre, que lleva varios personajes grabados, uno de ellos con un rayo y otro con un tridente; sus formas son recíprocamente bien distintas. El tridente tiene siempre la base recta, y de ella se destacan los dientes extremos en ángulo bien definido; en el rayo —en cambio— las dos lenguas laterales se abren de abajo hacia arriba paulatinamente, a modo de abanico. En comprobación de que hubo en Asia Menor un 'dios del tridente' mucho antes que fuera establecida la imagen convencional de Neptuno, Furlani nos presenta una serie de figuras sacadas de bajo-relieves y cilindros-sellos, la cual interesa vivamente a los que tratan nuestro tema.

II. — De la ocurrencia de armas e insignias con tres puntas se han ocupado un mayor número de investigadores, en especial modo con relación al continente africano, mas ninguno con tanta tenacidad y eficacia como el etnógrafo sueco K. G. LINDBLOM<sup>14</sup> del Museo Etnográfico de Estocolmo, quien es autor de muchas notas breves sobre este tema y de dos monografías, publicadas la primera en Londres 1934<sup>15</sup> y la segunda en Estocolmo 1937<sup>16</sup>.

Lindblom presenta en esta última 110 objetos diferentes, que proceden de todas las regiones del Africa, algunos de ellos del Egipto antiguo. En cuanto al uso que tenían en la vida ordinaria de los pueblos respectivos, consigna una documentación que demuestra con



FIG. 14. - Imagen del dios Teshup, portador del rayo y del trueno, en un bajo-relieve hetita.

14. Citaremos a unos pocos: PALMER, H. R.: *Trident-scepters from West-Africa* en "Man" 1932, N° 47; RICHARDS, A. I.: *Bow-stand or Trident?*; en "Man" 1935, N° 32; BRELSFORD, V.: *The Bemba Tridents*, en "Nada", N° 13, Salisbury (Rhodesia) 1932; LINDBLOM, K. G.: *Bow-stand or Trident*, en "Man" 1936, N° 49, etc.

15. LINDBLOM, K. G.: *Spears with two more heads etc.*, en el volumen jubilar de C. G. Seligman, Londres 1934.

16. LINDBLOM, K. G.: *Spears and staffs with two or more points in Africa*, "Smärre Meddelanden" del Museo Etnográfico de Suecia, N° 14, Stockholm 1937.

qué diligencia y sentido crítico ha sabido explotar —y purificar— la escasas fuentes que nos son asequibles. “La gran mayoría [de esas alabardas y mazas] son símbolos de dignidad, propios de reyes, jefes, sacerdotes y demás dignatarios. Particularmente se las encuentra en regiones y entre pueblos donde el principio de la autoridad gobernante está bien desarrollado. En los casos en que tales objetos los llevan personas comunes, lo hacen por orden de los amos, por

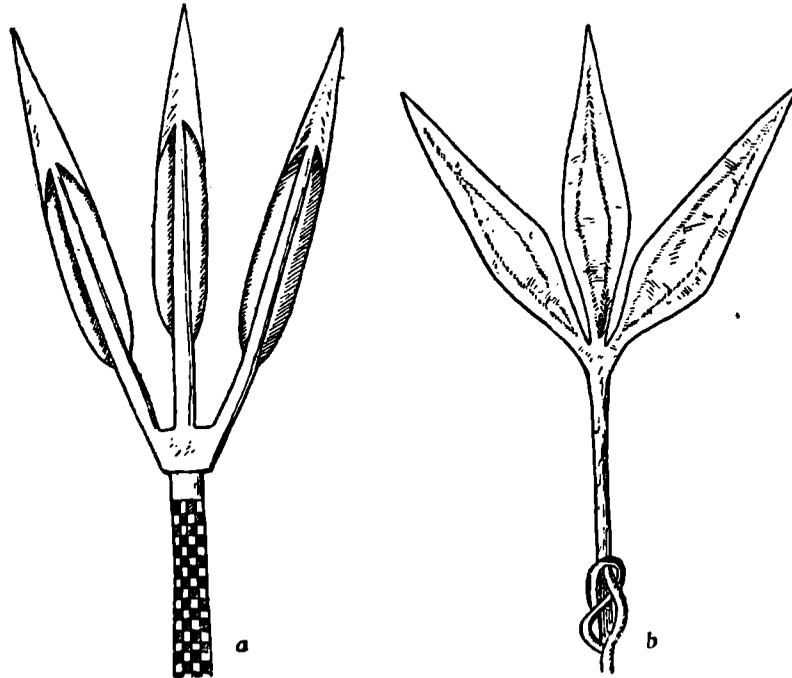


FIG. 15. - Objetos trifidos usados como insignias de dignidad: a) ejemplar de la Somalia italiana; b) ejemplar que procede probablemente del Alto Ubangui (de K. G. Lindblom, págs. 56 y 61).

ser ellos sus mensajeros o servidores” (pág. 37). Las formas bífidas (bidentes) en cambio son símbolos de dioses o de otro modo objetos conexos con su ritual.

Con respecto al factor tiempo y a la secuencia de las aculturaciones del Africa, parécenos plausible la opinión de RODD Y PALMER, que el tridente y los ornamentos trifformes representan en el Norte del Africa Ecuatorial un estado mental y político que fué anterior al predominio árabe, esto es, de origen hamita o cushita. En lo que atañe a la costa oriental no habría que descartar —agregamos nosotros— una influencia de carácter mediterráneo (ciclo de Poseidón).

En el Asia las formas trífidas son emblemas de particulares dioses: véase el rayo del dios hetita del trueno, el de los Asirios, la *trisula* de Siva en la India, etc. En Corea, es emblema de la dignidad real. Entre los shamanes del Yenisey simboliza al árbol mágico (págs. 42-43).

En cuanto al significado social, puede adoptarse la fórmula que es válida en modo particular para las tribus Naga de la India, que “la triple punta indica tanto la capacidad bélica como la importan-

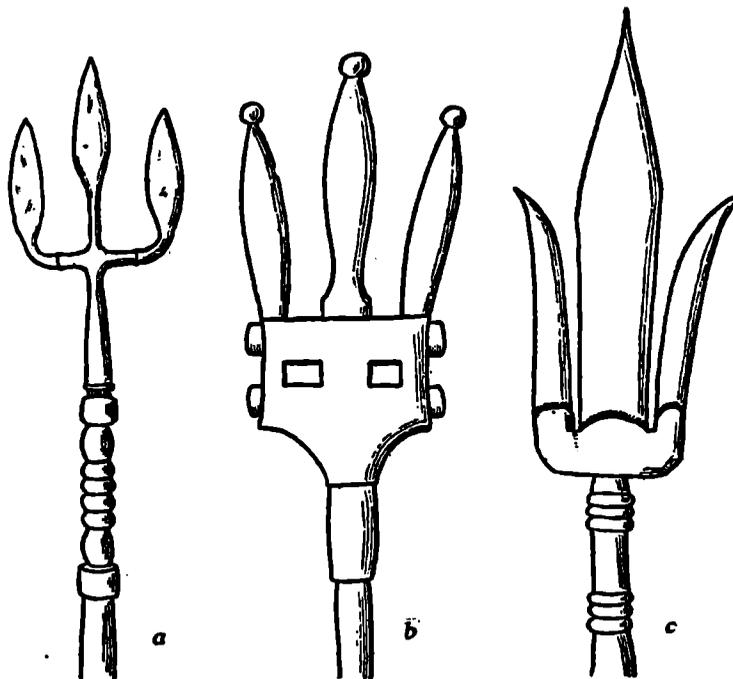


FIG. 16. - Otros ejemplares africanos: a) tridente de Gambia con la cabeza de metal liviano, aparentemente aluminio; b) ejemplar de los Toucoulers; c) ejemplar procedente con probabilidad de Sierra Leone (de Lindblom, pág. 47).

cia social del portador”. En un campo más amplio y general, de todos esos datos puede deducirse que la mítica del número tres se ha volcado en la valoración de las armas e insignias trífidas, confiéndoles el sentido de lo ‘elevado’ y ‘absoluto’, inherente al concepto inicial de la terna, que representa ‘lo completo’ y ‘lo entero’.

III. — De interés aún más agudo es la discusión que desde algún tiempo sostienen distinguidos historiadores del arte y arquitectos en torno a la forma clásica que asumió el ritmo ternario en arquitectura: el triglifo.

Como es sabido, VITRUVIO afirma, en su tratado universalmente

conocido, que los triglifos del templo antiguo tuvieron su origen en las cabezadas de los tirantes horizontales que sobresalían al exterior de la construcción, formando parte del entablamiento primitivo. En tiempos recientes se ha sostenido la idea que el triglifo se engendró —en cambio— de pequeñas columnas de sostén. Contra esta interpretación surgió la otra de que el triglifo represente y substituya a una antigua ventanilla de rejas que se abría arriba de la cornisa. Partidarios de la primera son: BÖTTICHER, HOLLAND y ZACCANI-MONTUORO, y de la segunda DE MANGEL. La disputa ha sido re-

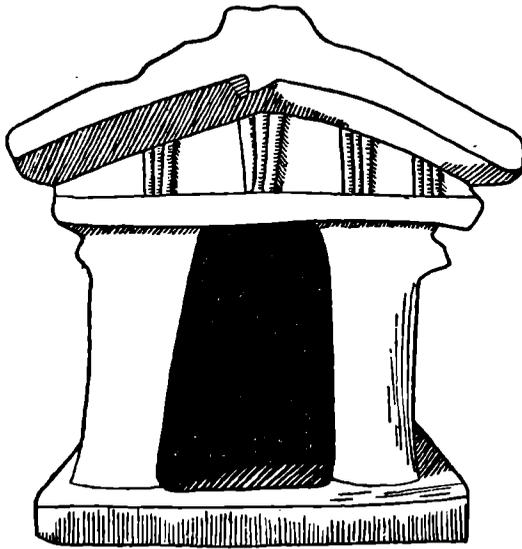


FIG. 17. - Templete mayor de los exhumados en Medma (Reggio Calabria).

verdecida últimamente por DE ANGELIS D'OSSAT y SILVIO FERRI (de cuyo escrito tomamos la mayor parte de nuestros conocimientos). De gran importancia ha resultado el 'hecho nuevo' que saliesen a la luz de una necrópolis de la localidad de Medma (Reggio Calabria) y de otra de Potenza (Lucania) dos templos de terracota en miniatura, y respectivamente otro esculpido en mármol; con su expresión constructiva seguramente auténtica y representativa de remotísimos cánones, estos documentos exhumados del suelo de la Magna Grecia

han llegado a propósito para estimular el espíritu interpretativo de los especialistas.

Ferri analiza con gran sutileza la sustancia léxica del asunto<sup>17</sup>. "El verbo γλύφω significa excavar con las uñas, con el hacha o con el escalpelo un cuerpo determinado, sin perforarlo. *Monoglyphos* es un elemento de superficie en que se ha excavado un surco vertical; sus dos márgenes son los respectivos μήροι o fémures". Un monoglifo, pues, es siempre *dímeros*; dos surcos paralelos constituyen una unidad estructural o *diglyphos*, que es, naturalmente *trímeros*. Tres fémures forman un diglifo, y cuatro fémures un triglifo. "¿Cómo ha

17. FERRI, SILVIO: *I tempietti di Medma e l'origine del triglifo*; en "Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Rendiconti sc. morali", vol. III, Roma 1948, páginas 402-413.

podido suceder —pregúntase el autor— que en un determinado instante que no puede precisarse, el nombre triglifo se diera al diglifo?" En efecto, basta mirar un esquema de cualquier templo dórico comúnmente conocido, para ver que lo que llamamos un triglifo tiene apenas dos surcos. Le queda al autor el recurso de suponer que hubo una protoforma caracterizada por cuatro fémures y tres surcos, y que de ella tuviese origen el vocablo.

En sentido profesional, es obvio que el autor rechaza la hipótesis de un tirante tan robusto cual lo reclamaría la explicación de Vitruvio, por ser el triglifo de una altura considerable (de un mínimo de 1,50 m. a 3 m. y más). Tales tirantes horizontales, que supuestamente sobresaldrían de las paredes laterales en lugar de las ordinarias cabriadas del techo, involucran nueva dificultad, que aumenta al considerar a templos perípteros. Ferri adopta la explicación de De Angelis d'Ossat, quien en lugar de la cabezada de un tirante monóxilo diseña las extremidades de tres tablones conjuntos, colocados paralelamente para reemplazarlo (*trabes compactiles* de Vitruvio).

Más que estas averiguaciones de orden estrictamente profesional y más que la solución propuesta en el aspecto puramente arquitectónico, nos interesa el pasaje que refleja la preocupación del autor por desentrañar las causas por que se llame triglifo a un cuerpo o estructura que sólo tiene dos surcos o glifos, denominación ésta que no sólo engendra una contradicción nomenclatoria, sino también una extraordinaria confusión de conceptos. Comienza Ferri por rechazar —con nuestro pleno asentimiento, aunque no de los manuales— la teoría que los dos ligeros entrantes laterales de los fémures extremos de la estructura deban contarse como dos mitades de un tercer glifo, opinión que se hace derivar de una arbitraria lectura del texto de Vitruvio, pues se trata de una vulgar escotadura. Sólo le queda al autor sugerir que "en un momento determinado y por una razón  $x$ , reemplazado el triglifo (que supone invención anterior) por el diglifo, en fuerza de una conocida ley tectónica de persistencia, ha quedado el antiguo nombre adherido al objeto subsiguiente" (pág. 409).

Contra esta formulación, nosotros, aún admirando los agudos razonamientos del autor y su profunda erudición en el sector del arte constructivo de la antigüedad y en el de la filología clásica, tenemos que levantar objeciones esenciales, especialmente en cuanto al método seguidò por el autor.

Estamos seguros que al colocar la discusión en el terreno concreto y especializado del arte de construir y la historia del entablamiento

to, no es posible conseguir apreciables aproximaciones a la solución de esa incógnita, la cual tiene ciertamente aspectos léxicos y otros meramente arquitectónicos, mas en el fondo no depende enteramente del diccionario, ni de la tectónica. En términos más claros, opino que la frase de Ferri que acabamos de reproducir, debe ser transformada de la manera siguiente: “el hecho que de un elemento de superficie del templo constituido por tres surcos se haya pasado a usar otro que tiene en cambio tres fémures, y el hecho concomitante que el nombre de la primera estructura pasara inalterado a denominar

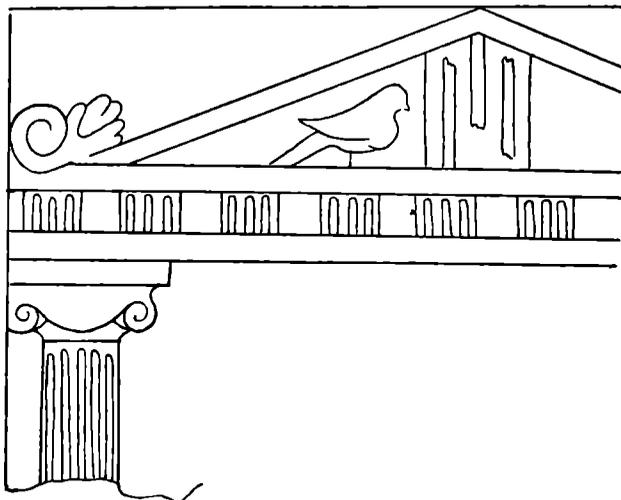


FIG. 18. - Fragmento de pinax de Locri Epizephiria (Reggio Calabria) con evidencias de estructuras con 4 fémures.

la segunda, indican a las claras que en un momento determinado —pero no precisable— la atención ha cesado de enfocarse al *glyphos* para dirigirse hacia el *merós*, y de ello presenta buenas pruebas el templete mayor exhumado en Medma. En un plano psicológico más hondo, es evidente que tanto la denominación originaria como la subsiguiente estuvieron bajo el invencible dominio de la noción del número, y ambos elementos no son más que ejemplos y formas plásticas de la intuición tripartita, o sea del ritmo ternario”. Si —en efecto— damos satisfacción a la nomenclatura y al léxico, es obvio pensar que la denominación de esta estructura fué imaginada en origen en función de los surcos, y conservada luego en función de los fémures; lo único que siempre y en absoluto ejerciera predominio es el vocablo relativo al concepto del número. Es el sentido ternario el que plasma ambas formas: la triglifa y la trímera (existe además una aberración dímera, en el templete menor de Medma, comparable con las formas bífidias de las azagayas y alabardas, de la pintura corporal y el tatuaje y de la alfarería y escultura del Asia, Africa y América).

Resumiendo, y remontándonos al giro de ideas que ha motivado este escrito, podremos decir que en la alfarería y la plástica —en general— de los antiguos pueblos americanos de cultura andina, son

visibles dos determinantes rítmicas: la *ternaria* en la decoración del rostro humano y la *tetráctica* en la decoración geometrizable de los artefactos (que no hemos tratado en esta nómina).

En cuanto a la que induce a decorar el rostro del hombre y de los animales más o menos humanizados, puede tenerse por firme que procede del hábito de la pintura corporal, realizada generalmente por medio de pintaderas y procedente con probabilidad de la práctica del tatuaje (mas esto en cada pueblo requiere atentas comprobaciones).

Este mismo impulso rítmico presidió a la conformación de adornos corporales y faciales en varias zonas de Oceanía y del Africa, y lo vemos expresado en la plástica antropomorfa de dichas comarcas (máscaras, bustos, figurinas, etc.); dejó igualmente su clara manifestación en las representaciones de dioses, espíritus y héroes del Asia meridional, modeladas o esculpidas.

En cuanto a la ideación y construcción de artefactos fabricados en materiales varios, la concepción ternaria se hace visible en gran número de objetos, ya en las épocas clásicas del arte de Asia y Europa, ya en las recientes y actuales del Africa y demás continentes. Restos de la concepción binaria se advierten por doquiera, mas los testimonios de la ternaria dominan en modo particular en la creación de tipos sumamente fijos, en especial artefactos íntimamente conexos con la vida mental y ceremonial, como ser bastones de mando, cetros, alabardas y demás insignias de poder.

He de cerrar esta breve nota con la advertencia que adecuadas y cautelosas aplicaciones de este método, o análisis numérico, podrán brindar útiles indicios en la indagación de la cronología (relativa) y la derivación de las formas que componen un *phylum*, o secuencia de invenciones. El impulso ternario y el tetráctico fueron sin duda sucesivos, engendrados por mentalidades antagónicas que lucharon encarnizadamente una con otra; terminaron, sin embargo, por asentarse como formas prácticamente concomitantes en las civilizaciones más recientes, quedando el ternario vinculado a lo que guarda mayores conexiones con lo que llamamos lo litúrgico y religioso, mientras el cuaternario quedó ligado a la investigación del mundo y al dominio de sus energías, emparentándose un tanto con la magia y luego con la ciencia. Mas sobre estas asociaciones de números y nociones no presumimos poder tratar en la angustia de un párrafo.

J. IMBELLONI

## Otra vez sobre Pascua

Después de la publicación del Vol. IV de RUNA nos han llegado del extranjero comunicaciones y datos que completan y parcialmente enmiendan algunos de los que hemos dado a conocer en aquel tomo totalmente dedicado a la Isla de Pascua. En la seguridad de que lo que concierne a la isla reviste una importancia singular, hemos de continuar recogiendo informaciones y noticias que nos permitan mantenernos 'al día'.

*Los cráneos pascuanos de Estados Unidos.* En primer término haremos algunos retoques a nuestro resumen del tomo IV, págs. 225-6, en el que se publica el recuento de las colecciones craneológicas de Pascua conservadas en los museos del mundo. Se trata de datos complementarios sobre los museos de Estados Unidos y de París.

En cuanto a los cráneos existentes en el U. S. National Museum de Washington, su número ha permanecido envuelto en una especie de misterio, desde que el antiguo director del Museo de Dresde profesor A. MEYER en su obra de 1901 dejó entrever (pág. 19) que la colección de objetos pascuanos depositada por Thomson después de 1886 en el museo de Washington debía contar con otras piezas, además de los tres cráneos 'marcados' comprendidos en el N° 129.759 del catálogo.

Impulsado por la sugerencia del viejo libro de Meyer, en 1939 el profesor C. O. HENCKEL de Concepción (Chile) escribió a Washington para recabar noticias más precisas, sin conseguir respuesta. Otro tanto hicimos nosotros doce años después durante la preparación de nuestra monografía sobre la craneología de Pascua (14 nov. 1951) y tuvimos la suerte de que el profesor F. M. SETZLER, *head-curator* del departamento de antropología, nos contestara con gentil premura, casi a vuelta de correo. En esa carta (23 nov. 1951) se nos decía que "in reply to your inquiry, please be informed that no inscribed or decorated skulls are included in the Thomson collection from Easter Island other than the three 'marcados' to which you refer". Es lástima que el profesor Setzler se limitara a las piezas inscritas y decoradas, con lo que el deseo de conocer la existencia de piezas pascuanas quedaba insatisfecho.

Afortunadamente el 19 de agosto de 1952 hemos recibido de Washington, del profesor THOMAS DALE STEWART, *curator* de la división de Antropología morfológica del U. S. Nat. Museum, una comunicación que no deja lugar a dudas: los tres cráneos indicados en mi lista (pág. 226 del tomo IV) todos 'marcados', *are the only ones to be found* en la colección aportada al museo por Thomson.

Con suma gentileza el profesor Stewart agrega que ha realizado una detenida observación de esas tres piezas, y me comunica el resultado, que considero digno de ser conocido. Una de las piezas, que se presenta como femenina, lleva dos líneas de pigmento rojo que corren longitudinalmente; comienza cada una en la cercanía del relieve supraorbitario y continúa paralelamente a la sutura sagital, para terminar en el occipucio. Un diverso pigmento, con distribución menos definida, aparece en la región temporal. En cuanto a los dos cráneos restantes, el profesor Stewart no ha observado nada análogo.

Queda establecido, en consecuencia, que los datos de nuestra página 226 son definitivos, y que en Estados Unidos sólo se conocen la pieza de Nueva York (Columbia University) y las 3 de Washington (U. S. National Museum).

La comunicación de esos interesantes informes viene acompañada por unas opiniones que conciernen al trabajo de nuestro Instituto en su conjunto. "Let me congratulate you and your associates — escribe el profesor Stewart— in the splendid issue of RUNA (Vol. IV) devoted to the anthropological problems of Easter Island. I know how difficult it is to carry out a cooperative project of this sort and at the same time I am well aware that it is usually in this way that large results are achieved. Your results again prove this to be true". Publicando estas expresiones, indudablemente sinceras, damos modo al profesor Stewart de comprobar el aprecio que nos merece su juicio, y nos alegramos al mismo tiempo de que en un terreno neutral cual es la Isla de Pascua podamos encontrarnos en una condición acorde al unísono, lo que por lo visto no puede ocurrir todavía en el terreno de la antropología americana.

*Las series craneológicas de París.* Estamos hoy en grado de valuar las colecciones de París con mayor exactitud de lo que hicimos el año pasado. En el mes de diciembre de 1951, en ocasión de un viaje a Francia del P. EMILIO A. MARTÍNEZ, doctorado en nuestro Instituto, le entregamos cartas de presentación para la Dirección del Musée de l'Homme, y además los instrumentos y fichas necesarias, recomendán-

dole en primer lugar que averiguara la composición de las series actualmente existentes en París y luego tanteara su valor morfológico mediante la medición de un pequeño grupo, a su elección. El Dr. Martínez se mantuvo en activa comunicación conmigo durante su estada en Francia, y a su regreso, en marzo de 1952 demostró haber cumplido con encomiable diligencia su cometido. He aquí el resultado de sus averiguaciones.

Existen en París dos colecciones craneológicas de la isla de Pascua, ambas custodiadas por el Musée de l'Homme. La primera se remonta a los tiempos del viaje de Pinart (1877) y comprende 66 cráneos de ambos sexos, con algunos infantiles, en muy buen estado de conservación. La segunda fué aportada por A. Métraux en 1938 y está constituída por 14 cráneos, cuya conservación es menos buena, en general. En la colección Pinart los cráneos completos (con mandíbula) son más abundantes, relativamente. En total, las series parisienses suman algo más de la cifra 58 impresa en nuestra lista, esto es 80 piezas, todas ellas custodiadas en el armario 33 del III piso del Musée de l'Homme.

*El busto del Museo de Valparaíso.* El tercer tema de estas notas complementarias sobre Pascua lo constituye la sensacional declaración del profesor HENRI LAVACHERY de Bruxelles contenida en una carta que me ha dirigido con data 18 de agosto de 1952, al acusarme recepción del Vol. IV de RUNA. El busto que se encuentra en el Museo de Valparaíso, cuyas fotografías y descripción publiqué en las págs. 288-295 de ese tomo, sería el producto de un engaño, de una burda falsificación perpetrada por los isleños contemporáneos, quienes fabrican corrientemente esos objetos para venderlos al turista. He aquí el trozo de la carta de Lavachery que me revela el misterio, para luego invitarme a una retractación en la que apelando a todo mi coraje confiese que he sido engañado.

“Permettez-moi de vous signaler que votre article *La más fina escultura pascuana* est basé sur l'examen d'un faux grossier. Les images du genre de celle que vous décrivez étaient, en 1834 et même avant, fabriquées couramment par les Pascuans. Les matelots du *General Baquedano* et plus tard ceux du navire-école belge que vint nous reprendre à l'île ont acheté des séries de ces bustes en lave (celle-ci provient des rampes du Rano-Raraku et se taille aussi facilement que... du fromage). Souvent ces bustes sont bouillis dans la graisse de mouton, ce qui leur confère une riche patine noire. Je suis

désolé que vous soyez laissé prendre à cette supercherie, mais vous êtes trop un homme de science pour ne pas accepter courageusement de vous être trompé et pour le reconnaître, non moins courageusement. Encore merci, mon cher Collègue. J'attends de vous nouvelles et vous prie de croire à tous mes sentiments les meilleurs. Lavachery".

Lo primero que debo, es agradecer al profesor belga la atención que ha tenido al poner a mi disposición esos datos, lo que ha hecho de seguro sin intención aviesa, porque entre ambos ha reinado siempre gran cordialidad. Únicamente pudo influir por último en su espíritu alguna de las opiniones sostenidas en mis monografías del tomo IV, que respecto a sus ideas representan reales antítesis.

Contesto serenamente al colega de Bruxelles que he tomado su advertencia como cosa muy seria y he realizado verdaderos milagros de voluntad para conseguir que en Valparaíso se efectuaran las indagaciones tendientes a certificarnos la verdadera naturaleza del objeto (digo milagros, porque he tenido que molestar a infinitas personas, institutos y técnicos, en una época en que Chile estaba conmovido por acontecimientos políticos de importancia capital, cuyo epílogo ha sido la renovación de la Presidencia de la Nación). Ante todo el señor G. LOOSER, secretario de la Academia Chilena de Ciencias Naturales, luego las personas por él encargadas, han sacrificado parte de su tiempo en estas indagaciones, cumplidas en el Museo de Valparaíso con el asesoramiento y la presencia de profesores y geólogos.

Ninguna de estas respetables personas ha sido influida por mí en uno u otro sentido. Yo me encuentro —por suerte— absolutamente libre de esas porfiadas pseudo-certidumbres que obscurecen el juicio de tantos investigadores, y le aseguro al profesor Lavachery que no tendría que apelar mínimamente a mi coraje para admitir un error de mi parte en este asunto, cuando fuera comprobado. Naturalmente, no puedo prescindir del hecho que al tal busto lo he tenido en mis manos y he apreciado su enorme peso, la dureza de la piedra y la consistencia y uniformidad de la pátina, que he observado la delicadeza de los grabados incisos en la frente, mejillas y mentón, los cuales requirieron una punta sutilísima, y admirado la perfección de los planos y curvas que componen la talla, sin hablar de la certeza personalmente adquirida de que ninguna de las esculturas pétreas de menor tamaño que he visto en los museos de Europa, de Santiago (Chile) y Valparaíso puede comparársele por la excelencia del modelado, y aún menos los toscos objetos que se fabrican actual-

mente para la venta. Desde ya ofrezco las páginas ilustradas de RUNA para dar cabida a las fotografías de los 'cientos de bustos' de que habla Lavachery, comprados por los cadetes de la *Baquedano* y del buque-escuela belga o por otros turistas, con el fin de poner en claro en qué medida su talla, forma, técnica y expresión se acerquen al busto del museo de Valparaíso. En otro orden de comprobaciones, las observaciones petrográficas cumplidas por el ingeniero SYDNEY H. LORAM no parecen favorecer el diagnóstico del profesor Lavachery. El busto pesa Kg. 43,200 con el peso específico 3,27. La roca que lo compone no es lava, sino una clase de tufa olivínica de grana extraordinariamente fina, de gran compactez y peso, cuya superficie no muestra granulación alguna a la mirada ordinaria. Su coloración es un gris amarillo oscuro, que termina por dar la sensación de un material verdoso. Para mayor exactitud se ha practicado una placa microscópica, de la cual el ingeniero de minas y metalúrgico señor S. H. LORAM me ha remitido el resultado en los siguientes términos:

*Olivina*. — Porfirítica, escasa, los cristales fracturados.

*Hornblenda*. — Agujas verdes, abundantes.

*Magnetita*. — Granos de formas y tamaños variables, abundantes, en su mayor parte oxidando a Goethita.

*Feldespatos*. — Granos chicos, en parte absorbidos y descompuestos, blanco opacos, muy abundantes pero indeterminables.

*Matriz*. — Cristales transparentes e incoloros, demasiado pequeños para determinar (tal vez melilita).

Resumiendo, la sospecha insinuada por Lavachery que el busto fuese obra reciente, de las que se venden a turistas, queda eliminada por la consideración del material. Lavachery, por otra parte, no debe haber pensado en la diferencia entre la lava y la traquita, docilísima en la talla. En segundo término reclaman ser valuadas como elemento de sumo interés las figuras grabadas en la superficie de la roca, no sólo en virtud de la finura del trazo inciso —que sería impracticable en una traquita o brecha volcánica u otro material frágil y de grano grueso—, sino también por la armonía y precisión de la imagen que todos pueden apreciar en las láminas XIX y XX del vol. IV de RUNA. Como circunstancia realmente fortuita agregamos que en la colección privada del doctor Erwin Reed, de Valparaíso, ha sido identificada por el señor CONSTANTINO RODRÍGUEZ, de este Museo, un objeto procedente de Pascua que tiene con nuestro busto dos analogías fundamentales: la misma sustancia petrográfica y los mismos grabados.

Por fin, el señor F. FALBERMAYER, de Valparaíso, quien pasó mucho tiempo en Pascua, nos ha asegurado que conoce el sitio donde fué encontrado el busto, y a su primer descubridor. Como el señor Falbermayer posee una importante colección de objetos pascuanos, presumimos que no logró persuadir al poseedor en su intento de adquirirla.

El ingeniero S. H. Loram excluye que se haya inmergido el busto en pigmento alguno con el fin de obscurecerlo, y mucho menos en grasa de carnero, cuyos restos quedarían visibles en algún punto. También queda excluído que el material pétreo de que consiste pueda cortarse, no digo *comme du fromage*, sino con facilidad discreta.

En la misma carta del 18 de agosto de 1952 el ilustre colega de Bruxelles toca también el asunto de las tabletas inscriptas, a las que dediqué mi extenso estudio publicado en el volumen IV. Lavachery continúa creyendo que no contienen escritura alguna, y que la clave de su existencia y significado se encuentra en los petroglifos de la Isla de Pascua "dont l'importance est grande pour tous ceux qui, comme Métraux et moi, sommes convaincus de l'erreur fondamentale de Hevesy et que l'écriture de l'île de Pâques n'en est pas une". En este último asunto nada he de hacer seguir al texto del profesor belga, por tratarse —hasta prueba en contrario— de *res judicata*.

*Sobre un signo silábico de la escritura de Magadha.* En la pág. 159 del mismo tomo IV de RUNA hemos dejado una expresión imprecisamente formulada, y es útil clarificarla. Del texto de la fig. 21 podría deducirse que el signo allí reproducido vale *a* en la escritura de las grutas de Ceylon y en la del edicto de Açoka, porque así lo dejan entender mis frases.

Para evitar de una vez toda ambigüedad, en el trozo que empieza "Fonéticamente este signo..." debe substituirse a esa frase la siguiente: "En los silabarios semíticos este signo suena *a*..."

En cuanto a su valor fonético en el *brahmi*, tanto de Magadha como de Ceylon, el lector tiene en la página de enfrente (158) del mismo volumen, suficiente prueba de que su lectura es la sílaba *tí* (ver la 9ª sílaba de la inscripción *Dame davanupi Gapati Siva kulasa nikame* reproducida en la fig. 19).

Otro inconveniente parecido ocurrió en la impresión de la pág. 161, texto de la fig. 23, donde se aclara el sonido del signo 5 de dicha figura, que es *pi*; mas este error fué reconocido en tiempo útil y corregido a mano antes de repartir el tomo.

*A los benévolos colegas.* Por fin, sentimos el deber de agradecer con gran cordialidad todas las felicitaciones con que los especialistas de universidades europeas y americanas han querido festejar nuestro IV volumen, interpretando y valuando sanamente el monto de labor que representa ese tomo escrito por pocos hombres y dedicado a un tema exclusivo y apasionante. Entre todas esas expresiones hay una que nos ha resultado singularmente grata, y es la que nos envía el Dr. K. WAGNER desde su retiro de Hønefoss, Noruega: apenas una línea, en la que agradece la remesa del *yours and collaborators marvelous work on the Easter Island*. La razón es que K. Wagner ha sido para nosotros, a pesar de la enorme distancia entre Argentina y Noruega, más que una fuente, un ideal compañero de trabajo.

J. I.

#### IV

## **Piezas óseas humanas de uso ritual en el Tibet**

Muchos son los antecedentes —no excluidos los recientes sucesos políticos del Asia Central— que han atraído la atención universal a considerar con creciente interés la civilización tibetana, sumamente importante en razón de la compleja historia de su primitiva formación cultural y de su anormal aislamiento. Ambas condiciones la transforman a los ojos de los investigadores del mundo entero en codiciado tesoro.

A esta extraordinaria manifestación no ha permanecido ajeno nuestro país, que actualmente organiza con el apoyo oficial de su Superior Gobierno, la Primera Expedición Argentina al Himalaya. Al respecto debo destacar que ya desde 1949 el Museo Etnográfico e Instituto de Antropología —o, para ser más exacto, su director el profesor Imbelloni— ampliamente brindó su colaboración y apoyó los modestos esfuerzos que por entonces en tal sentido realizaba el que escribe estas carillas, y que años después le darían la oportunidad de profundizar los temas tibetanos.

De este modo en 1950 me fué dado clasificar por primera vez la colección tibetana del Museo Etnográfico, a cuyos resultados me referí posteriormente en dos breves conferencias pronunciadas en

su aula. Con el objeto de complementarlos, en estas páginas trataré de ilustrar para los lectores de RUNA algunos objetos litúrgicos confeccionados con huesos humanos, según se estila en el Tibet.

Se hace necesario destacar previamente que en esa comarca asiática se amalgamó la importante herencia mitológica y religiosa de la India con la primitiva tradición shamanista Bön, dando origen a su actual conglomerado religioso. Asimismo, por distintos factores geográficos, políticos y religiosos, se engendraron diferentes manifestaciones locales cuyo efecto conservativo pudo mantener relativamente intactas ciertas características primitivas, las cuales se perdieron definitivamente en las zonas de origen. A esta categoría pertenecen las piezas óseas humanas que se emplean en prácticas de magia y exorcismo destinadas a ejercer una poderosa acción sobre las deidades y demonios que el oficiante se propone subyugar o destruir, simbolizando con su uso su total renunciamiento al mundo.

Estas piezas, nacidas en la tradición inda e influenciadas por el shamanismo Bön, son objeto de un proceso especial de fabricación que comprende tres partes: la selección del material, la construcción en sí, y la consagración. La *selección* del material se realiza con especial cuidado, dado el fin a que se las destina, por lo que se prefieren en general huesos que hayan pertenecido a santos Blamas. En el caso de la trompeta de fémur se requiere que la misma proceda de la pierna izquierda de una joven de 16 años. Se considera asimismo el lugar de origen del material; así en el caso del rosario de hueso, cada una de sus 108 cuentas se selecciona de otros tantos cráneos elegidos en los lugares donde se despedazan cadáveres. Con respecto a la *construcción*, la misma se realiza a cargo de religiosos, recitándose en su curso *Mantras* y *Dharanis* mágicos, indispensables en el estricto ritual a seguir. Finalmente la *consagración* confiere al objeto la fuerza y el poder que por sí mismo protege al oficiante que lo usa en su lucha contra los demonios que pretende subyugar. Este poder así conferido varía aun en piezas aparentemente iguales, de acuerdo al tipo de consagración a que se las sometió. En su esencia consiste en un rito de carácter mágico, en el que por medio de ciertas fórmulas de anatematización se las coloca bajo la protección de una o más deidades, de cuyo poder se transforman en vehículo conservador y transmisor.

Descripto el proceso de construcción, abordaremos nuestro objetivo, que consiste en analizar cinco piezas, de las cuales las tres primeras figuran en la colección del Museo Etnográfico.

1. *La Trompeta de Fémur*. Estas trompetas, o flautas, hechas de un fémur o tibia humana, se acostumbra fabricarlas seccionando el hueso a la altura del cuello de una de las apófisis, donde se ha practicado una embocadura, perforándose luego su interior con doble orificio de salida en su extremidad, comúnmente recubierta de piel humana, cuero o metal.



FIG. 1. - La flauta de fémur *Rkan Glin*.

Su nombre tibetano es *Rkan Glin* (literalmente 'parte del muslo o pierna-trompeta') y se usa fabricarla preferentemente con el fémur izquierdo del cadáver de una joven de 16 años. Esta pieza es de uso común en las ceremonias religiosas y en las prácticas de magia

y exorcismo<sup>1</sup>. En el Museo Etnográfico existe una trompeta de fémur, registrada bajo el N° 9.304 del catálogo N° 2, la que se destaca por el color amarillo obscuro del hueso y por la piel humana que recubre su extremidad.

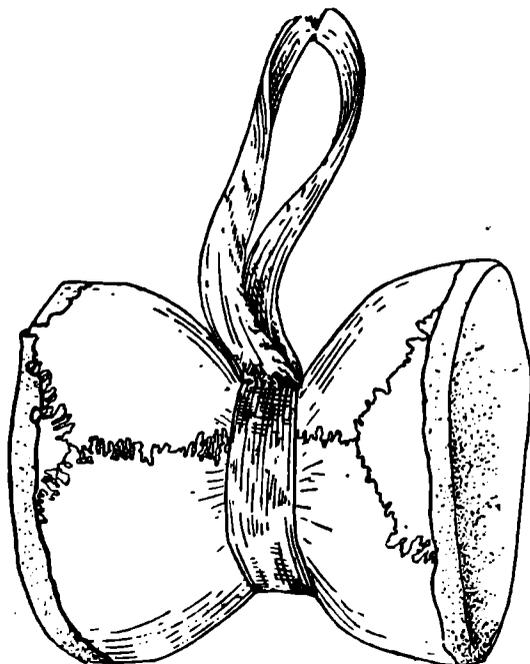


FIG. 2. - El tambor de cráneos *Dámaru*.

2. *Tambor de cráneos*. Pequeño tambor formado por dos calotas craneanas unidas por su parte superior convexa, por medio de una tira de cuero alrededor de la cual se enrolla generalmente otra que la sostiene. Los dos parches comúnmente confeccionados

1. "Suena fuertemente la trompeta de fémur humano y baila la danza que destruye las creencias erróneas", del *Gcöd Yul Mkhah Hgro Hi Gad Rgyang*, libro del rito del Gcöd llamado "Método para destruir el Yo inferior" o "La Divina alegría de las Dakini" (véase EWANS-WENTZ: *Le Yoga Tibetain et les Doctrines Secrètes*, pág. 805).

con piel humana, no siempre cumplen este requisito, y a veces están pegados o atados al borde de cada cráneo, mientras que por el centro del mismo pasa un mango de género que permite sostenerlo. Su empleo sonoro se realiza por medio de dos cuerdas con nudos en los extremos, que unidas a los costados permiten la percusión con sólo girar el brazo.

El nombre tibetano del tambor de cráneos es *Dámuru* o *Díru* (literalmente 'tamboril'). Constituye un antiguo atributo de Siva muy empleado en su culto. Por otra parte se lo considera complemento indispensable de la trompeta de fémur en las distintas prácticas mágicas<sup>2</sup>, entre las cuales se destacan el rito del *Geöd* descrito al final de esta nota.

Una pieza similar figura registrada en el Museo Etnográfico bajo el N° 9.305, expuesta al público en la sala de Asia, en una vitrina dedicada a los objetos ceremoniales del Tibet. Está caracterizada por su mango de tela roja y la ausencia en sus costados de los dos trozos de cuerda, mientras que las dos calotas craneanas —que simbolizan la condición transitoria de la existencia— presentan viejos parches de piel humana.

3. *El rosario*. Existen dos tipos de rosario totalmente diferenciados: el religioso y el laico. El primero, formado por 108 cuentas iguales, suele estar acompañado por dos contadores hechos con diez pequeños discos metálicos cada uno, que terminan en una campana o *Drilbú* y en un cetro o *Rdorjé*. Por su parte el rosario laico, con igual o menor número de cuentas, presenta la variante de estar dividido en grupos de 10 a 26 unidades por otras de mayor tamaño y distinto color.

Su nombre tibetano es *Bgrán Prén* (literalmente 'calcular-rosario') o rosario de cálculos, llamado así por su empleo en pequeñas operaciones aritméticas. Está confeccionado con distintos materiales que dependen, en el caso de los laicos, de la fortuna y la condición social del usuario, variando desde las semillas de las bayas del *Elaeocarpus janitrus* (*Rág Sa*), hasta las maderas finas —como el sándalo rojo— o las piedras semipreciosas —como la turquesa, el cristal de roca, la amatista, el ámbar, etc.

En el caso de los rosarios religiosos los magos y exorcistas pre-

---

2. "Un Dámaru para dominar las apariciones", del *Klong Shen Snyingi Thig'd*, libro sobre el *Geöd* llamado "La Esencia Fundamental de la Verdad Sutil" o literalmente "Los Gustos del Corazón del Gran Espacio" (EWANS-WENTZ: *Le Yoga Tibetain, etc.*, pág. 323).

fieren los confeccionados con huesos humanos tomados de 108 cráneos distintos, o los de vértebras de serpientes, mientras que en general las sectas o comunidades religiosas varían de acuerdo a la deidad o al rito en que se emplea, con excepción de la *dGe Lugs Pa* o de los Bonetes Amarillos, que utilizan únicamente los de una madera amarilla-rojiza —como la del árbol Bö o *Ficus religiosa*.

Se considera al rosario como atributo de Brahma, Avalokitesvara y Siva, mientras que los manufacturados con huesos humanos lo son de terribles deidades del panteón tántrico.

Esta pieza, llamada en sánscrito *Akshamala* o *Akshasutra*, es de uso común en el pueblo tibetano, cuyos hombres y mujeres la consideran como accesorio imprescindible del atavío y de uso cotidiano en las oraciones matinales y nocturnas, llevándolo comúnmente alrededor del cuello como collar, o enrollado en el brazo como pulsera. El rosario desempeña un importante papel en las ceremonias religiosas, en las que debe repetirse un número determinado de veces una misma plegaria; a tal efecto se lo coloca al costado derecho y al alcance de la mano del oficiante, que lo utiliza de acuerdo al ritual prescripto. Se puede generalizar, destacando que su valor principal reside en que permite calcular el número de veces que se repite una oración o se da vuelta al *Mani Cos Kor* o molinillo de oraciones, contribuyendo a acumular el mérito que se adquiere al realizar 108 veces estos actos.

Finalmente el rosario del Museo Etnográfico, clasificado bajo el N° 9.316, se caracteriza por sus 108 cuentas de semillas de color castaño oscuro, divididas —como pieza laica— en cuatro grupos de 26 cuentas por unas de mayor tamaño y color verde que se enhebran en un cordón de seda amarilla terminado en una borla algo deteriorada.

4. *La copa de cráneo*. Esta copa, formada por la calota o parte superior de un cráneo, está con frecuencia decorada exteriormente, mientras que en su interior se presenta a veces teñida en rojo, como receptáculo sangriento que se la considera<sup>3</sup>.

Su nombre tibetano es *Kapala*, atributo indiano originario de Siva, al que junto a su esposa Devi se les da entre otros nombres el de Bhairava (masculino) y Bhairavi (femenino). Los Bhairavas son

---

3. "Como está la diablesa irritada, se tiene aparte de tu cuerpo, con la cara y las dos manos que tienen un cuchillo (Pur Pa) y un cráneo Kapala, y piensa que corta la cabeza de un cadáver y coloca al cráneo sobre otros tres dispuestos como los pies de un trípode, cubriendo las tres regiones, luego corta el cuerpo en pedazos y los dispone en el cráneo Kapala en ofrenda a las deidades", del *Gcöd Yul Mkhah Hgro Hi Gad Rgyang*.

ocho formas inferiores o manifestaciones malélicas de “el Terrible Destructor”, siendo *Kapala* una de las variantes de los nombres de estas deidades, en las que Siva se manifiesta cabalgando sobre un perro, por lo que se lo llama *Swasta* “cuya cabalgadura es un perro”.

A *Kapala Malin*, otra de las formas de este poderoso dios, se lo simboliza como su nombre lo indica “vestido con guirnalda de huesos”, dada la traducción literal de *kapala* por ‘hueso’ en la lengua tibetana.

No debe confundirse *Kapala* con *Patra* o cuenco de limosnas, del que cuenta la leyenda que Gautama Buddha al invertirlo, se sirvió de modelo para dar a sus discípulos la forma de la primera Stupa. Se designa en la actualidad en la India con el nombre de *kapala* a un cuenco de tierra cocida de poca profundidad, al que se le da un uso no religioso, en contraposición al de esta copa de cráneo que —llena de sangre— simboliza la suprema beatitud o *Mahasukha*.

5. *El delantal de huesos*. Designado en tibetano como *Rús Pai Rgyan* o *Rús Rgyan* (literalmente ‘hueso-ornamento’) está formado por huesos trabajados con motivos y deidades del panteón tántrico, unidos entre sí por otros más pequeños del tamaño de cuentas de collar, que forman dibujos de carácter geométrico.

El delantal de huesos es atributo de terribles deidades tántricas, y es de uso especial en prácticas de carácter mágico, como el rito del *Gcöd* que a continuación de esta pieza se describe.

El *Rús Rgyan* confeccionado con huesos de distintos esqueletos tiene un gran valor litúrgico, que varía asimismo de acuerdo a las partes del cuerpo del oficiante que protege. Así el *Rús Pai Rgyan Drug*, que se ata en seis partes, cubre la parte superior de la cabeza, los oídos, el cuello, los brazos, las muñecas y finalmente los pies, por lo que puede considerarse como uno de los más completos y adaptable a toda práctica mágica que encierre gran peligro.

*El Rito Mágico del Gcöd*<sup>4</sup>. A manera de apéndice a esta nota, requerido por las menciones que se leen en las páginas que anteceden, diremos algo sobre la práctica del *Gcöd*.

Pertenece a la escuela denominada “del Sendero Directo”, que

---

4. “Pueda todo ser atrasado venir a mí, y en virtud del poder de esta doctrina profunda y sutil destructora del enemigo... ¡Oh, muy Santo Señor y Padre!... recibir tu gracia y bendición a fin de poder entrar en el Reino de Dharma Kaya. ¡Phat!... ¡Phat!... ¡Phat!...”. Del *Gcöd Yul Mkhah Hgro Hi Gad Rgyang*.

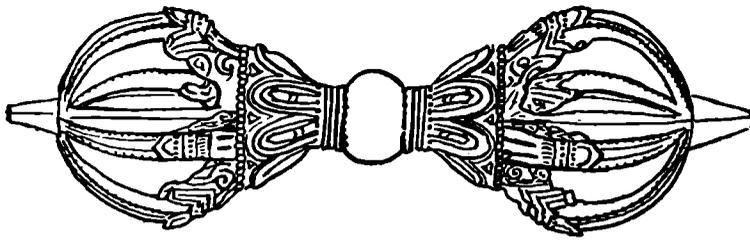


FIG. 3. - El cetro *Rdorjé*.

tiende a la conquista inmediata de la verdad, prescindiendo de todo lo aparente. Este misterio macabro comprende cuatro

formas o etapas, llamadas banquete blanco, mixto, rojo y negro, que se celebran al alba, al mediodía, a la noche y al atardecer, respectivamente, desempeñadas por un solo oficiante que previamente ha recibido una iniciación especial por un *Gurú*, o maestro, en los múltiples aspectos que requiere su ejecución.

En el *Gcöd* (literalmente 'cortar-suprimir') es necesario conocer desde los pasos especiales de la danza y el recitado de las sílabas sagradas o *Mantras* y las fórmulas de anatematización o *Dharanis*, hasta el trazado de los diagramas mágicos o *Mandalas*, acompañado el todo con un complicado ritual que demanda largo aprendizaje práctico y teórico. El oficiante debe asimismo familiarizarse con el uso de los distintos objetos rituales, que comprenden el tambor de cráneos *Dámaru*, la flauta de fémur *Rkan Glin*, el cetro *Rdorjé* colocado en un tridente, la campana *Drilbú* adicionada con otras campanillas, la bandera de piel de tigre y leopardo con cabellos humanos trenzados, complementado con una piel de animal para sentarse y una tienda pequeña protegida con fórmulas mágicas; a esto se le suele agregar el puñal mágico *Pur Pa*, la copa de cráneos *Kapala*, el rosario de huesos *Bgrán Prén* y el delantal de huesos *Rús Rgyan*.

Una vez que el *Gurú* conceptúa que su *Chela* o discípulo está en condiciones de desempeñarse por sí solo, le permite realizar su primera práctica individual. A tal efecto previamente elige un cementerio o lugar macabro reputado por los demonios que lo pueblan, donde planta su tienda y dispone en orden los objetos rituales, dando comienzo a la ceremonia al soplar el *Rkan Glin* y golpear el *Dámaru*, mientras invita a las deidades terribles y demonios de las seis direcciones a concurrir al banquete que les brinda...



FIG. 4 - La campana *Drilbú*.

*“El tambor hecho de cráneos es el mejor y el más raro de los tambores y resuena con claro son... la cobertura de piel humana es maravillosa a la vista...*

*La trompeta de fémur da un son melodioso... La campana guarnecida de campanillas y la tiara son fascinantes...*

*Así como los vampiros se presentan alrededor de un cadáver ... ¡venid! ¡Acercaos!...”*

(Geöd Yul Mkhah Hgro Hi Gad Rgyang)

Mentalmente el oficiante se concentra repitiendo determinado Mantra e imaginando que una deidad femenina que personifica su voluntad emerge de la cúspide de su cabeza, y con un sable de un solo golpe se la corta descuartizándolo. A continuación le abre el vientre y lo desuella, mientras escapa de sus entrañas la sangre que corre a borbotones ante el placer de los demonios y vampiros que congregados a su alrededor se abalanzan sobre su cuerpo mordiéndolo y destrozándolo con sus fauces fétidas, que ruidosamente mastican resumiendo la sangre de sus despojos.

Mientras tanto el oficiante los incita así:

*“Durante inconmensurables períodos de tiempo, en el curso de existencias repetidas, he pedido a innumerables seres a expensas de su bien y de su vida, mi nutrición, mi vestido y toda especie de servicios, para sostener mi cuerpo en salud, en alegría y defenderlo de la muerte.*

*Hoy pago mis deudas ofreciendo para ser destruído este cuerpo que tanto he amado y cuidado...*

*Doy mi carne a aquellos que tienen hambre, mi sangre a los que tienen sed... mi piel para cubrir a los desnudos... mis huesos como combustible a los que tienen frío...*

*Doy mi felicidad a los desgraciados y mi aliento vital para reanimar a los moribundos...*

*¡Vergüenza de mí ... si retrocedo ante el sacrificio...!*

*¡Vergüenza de todos vosotros ... si no osáis aceptarlo...!*<sup>5</sup>

Imaginariamente pisotea así sus pasiones y su egoísmo, hasta que de esa masa informe que es su cuerpo no quedan más que unas pocas cenizas, terminando de esta manera el banquete rojo que muy frecuentemente conduce al oficiante a la locura.

El *Chela* que trasciende este paso es iniciado en la cuarta y más importante de las etapas, la del banquete negro.

El objeto de esta práctica es hacer conocer el terrible poder del pensamiento, haciendo consciente en el oficiante lo ilusorio de la ma-

5. DAVID NEEL, A.: *Místicos y magos del Tibet* (Ercilla), pág. 161.

teria, dado que las experiencias mencionadas no sólo las siente y las ve, sino que las vive con toda intensidad.

Finalmente se considera como objetivo ideal el realizar 108 veces este rito en distintos lugares reputados por los demonios que los pueblan, para lo cual pasa la vida recorriendo lejanas comarcas donde practica esta macabra ceremonia que, como su nombre lo indica, tiende a "cortar" la inexorable ley del *Karma* que ata de acuerdo al concepto Buddhista el espíritu al *Samsara*, o materia.

*"En cuanto a mí, espero poder cumplir esta práctica ascética con éxito y ser capaz de mirar el placer y la tristeza con serenidad... realizando el Samsara y el Nirvana como estados indistintos, y triunfando en todas las direcciones, ser capaz de servir a todo ser con quien tome contacto.*

*Así podrá mi misión divina ser coronada de éxito y permanecer en el Cuerpo de Gloria... ¡Phat!*

(Geöd Yul Mkhah Hgro Hi Gad Rgyang)

C. A. LLANOS

## V

# El Popol-Vuh nuevamente desfigurado

Hablamos aquí del venerable manuscrito guatemalteco y de sus altos valores, después de publicarse en la ciudad de Guatemala (1952) el libro de RAFAEL GIRARD que lleva por título *El Popol-vuh como fundamento de la historia maya-quiché*, figurando ser el I tomo de una serie consagrada a *El Popol-Vuh, fuente histórica*.

Ha permanecido este grueso volumen de 461 páginas sobre mi mesa de trabajo durante largos meses sin que me decidiera a escribir una línea, así como permanecieron más de tres años los seis no menos voluminosos tomos anteriores de este autor, un activo electrotécnico suizo establecido con unidades industriales en Guatemala y Honduras. Confieso que la renuencia a hacer público mi juicio, cuando una obra no me agrada, logro vencerla sólo en determinados casos, y uno de ellos es cuando pienso que su difusión puede esparcir la simiente de ideas nefastas entre la juventud estudiosa. En la presente oportunidad han obrado también otras fuerzas, digamos dos clases de interferencias exteriores, que deben ser conocidas antes que pasemos

a la valoración objetiva. La primera consistió en la advertencia de otro escritor de cosas mayas, sabedor de mi desconformidad, aconsejándome que no siguiera la costumbre tan difundida entre los críticos de disimular las frases desfavorables bajo un montón de melosos eufemismos, y no me limitara a un solo aspecto o fragmento —como han hecho la mayoría de las personas cuyos pareceres se leen en las páginas de “opiniones y comentarios” reunidas por el Autor— para presentar, en cambio, un estudio ponderado y al mismo tiempo acucioso no sólo del libro sino también de las tendencias de quien lo escribió y del método puesto en práctica. La segunda acción exterior que ha obrado sobre mi albedrío, y en forma reiterada, fueron las cartas con que el propio autor solicitaba que le expresara mi juicio (22 julio 1950) o me invitaba a “decir lo que piensa de mi trabajo v. de sus conclusiones” (26 abr. 1951) o me manifestaba su interés para “conocer su valiosa opinión de Usted, expresada por carta o por medio de una reseña en la revista “Runa” (11 jul. 1952). Mis contestaciones, estrictamente evasivas, fueron propias de una persona cansada de la vida de las armas, que quiere evitar el uso de la pólvora y desea dejar en paz a los demás ciudadanos. Mas he aquí que en una nueva carta fechada en París el 21 de octubre p.p., el autor vuelve con mayor tesón: “Siento molestarlo y distraerlo de sus múltiples ocupaciones, pero si Ud. no fuera el Dr. Imbelloni, el más gran americanista de nuestro tiempo, crea Ud. que no hubiera insistido tanto en conocer su valiosa opinión”.

Pésimo psicólogo en el fondo, el Sr. Girard no ha calculado cuáles serían las consecuencias lógicas de su declaración. Por un lado, existen hoy en el mundo por lo menos veinticinco americanistas que se considerarán lesionados en su legítimo fuero, y ciertamente —tarde o temprano— le harán sentir el peso de su resentimiento. De mi parte, me veo provocado a someter a prueba la solidez de sus opiniones, seguro desde ya que a partir de ahora he de descender de un sitial tan superlativo, para ocupar otro entre los deterioros.

Forzado de este modo a salir de mi deliberada prescindencia, he de recuperar —sin embargo— en el instante, la serena y honesta actitud que reclama el oficio del crítico.

En la presente ocasión no es cosa fácil —hablando ahora profesionalmente— el trabajo de penetrar, analizar, desglosar y recomponer luego idealmente elementos y partes, obligatoriamente previo a todo intento valorativo, y sin el cual no puede existir proceso crítico alguno que no quiera confundirse con las notas bibliográficas de las

revistas dominicales. En el volumen de Girard —confuso y desordenado en su textura, página tras página, no menos que en la ideación primordial o secuencia lógica de capítulos y demostraciones— sólo después de largo y penoso estudio el lector logra distinguir la existencia de los distintos sectores de atención o 'planos temáticos' que constituyen la materia del escrito. Tal distinción es útil incluso en el interés del propio autor, puesto que mientras en algunos de esos planos los factores negativos dominan en modo absoluto, en otros su aporte personal puede resultar digno de consideración y novedoso. En miles de ocasiones, por ejemplo, una útil observación personal recogida entre los campesinos chortís se encuentra en el volumen mal aprovechada para sustentar proposiciones de arduo alcance teológico o diagnosis prehistóricas, cuyo único efecto es evidenciar la falta de experiencia del escritor para esta clase de ejercitaciones mentales.

Tratándose de un texto poemático como el *Popol-Vuh* (que en adelante indicaremos con la sigla PV.) cuya atracción me ha detenido durante largos años, pido a los lectores me permitan consagrarle un espacio más amplio que el de una mera reseña.

Es el PV. por sí mismo una construcción complicadísima, resultante de múltiples horizontes especulativos, de manera que también se ofrece a ser glosado con distintas intenciones, según la altura en que se coloque el intérprete; sirviéndome de un símil industrial, lo compararía con el petróleo crudo, que a diferentes temperaturas y presiones da lugar a diferentes productos de destilación. Su armazón *fundamental y primaria* consiste en la representación del Mundo surgida de un estado de conciencia colectiva capaz de realizar la *Ethisierung der Physischen* que decía Schleiermacher, esto es, una geometrización estética y moral del Universo. En el seno de tal concepción se instala el afán de representar los segmentos del Tiempo en consonancia con los sectores del Espacio, todos ellos proyectados en el aspecto concreto de capas o razas humanas; la recíproca discrepancia de estas últimas es explicada por medio de creaciones sucesivas cuya renovación se revela en forma de crisis catastróficas —claro reflejo de la idea de descomposición física y moral—, seguidas luego por el fatal surgimiento de periódicas primaveras universales. En una *segunda esfera*, consecuencial, se desenvuelve la complicada pero sensibilísima y sutil doctrina de la jerarquía de todos los conceptos y los seres, ya pertinentes a la naturaleza, ya al mundo abstracto; cada uno recibe en el instante la concretez y las categorías

más definidas: color, cuerpo, peso, número y localización, ésta siempre cardinal, o sea concebida en relación a los 4, 9 y 13 puntos del gran esquema del Mundo.

Las características que acabamos de nombrar de ningún modo son privativas del PV.; son, en cambio, expresiones de la sabiduría de una particular época y forma mental, peculiar a su vez de un determinado ámbito de pueblos de la Protohistoria y de un determinado ciclo de poesía y ciencia: reaparecen no sólo en los demás pueblos de Mesoamérica, sino en la Polinesia y Corea, luego en el Asia meridional y occidental y en el Mediterráneo. La avidez con que estudiamos el PV. se explica por el hecho que en él encontramos una exposición sumamente clara e intensa y, además, artísticamente bella.

Mas existen en el PV. también elementos propios. En *tercer grado* se impone a nuestra consideración la enorme masa de circunstancias locales, no sólo en el aspecto geográfico, el paisaje, la fauna, flora, etc., sino en el de las costumbres, formas sociales, recuerdos históricos, testimonios genealógicos, nombres propios de personajes y dioses, ritos y supersticiones peculiares del pueblo que en modo especial ha provisto la substancia humanizada y concreta de ésta, que puede considerarse la versión guatemalteca —en muchos aspectos una de las más completas— del ideal gran libro común. Y en *cuarto término* cabe considerar todo lo que concierne a la materia lingüística, tanto en su más elevada concepción, que atañe al aparato psíquico y metafísico incorporado en el idioma, como en la mera acepción de lenguaje; ninguna de ellas puede ser mirada con ligereza, porque las metáforas, comparaciones, modismos y peculiaridades dialectales constituyen un conjunto de realidades expresivas, capaces de ejercer honda influencia sobre la materia del poema.

Con ingobernable tendencia a la promiscuidad, el autor ha vertido esas distintas substancias y estratificaciones en una única amalgama, con lo que obtiene que todas sus páginas sean del mismo colorido, y sus capítulos y tomos, si los leemos empezando a partir del final en vez que desde el principio, no dejan advertir cambio alguno.

Otras de las condiciones que desencantan ya desde el primer momento es que en este grueso tomo, al igual que en los anteriores, el verboso discurso de Girard fluye sin reales cesuras, ya que las señaladas por sus 20 capítulos responden a la subjetiva trama del autor, impuesta por los sucesivos períodos de la Prehistoria. Aparejada con la falta de conexiones con los versículos del MS., esta conducta produce el decepcionante efecto que a lo largo de 461 páginas el lec-

tor en ningún instante está facultado para seguir el comentario teniendo ante la vista la letra original. Se equivoca Girard al creer suficiente disculpa la observación —por otra parte admitida desde hace 100 años— que en el PV. “no existen divisiones en capítulos, el texto del manuscrito es corrido, la narración continua, desde el principio hasta el fin” (p. 12), pues todos saben que la Biblia y el Corán, y cuantos antiguos poemas nos legó el pasado, tampoco tuvieron en su origen los números y letras que nos permiten ahora consultarlos con exactitud y soltura.

Refiriéndonos a cosas próximas ¿quién no ve en qué medida perdería eficacia este nuestro escrito crítico si faltara el numerito con cuya ayuda el lector puede abrir en toda ocasión la páginas de que hablamos?

En este asunto, al igual que en muchos otros, B. de Bourbourg (1861) y J. Antonio Villacorta (1927), con quienes fuimos acaso demasiado exigentes, adquieren por efectos de contraste el aspecto de verdaderos campeones de diligencia y prudencia. También fué adoptada la repartición del texto por el honesto y muy informado A. Recinos (1946), cuyo defecto es quizá la frialdad intuitiva, que por otra parte es cien veces preferible a la imaginación desorbitada.

Sería yo poco honrado si al hablar de las observaciones recogidas por el ingeniero Girard durante los años transcurridos entre los indígenas de las aldeas, excluyese sistemáticamente que contienen elementos significativos y aun preciosos para la etnología de Guatemala en general y la interpretación de determinados pasajes del PV. en especial. En ningún momento he subestimado dicha tarea en lo más mínimo. “Existe un cierto número de circunstancias particulares de lugar geográfico, fauna, flora, nombres históricos, divinidades, linajes, etc., que en nuestro MS. forman gran parte de su modalidad exterior y eficacia expresiva, las cuales dependen de manera especial de las condiciones de la tierra y la cultura propias del pueblo q'iché. La tarea de valorar tales elementos, hallarlos y reconstruirlos, debemos confiarla a los especialistas que dominan las características de expresión, la geografía, las costumbres y la proto-historia local. Pero al delegarles esa tarea, tenemos el deber de ponerlos en guardia contra las seducciones del *genius loci*”. He transcritto este párrafo de mi monografía de 1939<sup>1</sup>; de su texto se deducen varias cosas:

---

1. *La narración guatemalteca*, I sección de *El Génesis de los pueblos proto-históricos de América*, en “Boletín Academia Argentina de Letras”, tomo VIII, Buenos Aires, 1940, pp. 539-628.

1º, que personalmente me juzgaba sin competencia para absolver esta tarea; 2º, que es necesario confiarla a los especialistas locales; y 3º, que ellos por su parte deben ponerse en guardia contra las muy peligrosas desviaciones que figuran en esa misma página 597, las cuales consisten en la tentación de convertir la exposición de la doctrina mística de las 4 Edades del Mundo en una narración capaz de fundamentar la historia nacional del pueblo respectivo, como lo intentaron —con éxito siempre infelicísimo— Brasseur y Villacorta sobre la base del PV.; Chavero, de los códices precortesianos y Tello de la crónica de Poma de Ayala, en la falaz ilusión de trazar la historia de Guatemala, la de México y respectivamente del Perú.

Mas, admitiendo que esas ‘peligrosas desviaciones’ puedan llegar por un procedimiento de intensificación y crudeza a convertirse en monumentales, he aquí que este tomo de Girard nos brinda tal monumento. Ya en el título de la serie lo declara sin ambages: *El Popol-vuh fuente histórica*, y en el título de este I tomo lo repite con mayor precisión: *El Popol-vuh como fundamento de la historia maya-quiché*. Ahora bien, nadie niega que pueda referirse a ese pueblo todo lo que en el poema indígena tiene claramente aspecto local: lugares, personajes y dioses, y en particular lo que sigue al capítulo que enumera las genealogías de la V Edad engendradas por las 4 Lluvias desposadas a los 4 *Balamob* (*éste fué nuestro origen* —dice el texto— *el origen de la gente Qqiché*), mas la textura de la gran armazón cosmológica con todos sus delicados aspectos cuantitativos y descriptivos y su proyección científica y moral, de modo alguno es susceptible de una explotación localista. Para Girard, en cambio, se trata con certeza de una “sistematización de la historia maya-quiché”, que contiene una “relación genética maya-quiché” y la imagen de “períodos vividos por los Maya-Quiché en su historia”, delimitados por catástrofes que son el lenguaje simbólico maya-quiché (pp. 11 y 13) y que el PV. en su conjunto configura “la formación, crecimiento y evolución de la cultura maya-quiché” (p. 20), conceptos que se repiten *ad nauseam* y especialmente en los capítulos finales (pp. 415-438). En ellos la ciclografía del poema es servida al lector como descripción positiva y documento de “los ciclos de la historia maya-quiché”, sin reflexionar que su construcción fundamental, simetría, moralización y secuencia se repite en modo exacto en documentaciones directas o indirectas, libros, pinturas y monumentos de los pueblos de cultura de la América Central y México, luego del Perú y Colombia en la América del Sud, y de Chinos, Coreanos, Indos, Sumerios y Etruscos,

Africanos del Norte y del Oeste, en las Sagas de Escandinavia, en la Biblia y en los poemas de Grecia y Roma desde Hesíodo hasta Ovidio.

De tal posición mental toman origen —como consecuencia inevitable— dos direcciones falaces en la elaboración del texto. Por un lado se hace necesaria una interpretación del mito que logre transformar sus 'motivos' en costumbres y actos reales (*objetivación*). Por el otro, debe brindársele un sentido estrictamente territorial, aun en los casos de más abstracta contextura, con el fin de conferirle un interés nacionalista (*localización*).

Este segundo carácter resalta en la obra de Girard en casi toda página, para tener luego su estallido en el resentimiento contra sus tres críticos mexicanos<sup>2</sup> secuaces de "doctrinas rutinarias confusas y ahistóricas"<sup>3</sup> que osaron oponerse a la "tesis guatemalteca". Esta tesis, que es la formulada por el autor, sostiene que la cuna de la civilización se sitúa en Guatemala "conclusión que se impone como una verdad histórica en presencia de tal abundancia de hechos (*aplausos*)"<sup>4</sup>.

En cuanto al carácter nombrado en primer término —u objetivación— lógicamente reclama que cada motivo del mito sea presentado en un aspecto realista, como lo intentaron en la literatura clásica Eumero y Teodoreto y luego sus imitadores.

El ingeniero Girard ya desde las primeras líneas declara que toda su obra se asienta en la virtud de interpretar el mito, que le es propia. El PV., dice, está compuesto en *lenguaje simbólico* (p. 11) y su parte histórica se confunde con la mística (p. 12) porque el Indio vive en una *edad mitológica* (p. 19). Los fenómenos espirituales de la cultura indígena están por lo tanto vedados al *criterio occidental* (p. 19), y además sus ritos, creencias y costumbres pertenecen a una mentalidad distinta de la nuestra según Lévy-Bruhl (p. 16). A pesar de todo ello, Girard se pasea por lo largo y lo ancho de esa selva de símbolos y alegorías como cualquiera lo hace en pijama en su propia casa. No vamos a repetir la severa observación de B. Starr<sup>5</sup>: *Girard's*

---

2. LIZARDI RAMOS, CÉSAR; VILLA ROJAS, ALFONSO Y BERNAL, IGNACIO publicaron una larga reseña crítica de la obra de Girard sobre los Chortís ante el problema maya, en el "Boletín Bibliográfico de Antropología Americana", tomo XII, parte II, México, 1949, pp. 19-31.

3. GIRARD, R.: *Refutación de una crítica, etc.*, en "Boletín Bibliográfico de Antropología Americana", tomo XIII, parte II, México, 1950, pp. 29-40.

4. GIRARD, R.: *Historia del origen y desarrollo de las civilizaciones indoamericanas*, conferencia leída en el Auditorium de Belén el día 7 de marzo de 1951; Guatemala, 1951.

5. STARR, BETTY: *The Chorti and the problem of the survival of maya culture*, en "American Anthropologist", vol. LIII, Menasha, 1951, pp. 355-369.

*method is to arrive at the esoteric meaning of these native documentary sources by means of subjective interpretations.* Mas referiremos, a modo de ejemplos, algunas de las revelaciones de nuestro autor.

“El valor esotérico de la cerbatana” es el de ser “símbolo del rayo solar que opera mágicamente” (p. 86). “La costumbre de colocar una piedra en la boca del muerto se deriva del hecho que la piedra simboliza el espíritu” (p. 72). Ambas aseveraciones manan de una certeza interior que no necesita pruebas. “La flor es el emblema de la belleza” nos enseña (p. 297), esta vez sin grandes esfuerzos mentales, mas desgraciadamente las flores de que habla —pintadas en la foja 7 del Códice Vaticano 3.738 —e identificadas con el género *Plumeria*, representan el *naa-nikté* o ‘cornucopia’ de los pecados carnales —especialmente del nefando— que fueron propios del *nikté-katún*, la triste época “de los Dos Días” en las profecías mayas<sup>6</sup>.

Confiesa en varios pasajes el autor que el sentido esotérico de las alegorías del PV. es impenetrable. Para vencer tal impenetrabilidad en el asunto de los ciclos del calendario él tiene el privilegio de una clave infalible. Consiste en el *tzolkín estático*, es decir, un período de menesteres agrícolas que comienza entre los campesinos actuales el 8 de febrero de cada año. En el documentado escrito de B. Starr encontrará el lector las razones que infirman ese “descubrimiento, único en su género, realizado por el autor de estas líneas” (Girard, p. 314); la más substancial de ellas es que el concepto del *tzolkín* —o ciclo de 260 días que se repite sin cesar en el curso de ciclos mayores— nada tiene que ver con una unidad calendárica anual inamovible, y tal incompatibilidad no puede ser llenada artificialmente dándole al segundo el nombre de *tzolkín estático* y al primero el de *tzolkín dinámico*.

No siempre el autor aborda los símbolos como tales. Más a menudo, en cambio, prefiere reducirlos a hechos concretos y reales que puedan ser aceptados por el ‘common sense’. Véase con qué ingenuo euemerosismo nos presenta en calidad de verdaderos huracanes, terremotos y erupciones volcánicas, “fenómenos corrientes en la América Central” (p. 67), el aniquilamiento de los habitantes terrestres de la III Edad, paralelo a los análogos cataclismos que aparecen en la mítica de pueblos del Viejo Mundo. No de otro modo se conduce el autor con las narraciones que tienen por objeto a los gigantes (pp. 88-9), los cua-

6. La ‘*Essaltatione delle rose*’ del Códice Vaticano 3.738, el ‘*Nicté-Katún*’ de las fuentes mayas y el ‘*Pecado nefando*’ de la tradición peruana más remota, en “*Anales del Inst. de Etn. Americana*”, tomo IV, Mendoza 1943, pp. 161-205.

les serían animales de las faunas extinguidas; con esta explicación volvemos a la mentalidad de los cronistas españoles de Indias. Cuando el PV. relata que el Zorro, el Coyote, la Cotorra y el Cuervo enseñaron el camino de Paxil y Cayalá donde se encontrarían las mazorca blancas y amarillas necesarias para formar la carne de la nueva creación (IV Edad), Girard entiende que es crónica pura y que esos seres no son ya los 4 animales de dirección que corresponden a los 4 Orientes, sino ejemplares zoológicos de carne y hueso, los cuales como correctos conejitos de laboratorio enseñaron al hombre que aquellos vegetales “podían comerse sin peligro” (p. 287). En cuanto a las estatuas arcaicas de la arqueología de Mesoamérica que carecen de piernas y brazos o los tienen apenas esbozados, la cosa no envuelve problema alguno, pues se explica por “los cánones estéticos de la escultura en madera de la época”; son, en otras palabras, retratos de los muñecos de madera sin pies, sin manos ni dedos que habitaron la tierra en la III Edad, tallados por sus propios contemporáneos, ya que, según lo comprueba la arqueología “el arte de la época se proyecta en la anatomía de las criaturas” (p. 65).

Todas estas afirmaciones de Girard tenemos nosotros el sagrado deber de acogerlas sin inmutarnos, e igualmente infinitas otras. Los vasos de terracota globulares con figura humana son representaciones de Ixmucané vertiendo agua del cántaro celeste (p. 166), a pesar de que se les encuentra numerosísimos en todas las latitudes y en varios continentes. La idea de proyectar en la suerte de una planta intencionalmente sembrada o plantada una fiel correspondencia con su propio destino sería efecto de un ‘nahualismo’ local (p. 178) y de modo alguno una constante mágica mundial, como lo indican los cientos de ejemplos reunidos en la literatura y en particular en el *Golden Bug*. La creencia que la tierra fuese “una isla rodeada de agua (*sic*) por todas partes” —imagen que es propia de muchos pueblos, incluida la antigüedad clásica del Mediterráneo— no es ya una constante cosmológica, pues el ingeniero la atribuye al “nivel acuífero, a la circulación subterránea de las aguas y eclosión de los manantiales” que condicionan la superficie hidrostática de ciertas costas marinas (p. 35), y esto le sirve para deducir que “al teatro de los acontecimientos míticos” narrados por el PV. no corresponde al Altiplano mexicano, resultado que a su vez le será útil para confirmar la “doctrina guatemalteca” del origen de la civilización.

Tampoco entendió Girard la naturaleza del árbol del mundo, y lo cree un símbolo de la vegetación (p. 421) para confundirlo luego

con los horcones. Y en cuanto al propio horcón, que en realidad es el eje central o bien uno de los cuatro sostenes del cielo —tal como él mismo lo admite en las pp. 115 y 16—, lo vemos transformado en un árbol que comparte el destino de Ahpú, plantado por él mismo. Lee-mos que el primero de estos horcones fué *sembrado* por el dios agrario (p. 262), y la figura 61 que se admira en esa página ejemplifica de qué manera los códices pueden ser llamados a confirmar cosas tan inadmisibles como la 'siembra' de un tronco arbóreo.

Los especialistas que han objetado la obra del Girard lo han hecho generalmente en base al examen de uno que otro particular del calendario maya, materia en que se ha visto repetidamente que la idea más extravagante pudo ser sostenida y a su vez rechazada durante cincuenta años sin llegarse a conclusión alguna. A raíz de mis antecedentes, me habría convenido enfocar los pasajes y teorías del autor que tratan sobre la doctrina de las Edades, a la que desde 1939 hasta 1945 dediqué intensamente mi atención. En cambio, he preferido considerar ante todo la construcción del volumen, el aparato demostrativo, el mecanismo teórico y la mentalidad del autor, que son cosas realmente fundamentales, superiores en mucho a las fallas en la información. Buena mies habría podido cosechar en materia de afirmaciones gratuitas, ingenuidades, nomenclatura impropia, etimologías arbitrarias y contradicciones<sup>7</sup>.

---

7. En forma abreviada mencionamos la rotunda afirmación de Girard que los maya-quiché no conocieron el arco y la flecha (p. 425) desmentida por los hallazgos de puntas trabajadas en el ajuar de los sepulcros.

Como muestra de ingenuidad —además de las ya mentadas— valga el pasaje que sigue: "El manuscrito quiché nos pinta, a distancia de milenios, un cuadro vívido, conmovedor, de las costumbres y de la psicología de aquella época tan remota, como si los hechos descriptos hubiesen sucedido ayer" (p. 416).

En lo de la nomenclatura citaré *esteometría* (p. 75) en lugar de *estereometría*, que podría excusarse como error de imprenta; no así el adjetivo *mitopeico* (p. 133) en lugar de *mitopoiético* en razón de su empleo en la frase. Más grave es el concepto de *calota craneana* asimilado por Girard al de *calavera* y entendido como análogo al fruto del jícaro en su calidad de recipiente (p. 421) con lo que deja al descubierto los límites de sus posibilidades en Antropología. Mas también la expresión *histórico-cultural*, que fué creada —como todos saben— para designar una dirección metódica, es aplicada de manera inconveniente por Girard en muchos pasajes (véanse pp. 39, 286, 313, etc.).

Como etimologista podríase citar su derivación del vocablo *Tamoanchán* (p. 290) de las voces chortís aquí + gavilán + serpiente, cuyo último miembro se transforma luego para los fines de la doctrina marítima que los lectores ya conocen en 'serpiente de mar', la creatura más célebre en las columnas de los diarios de todo el mundo.

Por ser escritor que ama presentarse ante todo como autoridad en materia de mitos, rituales y religiones, nos asombra leer que el nahualismo, creencia en un *aller ego* animal o vegetal, cuya participación principia y termina con la vida del sujeto, "arranca, como todas las facetas culturales, de los mitos" (p. 149), mien-

Mas la propia Doctrina de las Edades, a pesar de tenerla servida en bandeja de plata, no ha salido incólume de las manos de Girard, aun prescindiendo ahora del error básico de suponerla una descripción integral y positiva de la Prehistoria, deformada visión del autor, que a su vez le permite aplicar la secuencia teórica de la Culturología.

Comienza por ver tres Edades anteriores al tiempo histórico en lugar de cuatro (pp. 19, 39, 413) mientras el PV. cierra los jalones de su currículo con cuatro castigos, todos anteriores a la V serie de mortales engendrada por los 4 *Balamob*. Olvidando la preclara lucidez esotérica de que Girard ama presentarse revestido, lo vemos ahora rendir pleitesía a unos escritores que pretendieron resolver un problema mitográfico con los insuficientes criterios del arqueólogo. No es ya partiendo de la observación del fenómeno local que puede esclarecerse la ciclografía mexicana y la maya, sino del núcleo mitológico que les da fundamento, y los que siguiendo a Alfredo Chavero vienen descubriendo diferenciaciones de esta clase en las series de Edades, imaginan sistemas incompatibles con la mística del número, cuyo canon es único y domina todo el horizonte de Mesoamérica; en

---

tras lo real es precisamente lo contrario, esto es, que los mitos son expresión y etimología de las prácticas y costumbres de un pueblo. Por otra parte las bases hierológicas del Autor muestran su improvisación en muchos pasajes. Cuando, p. ej., escribe "la concepción animista, cuya manifestación más tangible es el culto de los muertos" (p. 419), da a entender que confiere al animismo el simple valor etimológico, por ignorar el específico y preciso que tiene en la ciencia de las religiones a partir de Tylor. Y al afirmar que "con el animismo hacen su aparición el totemismo, el nahualismo y el fetichismo" (p. 420), acusa una deplorable confusión entre formas sociales y del individuo, y sobre todo es inaceptable la idea que fuesen expresiones de la espiritualización de las fuerzas de la naturaleza.

Con respecto a las contradicciones, más o menos disimuladas por medio de un discurso conectivo de una versatilidad inaudita, indicamos —a manera de muestra— varios pasajes (p. 43) en que se describe la primera generación humana; sería un ciclo de cazadores y colectores, comparables con animales, desprovistos de la palabra, pero (*sic*) con abundancia de lenguas. Girard habla de esa "falta de homogeneidad lingüística" como de un hecho serio, mas se trata en realidad de una errónea traducción de Villacorta en su afán de aproximar el texto q'iché a *Gén. XI, 7*.

Contradicciones ocurren en gran número, ya entre nociones singulares, ya dentro de la arquitectura general del tomo. Después de asentado que el simbolismo maya-q'iché es estrictamente local y además prelógico y sobre todo cerrado a la cultura occidental, he aquí que el Autor se aviene a explicar sus formas y expresiones con ejemplos recabados de la literatura fenicia (p. 43) o invocando a Hércules y Atlas del ciclo heleno y a Gilgamesh y Gudea del mesopotámico (p. 75). Mas en un plano más significativo que todas esas oposiciones particulares reina soberana la que repetidamente hemos mentado en este escrito y que para el lector de todos los volúmenes de Girard constituye el principal motivo de perplejidad: por una parte la obscuridad impenetrable del esoterismo del PV. y por la otra la llana y abierta lucidez con que el Autor todo lo explica, en virtud de un talismán de gran poder, que el lector acepta o rechaza en la medida del sentido crítico de que está provisto.

efecto, no existe allí narración alguna extraña a la dominación del número 4. Su error consiste en no considerar con la debida agudeza la serie de castigos que cierran cada uno de los 4 períodos vitales, a veces truculentos cataclismos y otras veces transformados en degradaciones morales, cuyo ejemplo en el PV. es la desedenización del IV ciclo. En particular medida nuestro autor desatiende los finales de Edad, y cuando los menciona transforma su catástrofe específica en acontecimientos naturales (pp. 66, 67, etc.).

El episodio de la rebelión de los utensilios y animales domésticos en el interludio de obscuridad colocado entre la III y la IV Edad sirve a Girard para deducir que esa *sentencia condenatoria* “constituye una clara promulgación de la ley que castiga las malas acciones humanas con los suplicios mencionados” (!) “código moral que ha conservado toda su vigencia entre los chortís” (p. 67). Una real distorsión del sentido y la arquitectura del PV. es la idea que la historia de Hunahpu constituya la parte esencial del relato, a tal punto que “no es posible formarse un juicio sobre el alcance historiográfico del PV. sin comprender su significado” (p. 39); esa narración, en cambio, no es más que una transposición de lo que narran en forma más genuina y pura los capítulos de la creación, adornada con episodios, imágenes y alusiones de agudo sabor vernáculo. Repeticiones y transposiciones análogas son bien conocidas en todo texto recopilado después de larga transmisión oral<sup>8</sup>.

En cuanto al aspecto cosmológico de la Doctrina, Girard da escape a sus veleidades críticas cuando rechaza la opinión de sus antecesores sobre las 4 direcciones del espacio horizontal; esas líneas no son cardinales, sino solsticiales —dictamina— seguro de descubrir una gran verdad: “Esto lo diferencia de otros esquemas extracontinentales

---

8. No ignora Girard estas repeticiones, mas también para ellas impone explicaciones subjetivas en agudo contraste con la experiencia. “Estas repeticiones forman parte —afirma— de la arquitectura literaria maya-quiché y tienen su correspondencia lingüística en el fenómeno de la reduplicación; con ellas se trata de destacar un modelo trascendental del dogma, del ritual o de la mística maya. Dichas repeticiones resultan fatigosas y poco gratas al oído habituado a literaturas europeas; pero si nos adentramos en la mentalidad indígena, comprendemos que tienen un sentido profundo, y con él, la justificación de su aparente monotonía” (p. 284).

Como se ve, Girard sostiene que se trata de un estilo conscientemente cultivado para que responda a determinados fines estéticos de la literatura quiché, y de ningún modo a la fragmentación variativa operada durante los largos siglos que precedieron la fijación escrita. Y cuando menciona las literaturas de Occidente, asevera precisamente lo contrario de lo que vemos en los grandes libros antiguos, como la Biblia, el Corán, la Edda, etc., cuya recopilación crítica, ο διασκευασία, no logró eliminar cientos de reduplicaciones, variaciones y ripios.

tales con los cuales ha sido comparado erróneamente" (p. 25). Hay que recordarle en primer lugar que la llamada 'división crucial' es efecto de la separación de los 4 sectores en que queda partido el *templum*, más que la mera unión de los puntos opuestos NS y EW. Los 4 vientos principales, que proceden de las direcciones diagonales por efecto de la rotación terrestre, son representados por los indígenas por medio de las conocidas 'puertas de los vientos', cuyo dibujo condiciona la svástica de los Mesoamericanos. Lo esencial no son ya las dos líneas divisorias, sino la oposición diagonal de las '4 regiones', que en el Perú reciben el nombre de *Tahuan-suyu* y en la Caldea el de *Kiibratim arbaim*.

Mas la competencia de Girard en historia oriental es embrionaria, lo que no evita que la aborde con espeluznante sentido cronológico. He aquí que Gilgamesh "en la época anterior a Gudea tiene que luchar con los gigantes" (p. 75) donde no se sabe qué alabar más, si el salto mortal desde la época semidivina hasta el reino del restaurador de Lagash, en 2490, después de decaída la dinastía de Akad, o el concepto de los gigantes 'nacidos de la tierra' que figuran en la mitografía universal como primeros habitantes terrestres, convertido por él en elemento realista e histórico.

El que estas líneas escribe de modo alguno olvida qué azarosa tarea es separar, en un horizonte de remotas tradiciones populares, los motivos de carácter simplemente alegórico que ocultan realidades físicas o narrativas, de los que, en cambio, son expresiones integrantes de la construcción mítica. Mas el conocimiento de tan arduas dificultades es justamente lo que nos hace quedar boquiabiertos ante la desenvoltura de Girard y la apodíctica autoridad con que dictamina sus responsos. Cualquiera se da cuenta de que le es extraña toda vacilación e ignora todo peligro, tal como les ocurre a los sonámbulos, los cuales orillan los abismos por el simple hecho que no los ven. Dice el vulgo que nunca los sonámbulos se precipitan en el vacío, mas la triste verdad es que a menudo se rompen los huesos, y otro tanto ocurre a nuestro Autor.

Véase el pasaje dedicado a la Luna y a su preñez. Sucede que la diosa lunar, de nombre Ixquic, estaba embarazada sin que ella misma tuviese conocimiento de su estado, y dice el PV. que ya habían pasado seis meses cuando, habiéndola observado al verla llegar a su casa, su padre Cuchumaquic se dió cuenta del embarazo y lo reveló a la hija. La deducción de Girard es de carácter astronómico y está contenida en esta sentencia: "lo cual indica que la luna era objeto

de atenta observación desde el final de la II Epoca" (p. 313), reflexión realmente irresistible.

En otro orden de ideas, la manera de realizar la cita de autores constituye un asunto de no escasa gravedad. Ya Lizardi Ramos en México observó que Girard omite habitualmente la mención de nombres, títulos y pasajes, cuya exacta transcripción es norma de honradez<sup>9</sup>, y B. Starr en EE. UU.<sup>10</sup>, lamentó idéntico defecto (*without correct citations*). Es ésta una de las condiciones que permiten juzgar con certeza sobre la pertenencia de un escritor al grupo de los verdaderos *scholars*, porque hoy día toda obra de especialista sigue escrupulosamente la norma universal. Es bien cierto que en la zona colindante se ven a menudo escritores que de las fuentes no hacen mención alguna. También se observa otro sistema más refinado, el de registrar al pie de página la cita de un autor, pero no en correspondencia de pasajes esenciales, sino de una referencia nimia. Puede verse así que maliciosamente se menciona una obra por el color de la tapa o el lema del frontispicio, disimulando que se la ha exprimido como un limón. Las citas de Girard, más que simples *incomplete quotations*, como dice B. Starr, se clasifican como *citas reticentes*. Ninguna persona que compare las fechas y el contenido de mis estudios publicados entre 1939 y 1945 para ilustrar el Pensamiento Templario y la Doctrina de las Edades (trece números, entre monografías y libros) dejará de reconocer la substancia de esos trabajos que se encuentra incorporada en el volumen de Girard<sup>11</sup>, y lo inadecuado de sus cinco citas de las pp. 18, 43, 68, 156 y 302, que se refieren a cosas insignificantes. Y en cuanto a la reproducción de figuras sin mencionar su origen, aunque no quiero atribuirle gran importancia, voy a referirme, sin embargo, a un particular gracioso. Todo lector puede

---

9. Véase "Boletín Bibliográfico de Antropología Americana", vol. XII, parte II, México, 1949, en la pág. 20.

10. Consúltese "American Anthropologist", vol. LIII, Menasha, 1951, pág. 356.

11. Resultaría largo y fatigante el cotejo de la prosa de Girard y de mis monografías 1939-45 para averiguar en qué medida el material de estas últimas (datos y observaciones) ha pasado de uno a otro envase mediante una operación de trasiego que a no pocos lectores ha causado gran maravilla. Para abreviar, podríase comparar la enumeración de los vegetales comestibles que aparece en la pág. 50 de su libro de 1952, con la tabla publicada en 1943 en mi estudio *Las Edades del Mundo*, sinopsis de la ciclografía mesoamericana.

¿Se desea una comprobación imbatible? La tenemos en el hecho, aparentemente sin importancia, que los 'piñones de piñas' son atribuidos en esa p. 50 al Códice Franciscano. Girard no ha consultado ese texto, que en la literatura histórica es conocido por *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, o *Códice Zumárraga*, o *Códice Fuenleal*, como lo sabe todo mexicanista. La denominación de *Códice Franciscano* fué una innovación nomenclatoria peculiar de mis monografías.

regocijarse al leer en la pág. 88 en el texto mismo del clisé (fig. 17) la frase *tanto como gigante* en lugar de *come gigante* (reza así el Códice Vaticano 3.738). Es error cometido de mi puño al preparar la memoria N° 11 de mi serie *Religiones de América* en una tarde de 1943, en que el establecimiento gráfico me pedía con premura los originales de figuras.

Hemos venido anotando las peculiares tendencias y las directivas metódicas del Autor. Mas la principal y superlativa es la hipérbole. Su impulso de amplificar todo lo que cae en sus manos es irresistible. No era suficiente que el PV. fuese definido fuente común para la historia maya-qqiché (p. 438), un epítome de su historia (p. 354) y el instrumento que faltaba para el estudio del 'proceso histórico cultural' maya-qqiché (p. 438). Girard quiso agregar que vale para todos los pueblos cultivadores indoamericanos (p. 438), más aún, que sus revelaciones no sólo iluminan la historia maya-qqiché, sino la de la Humanidad<sup>12</sup> (p. 21) y por ello es documento único en los anales de la misma (p. 18); además "constituye el documento más antiguo sobre historia humana, anterior al *Rig-veda* y al *Zend-avesta*, tenidos hasta ahora como la colección más antigua de textos sagrados" (p. 21), donde admiraremos de paso el desconocimiento de la literatura religiosa de Caldea y la falsa apreciación cronológica de la época persa.

Se construyen de este modo pseudoecuaciones de miembros progresivos, como los siguientes: los Chortís representan la cultura descrita por el PV., el PV. representa la cultura maya y la cultura maya la del conjunto Tulteca. Por otra parte, la civilización de Guatemala representa la civilización de Mesoamérica, ésta la de todos los Americanos, la americana la de los demás continentes. Resultado de este juego de amplificaciones sucesivas es que los Chortís nos dan el cuadro completo de la historia del Universo<sup>13</sup>.

12. Vale la pena transcribir dos pasajes realmente impresionantes:

"Hasta ahora no conocíamos realmente nada del hombre primitivo, no sólo en América, sino en el resto del mundo. Los informes circunstanciados que proporciona el Popol-vuh con tan conmovedor realismo sobre la vida del hombre primigenio, bastarían por sí solos, etc." (p. 417).

"Una masa enorme de trabajo especulativo, cristalizado en un sinnúmero de hipótesis que jamás pudieron fundamentarse en una base firme, revela los esfuerzos realizados por varias generaciones de sabios" "con la desvelación del contenido histórico del PV. tenemos ahora el testimonio que faltaba..." (p. 438).

13. Véase el modo usado: "En el curso del presente trabajo hemos tenido la oportunidad de comprobar, con frecuencia, que la etnografía, la arqueología, la lingüística, el arte, la antropometría, la astronomía, la climatología, la meteorología, la orografía, la geobotánica, la zoogeografía, la cosmobiología, la antropogeografía, el sistema astro-teo-matemático de los maya-quichés, el calendario, el génesis de los dioses y de los símbolos, y las demás fuentes indígenas, corroboran los pos-

He aquí la razón por qué este I tomo, que trata del PV. "como fundamento de la historia maya quiché" reclama ser seguido por otros tomos. El inmediato sucesivo tratará del PV. como "la fuente común de todos los pueblos cultivadores indoamericanos, por medio del estudio comparado de la mitología y de la cultura de los pueblos indígenas de América" (p. 438). Mas asoman algunas vacilaciones. "Mi deseo de llegar a Buenos Aires —me escribe el autor en julio 52— tiene como principal objetivo establecer contacto personalmente con Ud. y cambiar impresiones antes de proceder a la publicación de la II parte del PV. Estimo en efecto que solamente Ud. puede orientarme sobre algunos aspectos de mi investigación".

El anuncio de esta visita y los fines que la determinan han hecho imprescindible que diera a conocer la opinión que había reservado durante casi un decenio, obedeciendo a un sentimiento pacífico que juzgo ahora con severidad, porque en determinados casos el callar no es virtud, sino debilidad y acidia.

Oigo ahora la voz de un lector, que me dice: —Ud. nos ha hablado solamente de las imperfecciones del libro y de los errores del autor: *Primero* en su interpretación del simbolismo, que con la *objetivación del mito* y la *localización del relato* mira a excitar la emoción del terruño, luego en la conversión de los motivos fabulosos en fenómenos físicos reales mediante explicaciones de un *euemerismo elemental*, y además en la creación de una *armazón cronológica y prehistórica positiva* dirigida a transformar el poema en una crónica, postulando una fidelidad que no tiene antecedentes en las literaturas conocidas; *Segundo*, nos ha mostrado de qué modo *subjetivo e incontrolado* el autor concibe sus certidumbres, con cuáles medios las sustenta (todos insuficientes e ilusorios) y con cuánta autoridad las impone al público, después de establecer que la fuente era impenetrable, mas la posesión de *claves extralúcidas* le ha permitido captar el arcano; *Tercero*, nos ha puesto ante la vista el proceso de su *forma mentis*, producto de la desordenada asociación de elementos y doctrinas dispares, como ser las supersticiones de campesinos actuales, las narraciones del PV., la Doctrina de las Edades, los mitos solares, la religión agraria, la culturología de las escuelas de Colonia y Viena y mil otras componentes, el todo servido con el complemento de fórmulas filosóficas e históricas propias de una cultura fragmentaria y

---

tulados históricos del PV., éstos precisan que la civilización maya-tolteca nace y se desarrolla en la región maya del Pacífico, que es a este continente lo que el Tigris y el Eufrates al Viejo Mundo" (p. 437).

con el lustre de alusiones gratas a la moda más reciente, cuales el alma primitiva, el pensamiento prelógico y el carbón 14.

El lector insiste: —¿No se encuentra en el tomo —y en los otros 6 tomos— algo mejor de lo que Ud. releva? ¿Es posible que no contengan la menor partícula apreciable?

Contesto: —En construcciones mentales como ésta, ideadas con desdén de los cánones del proceso usado en la investigación científica y de su lenta acumulación de conocimientos estables —aunque ciertamente menos brillantes—, construcciones las cuales más que monografías y tratados son profesiones de fe e intentos de persuasión colectiva, es natural que al hombre de ciencia no le resulte fácil apreciar con benevolencia las cualidades positivas, como ser el calor de la expresión, la potencia del contagio y la elocuencia, por el hecho que al meditar en sus efectos, los considera deletéreos.

Si prescindo ahora de ciertos indicios que suscitan otras consideraciones, como la omisión de citas o la sospechosa elección y empleo de las mismas, y la desenvuelta absorción de doctrinas y formulaciones ajenas fundamentales, se me presenta la personalidad de este autor como la de un hombre sobre todo sentimental, de gran ambición y dotado de una voluntad que no cede ante obstáculo alguno. Tales cualidades son ciertamente útiles para asegurar el éxito, y sin duda le habría tocado en plenitud, si Girard en su impaciencia no hubiese quemado las etapas. Hay en toda actividad una serie de peldaños, comparables con los de las carreras profesionales; incluso en los cuentos de la niñez el héroe debe pasar por un cierto número de pruebas cuya dificultad es progresiva. En nuestro gremio se empieza por escribir monografías sobre el trabajo cumplido en laboratorio o en la excavación o en un problema filológico; en segundo término se describe un yacimiento o se resuelve una incógnita que solicita más prolongada dedicación; sólo después de haber dado esas pruebas de formación y diligencia, a unos pocos trabajadores extraordinarios les es dado abarcar tareas comparativas y panoramas de gran amplitud.

De todo corazón desearía a nuestro Autor que se hubiese dado a conocer por estudios limitados en el enfoque, más profundos y serios, antes de abordar las generalidades. Si, por ejemplo, hubiese reunido pruebas fehacientes de que el arte plástico de Mesoamérica tuvo su primer foco en el litoral del océano Pacífico (guatemalteco, salvadoreño o nicaragüense) y brindado una demostración objetiva y convincente, su personalidad habría adquirido el derecho y ganado el ascenso para proseguir en una línea de fructíferas indagaciones. (Actual-

mente esta buena tesis está desvirtuada por su habitual carencia de método).

Es propio de los principiantes y de los legos en toda clase de actividades querer abordar las más excelsas cúspides antes de surcar el valle. Siempre las operaciones del estratega de café miran únicamente al choque final, mientras el coronel de estado mayor traza en su plan una serie de objetivos de dificultad progresiva que deben ser alcanzados uno tras otro. A esta ineludible necesidad hacía alusión E. Nordenskiöld cuando dijo, a propósito de un escritor de “sabiduría general” que “Zu fliegen versucht bevor er hauptlich zu kriechen gelernt hat”.

Nos dice Girard en escritos y conferencias que los Guatemaltecos están orgullosos de la tesis expuesta en sus libros, y pendientes de ella. Yo creo, en cambio, que los de mayor lucidez y experiencia —y en particular los muchos que han quemado sus pestañas en el estudio del PV.— estarán pensando que a un proceso de amplificación tan crudo y desmedido no puede resistir texto alguno, y conciben el sagrado temor que el propio PV., a pesar de sus condiciones excepcionales, una vez explotada la bomba de jabón no podrá evitar que una brizna de descrédito alcance a sus futuros comentaristas. Y en cuanto a los bien intencionados funcionarios que realizan estas ediciones oficiales, me permito recordarles que en lugar de una serie de tomos standard que se suceden con ritmo casi industrial, la grandeza del país y la significación del poema se verían bien servidas por una edición erudita y crítica que siguiese las normas que han dado forma definitiva a los grandes libros de la Humanidad: la *Iliada*, la *Eneida* y los demás clásicos universales. Esa publicación, realmente esperada en el campo de la cultura superior, llevaría en primer lugar el texto qquiché revisado y con notación fonética exacta que facilite su recta lectura en todo el mundo; segundo, una traducción rigurosamente literal transliterada y tercero la versión *ad sensum* con feliz empleo de la *interpretatio thematica*; por fin anotaciones comparativas dentro del panorama mitográfico del continente capaces de efectuar una eficiente coordinación.

J. IMBELLONI

## El maleficio por medio de imágenes

El procedimiento para causar daño con el auxilio de imágenes se nos presenta como uno de los más antiguos empleados por la técnica mágica. Sus primeros indicios habría que señalarlos en ciertas representaciones parietales del hombre pleistoceno. A partir de estas lejanas raíces y pasando a través de los textos sagrados más encumbrados —*Rigveda*, *Atharva-Veda*, *Biblia*, *Corán*— ha logrado perpetuarse dentro de la fe popular de nuestros días. Ahondando en esta búsqueda llega uno a la tentación de preguntarse si no se está delante de una verdadera categoría espiritual. Sin insistir sobre la importancia de esta presumible conclusión, valdrá la pena detenernos un poco sobre la teoría del daño mediante imágenes, ya que a menudo las crónicas policiales —cuando no el periodismo oral de los barrios— nos recuerdan su palpitante realidad.

Nuestras averiguaciones al respecto, llevadas a término en La Rioja, Salta, Tucumán, Santiago del Estero y Buenos Aires, además de la consulta de numerosas fuentes literarias, nos permitieron comprobar que esta práctica de magia no ha perdido en nada su vigor ni su amplia difusión poco menos que ecuménica.

*Definición del maleficio.* — Distintas definiciones se han propuesto para el “daño”; en conjunto todas son insatisfactorias, si bien todas encierran algo verdadero del fenómeno que pretenden circunscribir. LAFONE QUEVEDO lo denomina “maleficio, enfermedad causada por hechizo de algún supuesto brujo”. Recuerda la frase popular: “le han hecho daño”. Véase *Martín Fierro*, verso 2796 y ss. DI LULLO, junto con la definición ensaya una explicación genético-descriptiva del fenómeno: “Por lo común, el ‘daño’ intencionado no es más que la proyección de una fuerza o influencia maligna hacia determinada persona, animal o planta, la cual se ejercita por intermedio del brujo que requiere para ello alguna prenda o retrato o las señas o lugar en que se encuentra, en una palabra, la caracterización o fisonomía de la casa o sujeto sobre lo que ha de incidir el ‘daño’. En posesión de estos datos y con el concepto de que el ‘daño’ es un cuerpo extraño susceptible de entrar o salir provocando el mal o la curación, que se dirige a voluntad y que puede ser corporizado en cualquier objeto, el brujo comienza su tarea fijo su pensamiento en la persona, animal o planta

que ha de embrujar, de cuya imagen posee un pequeño muñeco de cera o trapo en el que clava espinas de *quimil*. Para la magia, la imagen sobre la cual actúa el brujo no es más que la representación cercana del sujeto del 'daño' y los agujijones que recibe no son más que saetas proyectadas desde su mala intención". Y cuando otro autor afirma que: "El 'daño' es la enfermedad que se recibe de parte de una persona que lo quiere mal a uno", la definición aparece restringida a su exclusivo sentido médico, sentido más corriente, pero no el único ni específico. COLUCCIO lo define: "Fuerza maligna que algunas veces en especial relación con el diablo puede trasmitirse a otro provocándole desgracias físicas y morales"; definición breve y, en general, aceptable, pero que adolece del defecto, también general, de no destacar lo intrínseco. Si la noción del 'daño' importa causar un mal, algo debe distinguir a éste para que podamos considerarlo efectuado por el hechicero. Definir el 'daño' desde el punto de vista de la medicina supersticiosa es sólo definirlo parcialmente y éste es el tipo más común, por no decir único, de definición que encontramos.

Por nuestra parte definiremos el 'daño' como el *mal causado mediante práctica mágica apropiada*. El mal puede ser desde el más insignificante (una noche de insomnio o una congoja persistente sin aparente motivo) hasta el más grave, por ejemplo: la muerte. El mal es asimilado, frecuentemente, a una enfermedad, pero esto no es una condición del 'daño', no le es exclusivo. La enfermedad puede ser física o mental, como el daño puede abarcar esferas materiales y morales. El 'daño' puede aplicarse directamente o no, ya se dirija a la persona de la víctima o a sus bienes más apreciados o queridos (familia, hacienda, sembradíos, etc.); de aquí que el 'daño' se realice indistintamente sobre seres o cosas.

El 'daño' no es más que uno de los aspectos aplicados de la magia; es sólo por aculturación que se atribuye el 'daño' a una intervención diabólica. La intención del 'daño' es siempre maligna. La técnica del 'daño', su rito manual, sus elementos instrumentales, no bastan para definirlo específicamente. Se conocen maniobras mágicas con muñecos o fotografías con fines terapéuticos, por ejemplo la cura del susto (*kkechuwa*); el diagnóstico por fotografía (psicometría); el muñeco profiláctico colombiano ("familiar"), y el procedimiento contrario al daño denominado "sacar el muñeco". En esta misma categoría figuran las efigies de lana que se colocaban, durante la fiesta romana de las *Compitalia*, para que los espíritus de los muertos, al venir en ese día festivo se llevaran los muñecos, en lugar de los vivos que re-

presentaban, o los muñecos arrojados al Tíber en lugar de las víctimas humanas cuando fueron prohibidos los sacrificios saturnálicos.

Teniendo en cuenta las circunstancias complejas recién revisadas, hemos ensayado nuestra definición, en la cual la *intención maligna* y la *ideología* propia de la magia son sus elementos o términos fundamentales.

*Antecedentes y equivalencias.* — Afirma L. BERNARD, al referirse al 'daño' causado por una hechicera sobre la figura de barro a la que clava un alfiler y quema, diciendo: "...que te suceda a ti lo mismo, hombre vivo", que recuerda a Jehová animando con soplo de vida la imagen de barro del primer hombre. BERNARD se refiere, seguramente, a *Génesis*, 1: 26-27; 5:1, mejor aún a 2:7 y a 7:22. El dios del *Antiguo Testamento* crea el primer hombre modelándolo de la "tierra" y animándolo con el "soplo de vida" o "aliento de vida". El antecedente es muy vago y necesita de especial exégesis para autorizar su vinculación con el maleficio del muñeco. Más posible se nos presenta su articulación con la llamada "caza mágica", según se interpretan ciertas figuraciones realistas de animales realizadas por el hombre prehistórico. S. REINACH lo ha señalado muy bien en su estudio intitulado *El arte y la magia*: "La imagen de un ser o de un objeto otorga posesión sobre ese objeto o sobre ese ser; el autor o poseedor de una imagen puede influir sobre lo que ella representa. Se trata, bien entendido, de una *posesión* o de una influencia de orden mágico, expresión de una creencia extremadamente antigua, anterior a las religiones y a las teogonías, pero tan profundamente enraizadas en el espíritu humano que se conserva al lado de las religiones, a menudo a pesar de ellas, y quizás en condición de sobrevivir a ellas. Una de las consecuencias de esta idea, de que lo semejante da posesión sobre lo semejante, inspira a los hombres el temor de ser representados en efigies, temor muy difundido, motivo por el cual ciertas religiones han prohibido pintar o modelar la figura humana. La operación mágica de maleficar, todavía muy frecuente en la Edad Media y que consistía en romper o traspasar una imagen para dañar al original o hacerlo perecer, no es más que un ejemplo, entre cientos, de los efectos de esta creencia, de que existe una red de relaciones invisibles entre las cosas o los seres y sus representaciones" (págs. 128-129). REINACH señala las consecuencias prácticas de esta "creencia extremadamente antigua", en las figuraciones cavernarias prehistóricas de animales flechados, lanceados o aprisionados en trampas. Es de suponerse que el hombre que ejecutó esas imágenes de animales he-

ridos y cazados, creía que así se aseguraba la adquisición de los animales. Todavía hoy los indios norteamericanos, cuando quieren matar un oso al día siguiente, hacen uno de hierba, lo cuelgan y disparan sobre él, muy confiados en que este acto simbólico les hará conseguir un oso de verdad. Los cazadores Ewe, del Africa Occidental, clavan las huellas de la pieza que procuran cazar con un palo aguzado con el designio de manquear la caza.

La operación mágica sobre la representación de un ser real o supuesto real, con el fin de suprimirlo podría señalarse, también, en la antigua Babilonia, en la práctica de los *asipu*, sacerdotes conjuradores, que exorcizaban y conjuraban a los espíritus demoníacos y ejercían, así, una parte de la actividad médica; las fórmulas mágicas susurradas en voz baja y con los más variados ritos (sacrificios y aspersiones) hacían salir del cuerpo enfermo a los demonios y a los brujos, y los primeros eran destruidos quemándolos en imagen. En este ejemplo, paralelo al episodio del endemoniado gadareno (*Evangelio* según MATEO, cap. 5) que hemos estudiado como muestra del fenómeno de transferencia<sup>1</sup>, se mezcla la idea del 'daño' con otros propósitos que hemos procurado distinguir en la definición de 'daño'. Permanencia de esta ideología se señala en la costumbre australiana de herir la figura totémica, en la superstición de no pisar la sombra, etc.

S. REINACH menciona a TARDE, quien en sus *Estudios Penales* documenta la costumbre medieval, en Périgord, de ejecutar en efígie a los criminales prófugos. Torquemada, el primer inquisidor de España, fallecido en 1498, durante dieciséis años hizo quemar en la hoguera, mediante sus estatuas, a 6.500 condenados. No hace mucho, en pleno Buenos Aires, en las esquinas de Bragado y Tellier, al mediar la noche, fué quemado un muñeco que quería representar a un conocido político internacional. Aquí no se trataría de una maniobra mágica aunque persistieron algunos de sus elementos formales.

Estas costumbres se relacionan, sin duda, con la práctica de castigar las imágenes y otras representaciones sagradas, porque no satisfacen pedidos de sus devotos o para que los satisfagan. SCHOEMANN cita el *Idilio* VII, v. 106 de TEÓCRITO, en donde un pastor ruega y amenaza a una representación de Pan, advirtiéndole que lo colocará entre ortigas. ESOPHO, en su fábula 21 describe la rotura de una estatua sacra, porque la deidad en ella representada no respondió a los ruegos de su fiel. Sabido es, dice LUBBOCK, que el negro pega al fe-

---

1. Ver RUNA. vol. II (1949), págs. 197-205.

tiche, si sus oraciones no son atendidas y cree que así inflige un sufrimiento a su dios. Los Abors, de Bengala, adoran los árboles, y cuando les ocurre una desgracia, se vengan de los espíritus abatiendo los árboles. Los Ostiacos tienen fetiches a los cuales dirigen sus oraciones y ofrecen sacrificios, pero cuando todo esto es ineficaz, los ultrajan, pegan y hasta los mutilan. También en China, según ASTLEY, las gentes del bajo pueblo si después de mucho rogar a los ídolos no obtienen lo que desean, según sucede a menudo, los despiden enhorabuena como a dioses impotentes, pero algunos los tratan de peor manera, abrumándolos con los epítetos más duros, y a veces, golpeándolos. Atan al ídolo con cuerdas, lo derriban y lo arrastran por las calles, en medio del lodo y de montones de basura. Los indios de Ottawa, cuando el amuleto o talismán no es eficaz, le arrancan el vestido para humearlo y amonestarlo con un breve discurso.

SEBILLOT y FRAZER abundan en ejemplos de imágenes católicas sometidas a diversos castigos para obtener la lluvia, el éxito en el amor, etc. Entre otros, SEBILLOT dice que en varias comarcas del oeste de Francia, las imágenes de los santos considerados poderosos en materia de casamientos son acribillados con alfileres que se los clavan especialmente en los pies o en las rodillas. A este respecto existe una amplia literatura folklórica, por ejemplo, alrededor de San Antonio.

Todo esto se relacionará, más ampliamente, con el culto al retrato familiar, deudos, etc.

*La sombra herida.* — Del muñeco a la imagen y de éstos a la sombra, a partes del ser o a su sombra, no es difícil descubrir la persistencia de la misma concepción mágica, de acuerdo a la cual se admite que de algún modo se puede ejercer un poder sobre el todo actuando en cualquiera de sus partes, aunque éstas sean tan abstractas como las medidas del ser, la sombra que proyecta o el nombre que lo distingue; FRAZER estudia ampliamente varios aspectos de este asunto en su *Peligros del Alma*. Según un informe que nos dió el profesor MALEŠ, en los Balcanes se cree que es suficiente enterrar las medidas de la víctima. En la isla de Weter, dice FRAZER, hay brujas que enferman a una persona hiriendo su sombra con una lanza o acuchillándola con un sable. SEBILLOT relata una maniobra napolitana de carácter amoroso, utilizando la sombra proyectada sobre una pared en una noche de luna. FRAZER desarrolla ampliamente el tema de las palabras tabuadas y, en nuestro caso, los nombres personales. PARACELSO sostuvo que si se dibuja en un muro la imagen del hom-

bre que se quiere castigar y se le infligen a esta imagen pinchazos, golpes o heridas, "todo ello le será infligido al mismo tiempo a la persona real representada" (ver, también, págs. 409-410). LUBBOCK trata la cuestión de los nombres personales y relata que durante la guerra que sostuvo Inglaterra con Nepal, Gouni Sah enviaba órdenes para descubrir el nombre del jefe del ejército inglés, escribirlo en un trozo de papel, tomar ese papel juntamente con arroz y cúrcuma, pronunciar el gran encantamiento tres veces, encender luego una hoguera con madera de ciruelo y quemarlo todo. Un breve pasaje del *Apocalipsis* recoge esta antigua creencia (2:17). A veces la sombra no es más que lo que se imagina que ésta sea, así se explica la "pérdida del alma" o su "captura" por efecto de la obra del brujo. MACLEAN ESTENOS recuerda el daño causado por los nativos indígenas del Perú a la sombra capturada de la víctima, en la creencia de que el sufrimiento y suerte final de la sombra serán las inevitables alternativas del infeliz maleficiado. Durante la ceremonia de la captura mágica de la sombra de la víctima ausente, el hechicero coloca un plato con agua y prepara a su lado una copa de vidrio; en un momento de la práctica, aparece esta sombra en la forma de una lucecita que llega a posarse sobre el agua del plato, en seguida el hechicero la aprisiona colocándole la copa encima a modo de campana; luego se da de beber esta agua a un animal y todo lo que se haga sobre éste lo sufrirá el dueño de la sombra capturada; en este caso, la sombra es concebida como alma.

La magia del 'daño' mediante el muñeco, el retrato, la sombra, el nombre, una parte cualquiera de la víctima (fragmentos de uñas, de cabellos, etc.), o mediante el recurso de actuar sobre ciertos objetos que le pertenecieron (camisas, medias, etc.), constituye un fenómeno complejo que agrupa un conjunto de aspectos aparentemente distintos aunque, en realidad, interdependientes. Creemos que los ex-votos forman parte de este sistema.

*Muñeco para curar.* — En nuestra definición del 'daño' hemos querido destacar la intención maligna del mismo y, a propósito de su manual operatorio con muñecos, destacamos que éstos también se utilizan para el "anti-daño" y otros fines benéficos. En Colombia, el "familiar" es un muñeco profiláctico. WILLIAM E. PARRY, al hablar de la medicina de los esquimales de la península de Melville e islas cercanas, reconoce que prácticas que a nosotros nos parecen absurdas, en muchas oportunidades son de gran utilidad para levantar el espíritu del enfermo, con esperanzas de curación, y hasta a veces esti-

mular las fuerzas vitales capaces de superar la enfermedad, mientras que sin este apoyo, el enfermo podría sucumbir bajo su peso. Este principio psicoterapéutico es fundamental y poco a poco gana terreno en la moderna medicina y tiene mucho que ver en toda operación que todavía continuamos llamando de fondo mágico, ya sea de intención maligna o benigna. Para tratar la “corea imaginativa”, debida a una sobreexcitación psíquica, según PARACELSO, éste recomendaba a los pacientes que modelaran su propia efigie en resina o cera, se abstraieran después largo tiempo en su contemplación y la quemaran, por último, sin que quedara el menor rastro; junto con esta efigie desaparecería la obsesión del baile.

“Si la magia homeopática o imitativa, utilizando las figuritas, se ha practicado a menudo —dice Frazer— con el rencoroso propósito de arrojar fuera de este mundo a las gentes aborrecidas, también, aunque más raramente, se ha empleado con la buena intención de ayudar a entrar en él a otros. Es decir, se ha usado para facilitar el nacimiento y conseguir la preñez de las mujeres estériles”. En el ritual e instrumental de este procedimiento mágico-imitativo, aparecen muñecos que representan las criaturitas que nacerán. En la cura del “mal de espanto” o “pérdida del espíritu” o “susto”, tema capital de la medicina folklórica, también se suelen utilizar muñecos que representan al enfermo. Esta dolencia, de tipo psíquico o mental, se atribuye a la pérdida o fuga del espíritu, generalmente por obra de hechicería o intervención de potencias ctónicas. En el estudio de CEVALLOS NOVELO, titulado *El levantamiento de los espíritus*, relata un caso de este tratamiento psiquiátrico popular y lo ilustra con valiosas fotografías, una de las cuales representa al enfermo mediante un muñeco o pelele vestido con las ropas que llevaba el interesado en el momento en que sufrió la pérdida de su espíritu.

*Representación ideal de la víctima.* — Llamamos representación ideal de la víctima cuando ésta es imaginada, sin hacer de ella ninguna representación figurada. Se la puede ver o no, aunque la forma pura es cuando no se la ve. La víctima puede ser un individuo o una multitud. “Los karajá [del Brasil] tienen una flechita que sirve para matar directamente por magia; tiene poco más de veinte centímetros de largo y es lanzada con un pequeño arco contra los transeúntes y aquel en cuya dirección viene a caer la saeta debe morir inmediatamente. De extraordinario interés es el paralelo bíblico que encontramos en 2ª (IV) del *Libro de Reyes*, 13:14 ss., en el cual, Joas, rey de Israel, se presenta despavorido a Eliseo moribundo para no-

tificarle la proximidad del enemigo sirio y el profeta le ordena: "Toma un arco y unas saetas... Pon tu mano sobre el arco... Abre la ventana de hacia Oriente... Tira". Y tirándolo él, Eliseo dijo: "Saeta de salud de Jehová, y saeta de salud contra Siria: porque herirás a los Sirios en Aphec, hasta consumirlos".

En Australia los nativos utilizan un procedimiento semejante, según el informe de AR. BROWN. El sistema se conoce con el nombre de "apuntamiento" porque se apunta con un instrumento especial hacia el lugar en donde se supone que está la víctima; existen diversas formas de este instrumento, pero en todos los casos la parte esencial es un pedazo de hueso o bastón puntiagudo en un extremo y que está cargado de magia maligna. Cuando el operador afila la punta del bastón murmura juramentos y maldiciones por el estilo: "¡Ojalá destroce tu corazón!". "¡Así se hienda tu espinazo y tus costillas se abran con violencia!". El bastón debe apuntar a la persona a quien se quiere dañar. Esta técnica tiene variantes, por ejemplo, tirar hacia la víctima huesos encantados, cargados de malignas fuerzas, los cuales se introducen simbólicamente en el cuerpo del enemigo causándole dolores atroces y la muerte.

*Vehiculización.* — Se recordará que entre los numerosos ejemplos expuestos, el retrato, los recortes de uñas, etc., aparecían asociados a ciertos objetos o circunstancias que favorecían la realización del maleficio; verbigracia, el muñequito, mencionado por PLATÓN en *Las Leyes* (libro X) debía ser enterrado en el umbral; en el daño causado con un retrato, éste es puesto en la cavidad bucal del sapo, y así continuando. Llamamos *vehículos* a tales objetos; y a su empleo, *vehiculización*. El vehículo tiene algo de excipiente pero no es, estrictamente, un excipiente, es algo más que una substancia más o menos neutra o inerte a semejanza del similar farmacéutico. El vehículo posee cierto dinamismo que le es inherente, como sería una "virtud letalizante", equivalente a la "virtud dormitiva" del opio o a la "virtud sonórfera" del reloj; de este modo la "tierra de cementerio" posee propiedades que no se encuentran en otra tierra, o la carne en proceso de putrefacción supuestamente capaz de transferir su descomposición a la víctima a cuya imagen se le asocia por contacto. El empleo del sebo puede tener una explicación excelente si se tiene presente que era, por su analogía con la grasa de los riñones, una substancia vital, al modo de la sangre entre los antiguos israelitas (*Génesis*, 9:4; *Deuteronomio*, 12:23). Etnográficamente esta noción de vehículo-excipientes se comprenderá mucho mejor si se la compara con el cris-

tal de roca o el hueso mágico de los hechiceros australianos. Vehículo sería, pues, la substancia (y a veces, una circunstancia o una actitud) que por una particular virtud intrínseca coadyuva eficazmente en la realización material del daño. El hechicero afro-cubano concentra generalmente el poder del hechizo en algo material. En nuestro medio el mate es un vehículo ideal, aunque su función predominante es la de ser un excipiente; "Hermano, le han hecho daño. Y se lo han hecho en un mate".

Sería extensa una lista de estos vehículos en relación con los retratos; recordaremos, como observados en nuestro país, el sapo o la cueva o nido del sapo, tierra de cementerio, tumba en donde haya un cadáver en descomposición, fragmentos de uñas, cabellos, pañuelos, medias, echarpes, camisas, sal, azufre y aceite, fuego, saliva, agujas, espinas, clavos, arrojar por encima del hombro hacia atrás hilos rojos, alambres; el lugar por donde pasa la víctima; velas, frutas y hortalizas, etc.

En Zacatecas, México, cuando se desea que una persona muera se espera el velatorio de algún conocido, hombre o mujer, según sea el sexo del que se quiere dañar y se le pone al difunto, entre las manos un ramo de flores en cuyo interior, muy bien oculto se ha colocado el retrato de la víctima. "Al sepultar el cadáver, dice V. RODRÍGUEZ RIVERA, el ramo con el retrato baja también a la sepultura, y ya tácitamente, el enemigo está muerto". En los ejemplos que da SEBILLOT figuran, además del consabido sapo, corazón de gallina, corazón de buey, hígado de buey, naranja, limón, hojas de laurel, manzana, cebolla, vela, nuez, haz de trigo y leña. Esta enumeración, por cierto incompleta, es sólo para dar una idea de lo heterogéneo de la lista.

*Un aspecto del rito oral* — Hemos tenido oportunidad de conocer algunas fórmulas orales que acompañan al rito del daño con muñecos o cualquier otra efigie representativa o simbólica. Admitimos que esas fórmulas pertenecen a la familia de las ἐφέσια γράμματα, fórmulas como las "palabras mágicas" de Hécate y de las hechiceras de *Macbeth* (acto III, esc. V); si bien advertimos que en los ejemplos que hemos citado conservan una forma perfectamente inteligible. Sin embargo, el valor mágico y dinámico de éstas como de aquéllas, deriva de sí mismas, *ex opere operato*. "Según creencias propias de los primitivos, no sólo las palabras pronunciadas, sino también las pensadas tienen un poder mágico. Lo mismo ocurre a veces con los enfermos mentales que creen que por sus ideas o pensamientos han perjudicado a alguien".

Las fórmulas valen tanto como fórmulas mágicas, creadoras, etc., que como maldiciones, lo que se ha conservado modernamente en las fórmulas de excomunión y anatema. Todas se basan en el valor mágico de la palabra.

En APULEYO *Metamorf.* al describir los “instrumentos mortíferos” de una bruja, se mencionan “láminas de cobre con ciertos caracteres, que no se pueden leer”. Se trata de una variedad de la maldición asociada al nombre propio de la víctima, ya que el nombre forma parte del ser y corre sus mismos peligros. Los muñecos de daño son bautizados con el nombre de la víctima. En la antigua Roma las maldiciones se grababan especialmente en láminas de plomo junto con el nombre de la víctima y se las dedicaba a una divinidad infernal enterrándola en un sepulcro, a veces en un templo o en una surgente de agua caliente, previo a su traspaso con un clavo. Según cita de LUBBOCK, en la India el nombre se traza sobre el mismo muñequito de arcilla. Algunos ejemplos folklóricos serían: “Como tú te deshaces [el muñeco] deshágase él; esto que te hiere, hiérale”; “Se entontezca y no tenga entendimiento ni corazón”. Una referencia curiosa es la del médico italiano PREJALMINI (1840) que produjo sobre la piel de un sonámbulo una vesícula aplicándole un papel en donde estaba escrita la orden de que se le produjera ese fenómeno. En la hechicería afro-cubana se conoce la siguiente forma de dañar: sobre el fetiche de Eshú, dios de la venganza representado por un objeto de hierro, se coloca el nombre escrito de la persona para transmitir a ésta el maleficio que se desea. No menos curiosa es la explicación que del poder de los “mantras” da A. BESANT en relación a la armónica vibración producida simultáneamente en el mundo físico y superfísico y que ahora se podría ilustrar con las experiencias sobre los microsonidos. Estas fórmulas entonadas con pasión, se repiten rítmicamente o se canturrean, lo cual les infundiría una virtud especial. Junto al estudio de las *efésia grámata* se deben tener en cuenta los *grimorios*, como libros de conjuros para invocar a los demonios. Las fórmulas recogidas actualmente deben ser residuos de esa antigua literatura medieval, alterados y transculturados.

*La cruz al revés*.— En un muñequito jujeño para hacer daño, recortado en suela y hallado dentro del cráneo de un perro en la ribera del río Grande, aparecía una crucecita de alambre colgada al revés. SEABROOCK refiere un hecho acaecido en Saint Rémy, en el Mediodía de Francia, en el año 1932, en el que se había querido consumir un asesinato: sobre una *Biblia* aparecía un muñeco teñido con la sangre

de un sapo que estaba clavado en una cruz invertida. El mismo autor al referirse a la “misa negra” señala la presencia de la cruz puesta al revés. “Es característica del indio —según R. PAREDES— la idea de que cualquier cosa usada en sentido contrario al habitual, se convierte en maleficio o amuleto según las circunstancias. Es así como suponen [se está refiriendo al nativo boliviano] que se puede dañar aun con la Misa misma, a la que llaman *misjayaña* en sentido de aniquilar con la Misa, celebrándola con el misal acomodado cabizbajo en un atril y sirviéndose el vino en el hueco que tiene el cáliz en su asiento y oficiando el clérigo con los ornamentos puestos al revés”. COSTAS ARGUEDAS destaca que en la brujería por el rastro, *jank’haracu*, se reza a Supay el *Inini* o credo católico traducido al quichua, del fin al principio. Es posible que la realización “al revés” equivale a la negación de todo lo bueno implicado en los objetos usados y, por lo tanto, una consagración, en este caso, a lo diabólico.

*El muñeco en la obra de Paracelso*. — Paracelso trae numerosas y concretas referencias del daño ocasionado mediante muñecos de cera: “Cuando formáis una imagen de cera y la enterráis y cubrís de piedras, proyectando sobre ella la voluntad de vuestro espíritu, en contra de la persona representada por dicha imagen, es sabido que dicha persona será atacado de ansiedad, especialmente en el sitio correspondiente a aquel sobre el cual habéis acumulado las piedras, no quedando libre de sus angustias hasta que su imagen no es desenterrada. Igualmente, si durante esas pruebas se rompe una de las piernas de la imagen de cera, la persona viva representada sufrirá esa misma lesión. Y otro tanto si se trata de heridas, pinchazos y demás afecciones semejantes”.

Paracelso teoriza alrededor de la explicación de este fenómeno en su estudio de las cinco causas de las enfermedades, cuando trata del *Ens Spirituale* (cuarto factor de las enfermedades) en el IV Libro del *Volumen Paramirum*. Además Paracelso, para hacer comprender lo que es la entidad espiritual, da el ejemplo de los hechizos mortales practicados sobre un muñeco de cera que representa a cierta persona para que el efecto caiga sobre ésta y agrega: “No hagáis bromas sobre esto, oh médicos, pues es menester que conozcáis la fuerza de la voluntad sin hacer excepción de la más mínima parte” (*De Ente Spirituali*, cap.I). Según el Dr. R. ALLENDY, las palabras espiritual o espíritu no designan ya el principio superior del constituyente humano, pero sí su psiquis. “Si nosotros queremos —explica PARACELSO— con toda nuestra voluntad el daño de otra persona, esa voluntad que está en nosotros acaba resultando una verdadera creación en espíritu e impele

al espíritu nuestro a luchar contra el de la persona que queremos herir”, y poco más adelante: “La voluntad del espíritu traspasa así la injuria de la figura al cuerpo vivo representado en ella. Por lo que debéis concluir que los espíritus combaten entre sí de igual modo que los hombres”.

PARACELSO parece moverse dentro de la corriente de la pura magia y ocultismo cuando, por ejemplo, hace intervenir el intermediario denominado *mumia*, pero en conjunto si sus explicaciones deben ser rechazadas —siempre que no se les dé un sentido moderno— sus observaciones sobre el poder de la imaginación y la sugestión en el campo de la brujería son notables. Su teoría del daño, aparte de lo que tiene de pura magia y ocultismo y concepciones propias de la medicina llamada de “transferencia”, es de notable valor psicológico. Muy finamente aclara que el daño por la imagen no puede realizarse contra “hombres puros y honestos” por la sencilla razón de que sus espíritus se defienden y protegen viril y enérgicamente, lo que no ocurre con el espíritu del ladrón, todo él turbado y agitado por el temor”.

*El muñeco en el bajo ocultismo* .— Con intención, entenderemos por “bajo ocultismo” el maleficio basado doctrinariamente en principios desgajados del corpus ocultista y objetos, por lo tanto, de una interpretación singular. El elemento principal está constituido por la figurita modelada en cera (*volt—vultus*, bajo latín: *invultuare*) a imagen de la persona que se desea maleficar. Según una cita de PAPUS (DR. G. ENCAUSSE), en *Embrujamiento*, primera parte, párrafo IV: “Cuanto mayor es el parecido, más probabilidades hay de que obre el maleficio. Si en la composición del *volt* puede el brujo echar unas gotas de crisma o fragmentos de hostia consagrada y ralladuras de uña o de diente, o los cabellos de su futura víctima, cree que esto da gran eficacia a su obra. Si puede procurarse una prenda de vestir muy usada del embrujado, cortará de ella un traje para la figurilla de cera, traje que se parezca al de su modelo viviente”. La personalización de la figura se completa administrándole los sacramentos, especialmente el del bautismo para identificarlo, nominalmente, con la víctima. Paracelso enseña que los cabellos, la orina, la sangre, el recorte de las uñas, están cargados de la vitalidad del cuerpo de que proceden. Se dice que la elección de la cera como substancia prima para la formación del muñeco se debe a que es un excelente condensador del flúido astral, lo mismo que la gelatina, el agua, la lana, el terciopelo y otras substancias. Maniobrando mágicamente, la cera se impregna de flúido astral, constituyente del “doble etéreo” que aparece, en términos de una metapsicología, como

“sensibilidad exteriorizada”, la sensibilidad del “doble” críptico, de suerte tal, que se establece una íntima comunicación y dependencia vital entre el muñeco y la víctima que éste representa. Tan es así, que PAPUS define el embrujamiento como el envenenamiento del cuerpo astral. Ya sea por “hipnosis profunda” o por “telepatía” se le extrae el flúido astral necesario y se lo condensa en el *volt*. Dice PAPUS, al referirse a las experiencias de DA ROCHAS: “La exteriorización de la sensibilidad en estado de hipnosis profunda es la base de las teorías modernas del embrujamiento”. El Dr. G. GELEY asegura que si se toma con la mano las formas que se materializan mediúnicamente se provocan transtornos nerviosos extremadamente dolorosos en el médium en trance ectoplásmico. WEISS cita la experiencia de DA ROCHAS que resumiremos así: sobre una placa de vidrio previamente sensibilizada con la sensibilidad del sujeto de experiencia, obtuvo su fotografía, luego, rasguñando el negativo arrancaba exclamaciones de dolor al sujeto fotografiado situado en otra pieza. PAPUS refiere en los siguientes términos este supuesto experimento que reproducía el “embrujamiento de los antiguos hechiceros”, según expresión de un periodista parisién, JOLEAUD-BARRAL de “Justice”: “Una tercera placa, que antes de ser colocada en el aparato fotográfico había sido fuertemente cargada en la sensibilidad del sujeto dormido, dió una fotografía que presentaba curiosos caracteres: cuantas veces el operador tocaba su imagen, el sujeto lo sentía. Una vez tomó un alfiler y arañó por dos veces la película de la placa en el punto que representaba la mano del sujeto; éste se desmayó completamente en el mismo instante. Al despertar pudo verse que presentaba dos manchas encarnadas correspondientes a los arañazos de la película fotográfica”. Otro experimento atribuido a DA ROCHAS es el siguiente: “córtele a un sujeto un mechón de cabellos de la nuca y adápteselos en idéntico sitio a un muñeco de cera que ya se tendrá listo para el experimento. Sumido el sujeto en sueño hipnótico, arrástrele la sensibilidad del occipucio y fíjesela en el muñeco, entregando éste, luego, a un ayudante con la orden de que vaya a otra habitación y que pasado algún tiempo, el que él quiera, pero tomando nota del preciso momento, le arranque el cabello al muñeco cuantas veces le parezca”, así se hizo y, de acuerdo a la versión anónima que tenemos a la vista, el resultado fué de este modo: “Salió el ayudante quedando Da Rochas con el sujeto y algunos otros testigos, y después de algunos segundos se despertó el sujeto. Comenzaron una conversación indiferente entre todos los reunidos, cuando de pronto, estando hablando el sujeto se interrumpió, lanzó un ¡ay! y se llevó la mano al

occipucio, lamentándose de que alguien le arrancara el cabello. Persuadiéndose de que nadie le había tocado prosiguió la conversación para interrumpirla de nuevo otras tres veces con idéntica exclamación y por la misma causa, y más tarde, al comprobar la hora y los hechos se vió que todo coincidía exactamente con las manipulaciones del ayudante en cumplimiento de las órdenes recibidas". Por el estilo existen otros ejemplos, con variantes interesantísimas.

De acuerdo al DR. PAPUS, DA ROCHAS explica estos fenómenos mediante los efluvios *ódicos* corporales; las emanaciones ódicas, según la teoría del *od*, pueden ser transferidas a los objetos. De acuerdo a estos elementos, el hechicero fija los efluvios ódicos, o sensibilidad nerviosa exteriorizada, de la víctima sobre su *imagen-condensadora* y al operar sobre ésta lo hace, simultáneamente, sobre la otra, ya que ambas permanecen vinculadas íntimamente como el feto a la madre.

*Hipnotismo, animismo, fetichismo.* — El hipnotismo da asidero fácil para teorizar sobre los fundamentos de la hechicería y, por lo tanto, como sostén explicativo del daño mediante la imagen. En este caso, la imagen —muñeco o retrato— valen como apoyos instrumentales subjetivos para la operación, lo que ya es distinto de lo que se concluye de estudiar. No obstante, no es posible hacer una distinción rigurosa entre el ocultismo y espiritismo, en este caso, refiriéndonos tanto a sus fundamentos como a su praxis. En el ocultismo la imagen es un "condensador" por excelencia o una "porción viva" de la víctima; en el hipnotismo, en cambio, su nota distintiva es, más bien, la de servir como vínculo de la sugestión o como excipiente de la fuerza hipnotizante al concebirse el supuesto elemento que determina el estado de hipnosis como una materia magnética o flúido animal sui generis. BRAID, en su libro de 1852 *Magia, Witchcraft, Animal magnetisme, Hypnotism and Electro-biology*, establecía estas relaciones. Se supone que el embrujado lo está por una especie de hipnotismo; la hipnosis se realiza mediante el muñeco, aunque no se suponga que se trate de hipnosis. Se suele hablar de una suerte de telepatía. El muñeco o la imagen es el vínculo, el canal o el conductor de la sugestión o el receptáculo de la materia magnética, pero sobre todo es el apoyo subjetivo, psíquico para la operación mental del embrujador. Así como el hipnotizador sume en trance hípico a su paciente lejano con sólo hacerle tomar una píldora "previamente tratada por el operador", el hechicero lo hace utilizando la imagen. Esta creencia se funda en la idea de la hipnotización a distancia, errada interpretación de otro fenómeno que no interesa tratar en este asunto. Dan otro asidero a esta creencia los

experimentos de órdenes dadas en trance hípnic con las consiguientes epistaxis, parálisis, fiebres, estigmas, etc., aparentemente sin relación causal conocida. La actitud operadora del hechicero, su pasión vehemente, producirían su efecto sugestionador sobre el espíritu pre-dispuesto.

La supuesta malignidad ejercida hípnicamente se basa en toda la serie de errores comunes del viejo hipnotismo (flúido magnético, magnetización a distancia no posthipnótica, hipnotización contra la voluntad y a cualquier persona, etc.) y en otra serie de fenómenos reales mal aplicados y mal explicados: autohipnosis, autosugestión, duración de la sugestión posthipnótica y su extraordinaria fuerza compulsiva, etc. Según el Dr. MAC-LEAN ESTENOS en el Departamento de Lambayeque, Perú, se recuerda, todavía, el famoso “negro Salas” a quien le bastaba mirar el retrato de una persona a quien quería dañar para que ésta muriera.

Esta teoría popular del hipnotismo continúa aplicando la arcaica cosmovisión animista. “El animismo, renovado por WUNDT, explica la acción a distancia del rito mágico mediante la idea de la exaltación del alma del hechicero”. En su contenido esencial el animismo admite la penetración de toda la naturaleza por un flúido vivo y consciente, especie de generosa e hipertrofiada ampliación de la creencia del alma personal. Este animismo sería la intelectualización de algo más vago, anterior y difuso, etnológicamente llamado preanimismo. La vitalización animista del cosmos como substrato necesario del daño por la imagen, aparece nítida en el siguiente caso de un enfermo indígena esquizofrénico, estudiado por el DR. GUTIÉRREZ NORIEGA; este enfermo decía: “Por ser la imagen de la persona estos dibujos tienen vida. Las fotografías también la tienen. Estos dibujos se reproducen. Si usted rompe o quema una fotografía comete un crimen, un crimen verdadero. He visto personas que han fallecido porque les rompieron sus retratos. Es igual a romper la vida de un hombre”. GUTIÉRREZ NORIEGA ve en esta actitud el afloramiento del viejo animismo. Este enfermo eleva a un primer plano lo que subyace en el alma de todos los que, sinceramente, se confían a las prácticas mágicas. Partiendo de esta cosmovisión animista —consciente o no— la dependencia del ser con su imagen o con las partes de su cuerpo (uñas, cabellos, etc.) aparece lógica; cada persona y todo lo que a ella se relaciona, no es más que una parte viviente del todo, por lo tanto, la lesión infligida en una parte incide en el conjunto en el cual y con el cual está indisolublemente sistematizada.

LUBBOCK menciona todos estos fenómenos folklóricos como pertenecientes al antiguo mundo fetichista, fase religiosa en la cual el hombre cree que puede obligar a las divinidades a cumplir sus deseos, pero el mismo LUBBOCK prefiere identificar esta fase con la magia: “En sustancia el fetichismo es magia pura”, “casi podría mirarse como una antirreligión”. La serie de ejemplos que hemos dado del daño mediante muñecos y sus equivalentes, de acuerdo a datos de LUBBOCK, éste los da en las páginas dedicadas al fetichismo. Debemos observar, de nuestra parte, que la presencia de la imagen en el daño y todo lo que a su alrededor gira no deja de ser sugerente en cuanto a lo que al fetichismo se refiere.

*Papel de la imaginación.* — Con buen criterio concluía PLATÓN que es inútil probar a ciertos espíritus, fuertemente prevenidos en favor de la eficacia del maleficio mediante muñecos, que no se ocupen de ellos; aquí, como ante otros sucesos, la imaginación desempeña un papel de primera importancia. La creencia de que el hechizo sea posible colorea de tal modo la imaginación, que *el hechizo se hace psicológicamente objetivo*. VOLTAIRE al sostener que las visiones fantásticas son frecuentes en los tabardillos, aclara que estas visiones existen como realidad para el enfermo: “El fantasma existe, para el que lo percibe”, en consonancia con esto, C. G. JUNG asegura, desde su punto de vista fenomenológico, que “la idea, en tanto existe, es psicológicamente verdadera”. Verdad es que el hecho existe únicamente para aquella mentalidad con la que conserva cierta afinidad y, precisamente, es el caso que consideramos; si bien, debe adelantarse, esa posibilidad de afinidad subsiste en todo ser humano en distinto grado. No es, pues, un fenómeno sólo observable en el terreno de la patología mental. PARACELSO había visto claramente este poder de la imaginación en los procesos de magia y hechicería, particularmente con muñecos de cera. Para ilustrar este poder de la imaginación —si es necesario ilustrarlo— es oportuno el caso, referido por BENNET, de un carnicero que al tratar de colgar un trozo de res en un gancho, resbaló quedando él mismo suspendido y desmayándose; al ser atendido y al cortársele la manga para practicarle las primeras curas se comprobó que el gancho sólo había atravesado la ropa dejando el brazo intacto. La etnografía nos da otros ejemplos, de los cuales elegiremos uno solo para no abundar. Se verá cuán grande es el poder de una creencia sobre el cuerpo físico y cuán exacta es la teoría de la conversión de la energía psíquica en situaciones fisiológicas: se trata de un niño pascuense (Isla de Pascua) que ingiere atún durante la época prohibida por considerárselo tabú

(por lo tanto debía acarrear la muerte al que infringiera la prohibición); al darse cuenta el niño de su falta cae al suelo presa de espasmos agónicos, por creerse envenenado. Un sacerdote cristiano, que fué llamado para atenderlo, empleó el único método razonable en esa circunstancia: burlarse de los sufrimientos reales o imaginarios de la víctima del tabú violado. El envenenamiento que sufría el muchacho era de orden psicológico y al no hallar en la conducta del misionero una simpatía que lo confirmara en sus temores, escapó a la obsesión que le habría causado la muerte a breve plazo. De acuerdo con Don Quijote de que no haya “hechizos en el mundo que puedan mover y forzar la voluntad, como algunos simples piensan” (Parte I, Cap. 22), no menos cierto es lo contrario cuando se admite y se cree fervorosamente que los hechizos son reales y poderosos, y a la vez esta creencia tiene el apoyo de ser un hecho social. La creencia en hechicerías mediante muñecos dañados es una creencia social, colectiva, aún viviente en su esplendor y de aquí saca su principal energía y eficacia.

SEABROOCK, muy acertadamente, habla de la “autosugestión inducida” y los ejemplos que trae al propósito así lo prueban. El daño es posible si se cumplen, esencialmente, dos requisitos: uno, el de que la víctima crea en su posibilidad y, dos, de que ésta sepa, de algún modo, de que está siendo dañada mágicamente. “Si un fiyiano desea causar la muerte de un individuo sin apelar a la violencia manifiesta o al veneno secreto, pone el asunto en manos de un hechicero, *cuidando de divulgarlo todo lo posible*”. SEABROOCK explica la muerte de la víctima —un desalmado comerciante de la selva africana— por un “colapso nervioso y funcional, prisionero en las autosugeridas garras de su propio loco terror, que le paralizaba”. ESTABROOKS cree que se puede influir por la imaginación sobre el sistema nervioso autónomo, con todas sus consecuencias fisiológicas, a veces catastróficas. La muerte por miedo ha sido estudiada, en conexión con nuestro tema, por el renombrado fisiólogo W. C. CANNON en un trabajo especial titulado: *Voodoo death*, citado por W. HOWELLS como *La mort par envoûtement*; brevemente, la muerte se produciría por medio del sistema simpático que crearía un grave cuadro de *shock*. En el caso que referíamos de SEABROOCK, no sólo el dañado cree posible el daño y sabe que lo están dañando, sino que sus enemigos, también le crean una serie de situaciones que confirman sus temores y agravan los síntomas de angustia y terror. Más adelante declara que “puede dudarse de que tales brujos tengan verdadera fe en lo sobrenatural, en demoníacas emanaciones del mal provenientes del muñeco mismo, pues siempre, a lo que parece, se pre-

ocupan de que la víctima lo *sepa* y lo *tema*". La hechicera Nasha, en la novela documental de CIRO ALEGRÍA, *El mundo es ancho y ajeno*, cuando procura dañar a Don Alvarado Amenábar, le roba el retrato y deja en el marco vacío "una reveladora espina de cacto". Y a todo esto no debe dejarse a un lado la siguiente observación de VOLTAIRE: que está fuera de duda que las palabras mágicas y las ceremonias pueden destruir un rebaño de ovejas... si se las acompaña con una cantidad suficiente de arsénico.

ARMANDO VIVANTE

#### BIBLIOGRAFIA

- ALLENDY, R.: *Paracelso, el médico maldito*; Buenos Aires 1946.  
AMBROSETTI, J. B.: *Materiales para el estudio del Folk-Lore Misionero*; en "Revista del Jardín Zoológico de Buenos Aires", tomo I; entrega 5a. Mayo 1893, pp. 129-160.  
BINET, A. y CH. FERÉ: *Le magnetisme animal*; París 1887.  
DI LULLO, O.: *Folklore de Santiago del Estero*. Tucumán 1944.  
ESTABROOKS, G. H.: *Los fundamentos del hipnotismo*; Buenos Aires 1944.  
FRAZER, J.: *The Golden Bough*; New York 1935.  
GELEY, G.: *Clarovidence et ectoplasmie*; París 1924.  
GRANADA, D.: *Supersticiones del Río de la Plata*; Buenos Aires 1947.  
LAFONE QUEVEDO, S.: *Diccionario de catamarqueñismos*; Tucumán 1927.  
LUBBOCK, J.: *Los orígenes de la civilización*; Madrid 1888.  
PAPUS, DR.: *Embrujamiento*; Buenos Aires s. f.  
PARACELSO: *Opera Omnia*; ed. Kier, Buenos Aires 1945.  
RODRÍGUEZ RIVERA, V.: *Representaciones humanas en la magia. Muñecos mágicos*. en "Anales de la Sociedad Folklórica de México", vol. III, México, D. F.  
SCHOEMANN, G. F.: *Antiquités Greques*; París 1885.  
SEABROOCK, B. S.: *Witchcraft, its powers in the world today*; New York 1942: citamos la edición titulada *Hechicería*; Chile 1941.  
SEBILLOT, P.: *El paganismo contemporáneo en los pueblos celta-latinos*; Madrid 1914.  
WEISS A.: *La Esfinge develada*; Buenos Aires 1940.