

LA LEYENDA DE LA CIUDAD PERDIDA

por

BERTA ELENA VIDAL DE BATTINI

UNO de los temas tradicionales que se conserva desde tiempos más lejanos, y que ha alcanzado mayor difusión en el folklore universal, es el que sirve de núcleo a la leyenda de *la ciudad perdida* —el grupo humano aniquilado por un castigo divino—.

Las leyendas más antiguas que se conocen pertenecen a los pueblos de Oriente, como la de Sodoma y Gomorra, del Génesis. Los ejemplos documentados posteriormente son abundantes. A través de los siglos, la leyenda aflora en la literatura oral de casi todos los pueblos de la tierra, hasta llegar al folklore moderno con tanta vitalidad, como la que ofreció a los autores que nos dejaron su testimonio en las épocas más diversas. En Europa, en Asia, en Africa y en América, la leyenda de *la ciudad perdida* tiene su viejo asiento en tal o cual lugar. ¿Cómo pudo lograr tan dilatado dominio en el espacio y en el tiempo? Se difundió, en primer lugar, por migración del tema —la transmisión de los temas populares puede alcanzar proporciones extraordinarias—, y en segundo lugar, por creación. El espíritu de los hombres de civilizaciones semejantes, suele tener reacciones similares frente a hechos o a acontecimientos idénticos. Y así se explica no sólo la coincidencia de temas que pertenecen a la literatura oral, sino la de otros elementos culturales, en pueblos muy distantes y desconocidos. La leyenda de *la ciudad perdida* pudo surgir como *leyenda de observación* frente al hecho real de la destrucción de una población; como *leyenda*

explicativa, frente a las ruinas de un pueblo desaparecido, o sobre una tradición conservada referente a un lugar.

Como es sabido, los temas tradicionales no se encuentran aislados; forman, con otros secundarios, *ciclos temáticos*. Es excepcional el caso en que se encuentre un tema solo. La conservación, la variación o la combinación de los temas secundarios, puede facilitar o complicar la tarea del investigador que procura establecer si el tema fundamental, vivo en la tradición de tal o cual pueblo, fué creado por él o lo recibió por transmisión. En buen número de casos es necesario proceder con gran prudencia. Las afirmaciones categóricas en el folklore —donde existen las grandes lagunas de las regiones inexploradas o mal observadas— pueden caer al día siguiente ante nuevos materiales recogidos.

En muchas de las leyendas aquí reunidas puede establecerse inmediatamente, por la completa identidad del ciclo temático, por ejemplo, la migración del tema, como ocurre con las variantes de América; en otras, parece evidente la creación, como en la leyenda libia citada por Heródoto, que veremos más adelante. Cualquiera sea el camino que haya seguido el tema, la leyenda se asienta siempre sobre una realidad. La población ha existido. Diversas causas, naturales o históricas, la hicieron desaparecer: inundaciones locales, avances del mar, terremotos, volcanes, invasiones conquistadoras, cambios de asiento, despoblación. De ello queda una tradición que, al alejarse de los hechos reales, y al rodar en el pueblo de boca en boca, deforma la verdad y adultera el tiempo —lo hace más próximo o más lejano—; agrega la creencia del castigo sobrenatural para los hombres culpables, y crea la leyenda. La calidad estética y la enseñanza moral que entraña, con frecuencia la han salvado del olvido. Con ellas conquistó la sensibilidad de los poetas y escritores que la recogieron de la fuente popular y la documentaron. Como se verá, buen número de los ejemplos aquí citados proceden de obras literarias. Conozco un solo trabajo de carácter folklórico sobre el tema de *la ciudad sumergida*, un capítulo de Sébillot¹. Se lo puede rozar, a veces, al tratar la leyenda del Diluvio, tema extensamente estudiado, y del que ha recibido influencia, pues, en nu-

(¹) PAUL SÉBILLOT, *Légendes, croyances et superstitions de la mer*, cap. VII: *Les envahissements de la mer et les villes englouties*; Paris, 1886.

merosas versiones, la ciudad, inundada, desaparece bajo las aguas. A ambas leyendas les es común un elemento: el del castigo divino.

Son variantes de la leyenda de *la ciudad perdida*, además de la leyenda de *la ciudad sumergida*, la leyenda de *la ciudad invisible*, la leyenda de *la ciudad muerta* y la leyenda de *la ciudad encantada*. Esta última suele encontrarse con frecuencia en cuentos populares, como en los de *Las mil y una noches*. Cuando el tema pierde las condiciones esenciales de la leyenda, como la determinación del nombre, la indicación del lugar, la sugestión de la creencia, pasa a la categoría de cuento —un mismo tema, según su forma, puede ser mito, leyenda y cuento—.

El tema de *la ciudad perdida* se presta a una larga y minuciosa investigación. En este capítulo, que sólo es una contribución a su estudio, expongo el material que en el folklore de los pueblos antiguos y modernos he podido reunir. En la exposición de los mismos, sigo un orden cronológico aproximado, pues en muchos casos no es posible determinar la antigüedad de unas tradiciones con respecto a otras.

La leyenda clásica para nosotros es la de Sodoma y Gomorra, que Jehová destruyó para castigar el horrible vicio de los hombres que las habitaban. Según los versículos bíblicos del *Génesis* (caps. XVIII y XIX), Jehová envió dos ángeles a Sodoma; Lot los hospedó y agasajó generosamente; los hombres del pueblo vinieron a la casa de Lot y ofendieron con la intención de su vicio a los enviados de Jehová; los ángeles anunciaron a Lot la destrucción de la ciudad; le ordenaron huir con su mujer y sus dos hijas hacia el monte próximo, donde estaba la ciudad de Zoar, sin volver la cabeza; cuando Lot llegó a Zoar, “llovió Jehová sobre Sodoma y sobre Gomorra azufre y fuego desde los cielos; y destruyó las ciudades, y toda aquella llanura, con todos los moradores de aquellas ciudades y el fruto de la tierra; entonces la mujer de Lot miró atrás y se convirtió en estatua de sal”. Sodoma y Gomorra, con Adama, Seboim y Segor o Zoar, asentadas en el valle de Siddim, constituían la Pentápolis del Jordán. Cuatro de ellas fueron destruídas por un cataclismo. Segor, situada en un monte, se salvó. El pueblo conservó esta tradición, que se deformó al transformarse en leyenda, y así la recogió la *Biblia*. Tradiciones y leyendas anteriores a la del *Génesis*, sobre ciudades destruídas, debieron ser conocidas en el mundo antiguo como *leyendas de observación* o *explica-*

tivas. En el poema caldeo del Diluvio, cuya tradición pasó más tarde a los hebreos, se da como escenario inicial de las inundaciones a la ciudad de Schurippak, situada sobre el Eufrates.

La idea moral del castigo divino que cae sobre los hombres que se apartan del bien, debió de ser común a todos los pueblos que alcanzaron cierto grado de civilización —lo es, por ejemplo, en los pueblos primitivos que conservan la tradición del Diluvio—. Entre las tradiciones más antiguas de los chinos se conserva ésta: “La decadencia de las virtudes de los Hia y de los Yin se muestra en los desórdenes de la naturaleza. Los vicios de Kie, hicieron caer en lluvia las estrellas del cielo; la Tierra tembló, los ríos Yi y Lo se secaron, el Dios del Fuego descendió, y se desplomó la montaña Kiu”¹.

A esta misma época primitiva de la historia de la China pertenece la siguiente leyenda, que explica el nacimiento milagroso de Yi Yin: “...su madre vivía junto al río Yi; estando encinta, soñó que un dios (Chen) le hacía esta advertencia: cuando de un mortero salga agua, marcha hacia el Este y no vuelvas la cabeza para mirar. Al día siguiente, vió un mortero del que salía agua, lo advirtió a sus vecinos, y marchó hacia el Este durante diez *li*; entonces volvió la cabeza para mirar: todo su país estaba inundado por las aguas. Ella misma, por haber hecho esto, se transformó en morera”². El niño se salvó en las ramas del árbol de donde fué recogido. Yi Yin, cuya vida santa es comparable a la de Confucio, significa jefe de Yi (el río). La similitud con el relato bíblico es evidente. Posee, además, otros elementos de indudable origen popular. El anuncio del dios, en sueños, es común a muchas leyendas y tradiciones primitivas; así en la del Diluvio, de Caldea. El tema de la inundación, que en algunos casos se considera derivado del tema del Diluvio, puede haber nacido de un simple hecho de observación, y pertenecer a relatos tanto o más antiguos que los de éste.

Heródoto transmite una tradición de la Libia según la cual un pueblo íntegro desaparece por declarar la guerra al *Noto*, el viento Sur: “Líderos de los nasamonos estaban los psilos que han perecido de esta manera: el

(¹) MARCEL GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, II, págs. 393 y 396, París, 1926.

(²) Id., págs. 428 y 429.

viento *Noto* les secaba con su aliento las cisternas, y como toda la comarca cae dentro de la Sirte, estaba sin agua. Los psilos, tras de tomar consejo en común, marcharon contra el *Noto* (cuento lo que cuentan los libios), y después que estuvieron en las arenas, sopló el *Noto* y los sepultó. Así perecieron, y los nasamonos poseen sus tierras”¹. La tradición está apoyada, seguramente, en una realidad histórica. La geografía de la comarca hace posible la desaparición del pueblo en las arenas del desierto. Cuando los nasamonos fueron exterminados por sublevarse contra la dominación romana en la época de Diocleciano, ocupaban las tierras de los psilos. Los rasgos secundarios de la leyenda le dan una gran originalidad, índice de su creación local.

Platón habla en sus diálogos *Timeo* y *Critias*, y particularmente en este último, de la que llegó a ser famosa leyenda, de la Atlántida. La ficción literaria de Platón refleja la leyenda popular, tan difundida en el mundo antiguo, de la *ciudad perdida*, el pueblo de hombres culpables destruido por voluntad de los dioses. A ello, y al arte de Platón, se debe, indudablemente, el vigoroso relieve de tradición auténtica con que se impuso. Hasta nuestros días ha llegado la discusión sobre la existencia de la gran isla o continente que se supuso sumergido en el océano Atlántico. El descubrimiento de América actualizó el mito de la Atlántida, pues con ella la identificaron muchos autores². Investigadores modernos como Schulten —de los Ríos estudió y apoyó sus fundamentos—, ven en la leyenda de Platón un recuerdo oscuro de Tartessos, la ciudad ibérica sumergida³.

La cita que hace Platón de viejas tradiciones egipcias, puede tener fundamento, aunque seguramente serían tradiciones vagas, sin alusiones precisas. Paul Sébillot da una noticia de importancia: “Un documento de los más antiguos menciona islas sumergidas en el mar. En una comunicación hecha en el Congreso de Orientalistas de Berlín, en 1881, M. Golenischeff habla de un cuento encontrado en los papiros egipcios, que

(¹) HERÓDOTO, IV, 173. Traducción de María Rosa Lida.

(²) FERNÁNDEZ DE OVIEDO, AGUSTÍN DE ZÁRATE, SARMIENTO DE GAMBOA, FRAY GREGORIO GARCÍA.

(³) ADOLFO SCHULTEN, *Tartessos*, págs. 113-120, Madrid, 1924.

contiene numerosos episodios análogos a los de *Sindbad el marino*. Cierta isla encantada desaparece después de la partida de un naufragio¹.

Pausanias, en su viaje a través de Grecia, recoge esta vieja tradición de Acaya: Los aqueos de Hélice habían degollado a suplicantes refugiados en el templo de Neptuno. El dios manifestó su cólera por un temblor de tierra y un desbordamiento de la mar que destruyeron la ciudad y sus alrededores². Ovidio, en las *Metamorfosis*, menciona también a Hélice, desaparecida juntamente con Buris: "Si buscas a Hélice y a Buris, ciudades aqueas, las hallarás bajo las aguas; aún los navegantes suelen señalar la ciudad postrada con sus sumergidos muros"³. Se sabe que las dos ciudades fueron destruidas por un terremoto, y que Buris fué reconstruída.

De otra leyenda habla, asimismo, con los más minuciosos detalles. Se refiere a la de un lago de Frigia, en el que desapareció la aldea de Filemón y Bausis, según una antigua tradición local. Júpiter y Mercurio llegaron un día al lugar, en figura humana, y pidieron posada de puerta en puerta. En mil casas se la negaron. Sólo se abrió para ellos la cabaña pobrísima de Filemón y Bausis, quienes los recibieron afectuosamente, les ofrecieron los alimentos con que contaban, y hasta intentaron matar la única ave de corral que poseían, un ánsar, para obsequiarlos. Con sorpresa observaron que el vino del vaso de haya en qué bebían, en vez de agotarse se acrecentaba. Los dioses se dieron a conocer; les anunciaron que la ciudad sería castigada por la impiedad de sus moradores, y los condujeron hasta el monte próximo. Desde la altura, los viejos contemplaron la población y la comarca inundadas. Sólo la cabaña, libre de las aguas, se había transformado en un hermoso templo⁴.

Un antiguo cuento chino, recogido de la tradición oral, da un ejemplo típico: Una viejecita mendiga recorre la ciudad pidiendo ayuda. Nadie la socorre. Una mujer viuda que tiene un hijo, un niño de gran corazón, la recoge y la incorpora a la familia como a "la abuela". "La abuela" hace construir al niño un barquito, y le dice que en él se salvará con

(¹) *Folk-Lore Journal*, febrero 1883, pág. 60. Cita de P. SÉBILLOT, *ob. cit.*, págs. 307 y 308.

(²) PAUSANIAS, *Acaya*, cap. XXVI.

(³) OVIDIO, *Metamorfosis*, XV, 293-295. Traducción de María Rosa Lida.

(⁴) *Id.*, VIII 620-724.

su madre cuando venga "el agua grande", que llega, en efecto, como diluvio. El barquito crece, y en él suben la mujer y el niño. La vieja les regala una gran olla llena de perlas valiosísimas. Les recomienda que salven a los animales que encuentren, pero no a los hombres. El agua crece hasta la copa de los árboles y lo destruye todo, en la ciudad y sus cercanías. En la barca se salvan un perro, un gato, un ratón y un cuervo, y por ruegos del niño piadoso, también un hombre. Llegan a lugares donde el agua baja. Los animales y el hombre se despiden de la mujer y del niño. El hombre, cuya codicia había sido excitada por el valor de las perlas, los acusa de robo al juez del lugar, y el juez los prende. El ratón, el perro y el gato, les traen alimentos. El cuervo regresa un día y presenta al juez una carta escrita por un dios, que dice así: "Peregriné por el mundo disfrazado de mendigo. El niño y su madre me recogieron. El niño me trató como abuela y no tuvo repugnancia de lavar mi suciedad. Por eso les he salvado del agua grande con que destruí a la ciudad pecadora en que vivían. Ponlos en libertad, juez; de lo contrario, caerá sobre ti la desgracia"¹. El tema secundario de la inundación y de la forma en que se produce denuncia una contaminación evidente con la leyenda del diluvio universal. El lugar circunscripto y los acontecimientos y personajes limitados, mantienen las características de la leyenda de *la ciudad perdida*. En la del Diluvio los protagonistas constituyen la humanidad entera y su escenario es el de toda la tierra. En la leyenda aparece también el tema del hombre ingrato y de los animales agradecidos, del conocidísimo cuento popular².

También muy antigua debe de ser la siguiente tradición japonesa: Peirum reinaba en una isla vecina a la de Formosa. Sus súbditos se hicieron afeminados y ofendieron a sus divinidades. Los dioses determinaron destruirlos, pero como Peirum era justo, le anunciaron en sueños, que la catástrofe sobrevendría cuando enrojeciera la cara de los ídolos. Peirum trató por todos los medios de volver a los hombres al buen camino, pero fué inútil. Uno de los incrédulos llegó a pintar de rojo la cara de los ídolos. Entonces, un cataclismo sumergió a la isla en el mar. Sólo Peirum,

(¹) *Cuentos populares de la China, Revista de Occidente*, pág. 15; Madrid, 1925.

(²) *Cuentos de la Edad Media, Revista de Occidente*, pág. 64; Madrid, 1927.

el rey virtuoso, se salvó¹. En el cuento chino anteriormente citado, la viejecita había dicho al niño que “el agua grande” vendría cuando se enrojecieran los ojos de los leones de piedra que estaban frente a la cárcel; un descreído, para reirse, los pintó con sangre, y se produjo la inundación. Es el mismo motivo del enrojecimiento de la cara de los ídolos en el relato japonés. En sueños, le anunció Chen a la madre de Yi Yin el avance de las aguas, en la leyenda china, como a Peirum le revelaron los dioses el hundimiento de la isla —y lo mismo sucede en el poema caldeo del Diluvio—. La similitud de los temas en las tradiciones primitivas de la China y del Japón debe de abundar. La vida inicial del Japón no fué otra cosa que un reflejo de la gran cultura antigua de la China, el primer pueblo mongólico que se civilizó. Por haber sido la China uno de los primeros centros de civilización de la humanidad, como Caldea y Egipto, y por haber vivido durante siglos aislada en medio de sus tradiciones inmemoriales, las manifestaciones de su folklore, aún no bien explorado, tienen para nosotros un valor singular como término de comparación.

Según una tradición local, la antigua ciudad de Adulis, de Etiopía, situada sobre el mar Rojo, que los romanos llamaron Puerto de Axum, fué destruída por el mar para castigar la maldad de sus habitantes. Los viejos de la actual ciudad de Zulla, que se levantó sobre el mismo sitio, cuentan que un día una gran ola avanzó sobre la población, cubrió las casas y los templos e hizo desaparecer las calles bajo un montón de arena². La playa llana, arenosa y sin vestigios de vegetación, como es la de Abisinia, hace posible tal obra destructora del mar en una ciudad sin defensas. Es indudable que la leyenda mantiene una tradición muy antigua.

En la famosa relación de viaje del siglo XIV, de Juan Mandeville, tan leída en la Edad Media y en el Renacimiento, figuran leyendas de ciudades desaparecidas. Mandeville declara que su libro —mezcla de motivos sabios y de relatos populares de la Edad Media—, contiene lo más notable de lo que él ha visto y oído en su peregrinación por el Egipto, Tierra Santa y Asia. Según su testimonio, en Palestina cuenta el pueblo que las ciudades de Sodoma y Gomorra, y las otras de la Pentápolis, fueron destruídas por las aguas. Termina así su referencia: “Y en ese

(¹) DORVILLE, I, pág. 285. Cita de P. SÉBILLOT, *ob. cit.*
 (²) *Soc. de Géographie*, 1847, pág. 336. Cita de P. SÉBILLOT.

mar se hundieron las cinco ciudades por la cólera de Dios, es decir, Sodoma, Gomorra, Adama, Zeboim y Zoar, por el abominable pecado que reinaba en ellas. Pero Zoar, gracias a la plegaria de Lot, se salvó y se mantuvo largo tiempo, pues estaba fundada sobre una colina, y alguna parte de ella se muestra todavía sobre el agua, y las gentes pueden ver los muros cuando el tiempo es bueno”¹. Debió de ser ésta una tradición corriente en Palestina, pues así ha corrido por el mundo a través de los siglos. Según la misma, las cinco ciudades bíblicas destruídas ocupaban el sitio que después del cataclismo correspondió al Mar Muerto, surgido para sepultarlas en su lecho. El tema de la ciudad de Zoar, salvada por la plegaria de Lot, es el mismo de la ciudad de Nínive. Jonás, enviado por Jehová, predijo en Nínive, “ciudad grande, en gran manera, de tres días de camino”, su destrucción, por la maldad de sus gentes. Entonces, el rey y sus hombres reconocieron sus pecados, y se entregaron a la penitencia. Dios, apiadado, los salvó².

Mandeville transcribe así otra leyenda de fuente popular: “En ese reino de Abcaz, hay una gran maravilla. Una provincia de la comarca, que tiene muy bien tres días de viaje de contorno, y que las gentes llaman Hanyson, está toda cubierta de oscuridad, sin brillo ni luz, y de tal manera que nadie puede ver allí ni se atreve a entrar, y sin embargo los del país dicen que a veces se oyen voces de gente, relinchos de caballo y cantos de gallo, y las gentes saben bien que allí viven hombres, pero no saben quiénes son, y dicen que la oscuridad sobrevino por milagro de Dios”³. El milagro consistió en que, cuando el emperador de Persia lanzó su hueste contra los cristianos, una nube espesa envolvió al pagano y a los suyos. El grupo humano prisionero en la niebla, ofrece una variante de la leyenda de *la ciudad invisible*. Ejemplos típicos de esta leyenda, siempre de origen cristiano, se hallan en el folklore de distintos pueblos. Sin embargo, este modo de ocultar en sombras a la ciudad o comarca, hace pensar en el reino de las tinieblas de ciertas religiones orientales, sitio donde se purifican los pecadores. Si Mandeville no recogió estas leyendas directamente de la tradición oral de los pueblos del Asia, como lo afirma en su

(¹) SIR JOHN MANDEVILLE, *Travels*, cap. IX. Traducción de María Rosa Lida.

(²) *Biblia*, Jonás, I.

(³) SIR JOHN MANDEVILLE, *Travels*, caps. IX y XXV. Traducción de María Rosa Lida.

relación, lo más seguro es que fueron traídas del Oriente y difundidas en Europa por peregrinos y viajeros, y aprovechadas por él. A pesar de algunas deformaciones propias de la adaptación, los motivos conservan la ingenuidad y característica de los temas populares.

Según Réclus, los escollos que se advierten a lo largo de las costas de Madrás, son, para los indígenas que las habitan, restos de una antigua ciudad desaparecida¹.

Froberville recogió, en 1847, la siguiente leyenda de la costa oriental del Africa: Los amakwas dicen que el país que unió la tierra de los hombres blancos y la de los hombres negros, fué precipitado al fondo del mar por la cólera divina. Este país, llamado Kassipi, fué de una fertilidad extraordinaria. Un año en que la cosecha había sido particularmente abundante, sus habitantes, que eran en extremo mezquinos, prefirieron afirmar con granos los caminos antes que auxiliar con ellos a los pueblos vecinos, que sufrían una espantosa escasez. Irritado Muluku, el dios bueno, volvió estéril la tierra, pero los hombres no mejoraron. El castigo del dios fué, entonces, definitivo: el mar invadió la costa, y la región entera se sumergió para siempre en las aguas².

Las leyendas de ciudades sumergidas en las costas de Holanda, Inglaterra y Francia, conservan una tradición: la de las devastadoras invasiones del mar, ocurridas en tiempos históricos. Desde el siglo IV hasta el siglo XIII, las costas de Inglaterra, más aún las de Francia, y particularmente las de Holanda, sufrieron constantes y profundas modificaciones. En su avance, el mar barrió centenares de aldeas.

Cuenta el pueblo de Holanda que, en el mismo sitio donde las cúpulas y los soberbios palacios de la vieja ciudad de Stavoren fueron sepultados en el mar, crecen las hierbas y los altos tallos del trigo. La ciudad fué destruída por la impiedad y por el orgullo de sus habitantes. Una noche avanzó una gran ola y arrasó más de las dos terceras partes de la orgullosa población³. Stavoren está situada en el extremo norte del Zuider-Zée. En tiempos históricos, una nueva arremetida del mar formó en el continente un lago, el Flevo de los romanos, con una comunicación al exterior.

(1) ELISÉE RÉCLUS, *Geografía Universal*.

(2) *Société de Géographie*, VIII, 1847. Cita de P. SÉBILLOT.

(3) GRIMM, *Veladas alemanas*, I. Cita de P. SÉBILLOT, *ob. cit.*

En 1170, otra nueva gran invasión de las aguas se llevó las tierras comprendidas entre Tessel, Medemblik y Stavoren, y el lago se convirtió en golfo. Buena parte de la ciudad o aldea de Stavoren debió de ser destruída.

Según una tradición del NE. de Inglaterra, en tiempos lejanos se hundió, en la desembocadura del Humber, una isla —la Sunk Islam—. Para Réclus, la Sunk Islam es realmente una isla sumergida¹. Los marineros del país de Gales cuentan que en la bahía de Cardigan existe un territorio sumergido, en el que se distinguen, bajo las aguas, las ruinas de grandes edificios². Los pescadores irlandeses del siglo XII aseguraban que, mientras realizaban la tarea de la pesca, veían brillar entre las olas, las viejas torres redondas de las ciudades tragadas por el mar³. Basset cita varias leyendas de ciudades perdidas en las costas del sur de Inglaterra y en las costas de Irlanda, de las que se creen ver las construcciones bajo el agua. Entre las irlandesas cita a la de la ciudad de Inclidon. Según la leyenda, Inclidon yace junto a los acantilados de Maher, y quien consiga fijar sus ojos en ella, cuando el tiempo la hace visible, se hará rico⁴. Una leyenda irlandesa del año 700 inspiró a Tennyson *El viaje de Maeldune*; en él habla de una isla submarina, hermosa como un paraíso, en la que se ven torres antiguas, palacios silenciosos y campos tranquilos.

Son muchas las leyendas de ciudades perdidas que conserva la tradición en Francia, particularmente en las costas bretonas. P. Sébillot ha recogido un gran número de ellas. Se cuenta que en la desembocadura del Vilaine y la isla Dumel, junto a la Punta de Castelli, se hundió, en tiempos lejanos, una ciudad castigada por la maldad de sus habitantes⁵. En las costas del Norte, en Erquy, las gentes hablan de una gran ciudad llamada Nasado, destruída por los vicios de sus moradores. Se dice que las mujeres eran allí tan blancas, que se les veía a través de la garganta el vino que bebían. Dios, para castigar la ciudad de hombres corrompidos, hizo que subiera el mar y la sepultara en sus abismos⁶. El encarecimiento

(1) RÉCLUS, *Geografía Universal*.

(2) BARZAZ-BREIZ, *La Villemarqué*. Cita de P. SÉBILLOT, *ob. cit.*

(3) BARZAZ-BREIZ, *La Villemarqué*. Cita de P. SÉBILLOT, *ob. cit.*

(4) P. SÉBILLOT, *ob. cit.*, pág. 302.

(5) P. SÉBILLOT, *ob. cit.*, pág. 302.

(6) P. SÉBILLOT, *ob. cit.*

de ver a través de la garganta, es muy del gusto popular —figura en coplas—, y es común en Lope de Vega.

Se cuenta que en la desembocadura del Gironda, fué sumergida la ciudad de Olives, cuyas casas se ven en el fondo del mar, en los días claros¹. Réclus afirma que en la isla de Re, existió realmente la ciudad que, según la leyenda, fué hundida por castigo divino². La más famosa de las leyendas francesas es la de la ciudad de Is, cuyo asiento se señala en la bahía de Douarnenez. Sus habitantes se habían entregado a los más desordenados placeres. El rey Grallón, que gobernaba el país, trató inútilmente de corregirlos. La ira divina cayó sobre los pecadores. El rey Grallón debió huir para escapar al castigo del cielo, pues la ciudad fué invadida por el mar y destruída. El clásico tema de la ciudad castigada, ofrece aquí un tema secundario igual al de la leyenda japonesa de Peirum, el rey salvado por sus virtudes. En el siglo XVI, los viejos pescadores aseguraban que en los días de baja marea, las fuertes murallas de Is asomaban sobre las olas. Tradiciones lugareñas hay que aseguran que la ciudad de Is tuvo su asiento en las proximidades de la ciudad de Douarnenez. Para los habitantes de Treguier, las ruinas romanas existentes en esa aldea son sus antiguos cimientos; para los de Penvenan, Is se levantó sobre la playa desolada de Trestel. Creen unos que ciertas marcas que se advierten en las rocas de la costa son de las herraduras del caballo del diablo, mientras que para otros son las del caballo de Grallón, cuando abandonó la ciudad condenada. Todos aseguran que con frecuencia se oye el tañido de sus campanas³. Las ruinas romanas son objeto de las más variadas creencias y leyendas, en las diversas regiones donde aún subsisten. El pueblo ha olvidado la verdadera tradición de aquellos vestigios, y su fantasía los explica, en cada caso, de una manera distinta.

José María Heredia alude así a Is en su soneto a Bretaña —una de las regiones de Francia más rica en leyendas—:

“Y el océano, que mece en un lecho de algas de oro
a Is la voluptuosa y a la grande Occismor,
arrullará tu corazón triste con su murmullo grave”⁴.

(1) Comunicación de M. DALEAU. Cita de P. SÉBILLOT, *ob. cit.*, pág. 301.

(2) RÉCLUS, *Geografía Universal*.

(3) P. SÉBILLOT, *ob. cit.*, págs. 299 y 300; cita a BARZAZ-BREIZ y a LE CALVEZ.

(4) *Les Trophées*. HEREDIA habla en forma inequívoca de otra gran ciudad, Occismor,

La leyenda de la ciudad de Is inspiró a Debussy *La cathédrale engloutie*. La música reproduce el cantar de las campanas y el confuso despertar de la ciudad castigada que, todos los días, con la aurora, surge entre las nieblas de la costa para volver a su asiento marino. Los pescadores de Cancale afirman que en las proximidades del monte Saint Michel se ven aún las murallas de una ciudad desaparecida, cuya existencia explica una leyenda local. En tiempos lejanos la Mancha era mucho más estrecha, sólo había un arroyo entre el continente y la isla de Jersey. En una ensenada de la costa de Granville, mandó construir el rey del país un dique, con una puerta que se abría en la parte interior del castillo, y guardó celosamente la llave. Una hija suya estaba casada con un ambicioso señor de una comarca vecina, quien, con la idea de suceder al rey, indujo a su mujer a apoderarse de la llave, para hacerlo desaparecer juntamente con su castillo. Ellos mandaron construir un barco para salvarse de la inundación. La hija dió al rey un narcótico, y en el mismo momento ella y su marido abrieron las puertas del dique. Las aguas entraron con tal empuje y furor, que ahogaron al señor y a su mujer, y sumergieron al país entero en el mar¹. En un curioso relato recogido por Desaiivre, se atribuye al hada Melusina la destrucción de un país de la costa. El malvado señor de la comarca negó a Melusina la hospitalidad que ésta, disfrazada de mendiga, le imploró. El hada lo maldijo, arrancó piedras de los acantilados y conjuró el mar. Desde ese día, ella unió sus esfuerzos al mar, en una común obra destructora². El tema secundario del personaje sobrenatural que prueba la caridad de los hombres, figura en la leyenda de Filemón y Baucis, y lo encontramos, más adelante, en leyendas de origen cristiano.

Una leyenda celta de las recogidas en *Los relatos de la Tabla Redonda*, habla también de un castillo desaparecido en circunstancias extraordinarias. Mientras Lanzarote del Lago come con el rey Peleas, en el *Castillo Aventurado*, penetra en éste un caballero, que avanza por la calle principal. Cuando se acerca al palacio, todas las puertas se cierran. El caballero

existente en el fondo del mar, como la de Is. SÉBILLOT no la menciona, por lo menos con este nombre.

(1) Comunicación de M. ANGOT. Cita P. SÉBILLOT, *ob. cit.*

(2) LÉO DE SAIVRE, *Le mythe de la mère Lusine*, pág. 90, 1883.

grita, clama y llora para que lo dejen entrar. El mismo rey pecador se acerca a una ventana y lo despide. “Yo me llamo Héctor de los Mares y soy hermano de Lanzarote”, dice el caballero, pero todo es inútil. Vuelve entonces su caballo, y gana la puerta de la ciudad llorando amargamente, entre los gritos de sus moradores. Lanzarote, al saber esto de boca del rey, llora, toma su armadura, se despide y parte tristemente. Cuando está a distancia de un tiro de arco, se vuelve para mirar por última vez el *Castillo Aventurado del Graal*, pero en su lugar sólo existe una llanura desnuda¹. La ciudad perdida toma aquí la forma de la ciudad invisible.

Numerosas leyendas de ciudades perdidas viven en las costas del Báltico. Según los pescadores, los domingos se oye en sus playas el repiqueteo de las campanas de las ciudades sepultadas en su seno². Una iglesia de una aldea ribereña fué barrida por sus olas. Durante la noche, cuando el mar está en calma, se oye a los desventurados cantar, entre sollozos, los salmos penitenciales, y se ven brillar los cirios que encienden ante el altar³.

Se cree que en la mañana de Pascua aparecen, sobre la superficie de las aguas, islas sumergidas, como la de Wolen, la Vineta o la de Julin. con sus puertas de bronce, sus campanas de plata y las fichas, también de plata, con que los niños jugaban en sus calles⁴.

Selma Lagerlöf, en *El maravilloso viaje de Nils Holgersson a través de Suecia*, anima la vieja leyenda sueca de la ciudad de Vineta, hundida, según la tradición, entre las islas de Karl y Gottland. Nils, el niño protagonista, penetra en la ciudad que surge de repente en la playa desierta, y admira la maravilla de los edificios y los paseos, y el lujo de los moradores. Los comerciantes le ofrecen las telas más ricas a cualquier precio. Cuando Nils da vuelta sus bolsillos en señal de no tener un céntimo, los mercaderes lloran desconsoladamente. Sale el niño para buscar una moneda que ha visto en la arena, y al querer regresar, advierte que la ciudad ha desaparecido nuevamente. Es la noche de Pascua. La ciudad de Vineta

(¹) *Les romans de la Table Ronde*, redacción moderna de JACQUES BOULENGER, pág. 81: París. 1923.

(²) GRIMM, *Veladas*, I. Cita de SÉBILLOT, *ob. cit.*

(³) X. MARMIER, *Letres sur le Nord*. Cita de SÉBILLOT, *ob. cit.*

(⁴) *Bull. de la Soc. d'Anth.*, 1872. Temme. Cita de SÉBILLOT, *ob. cit.*

“era tan opulenta y tan dichosa, como jamás lo fué ciudad alguna; pero sus habitantes se dieron al lujo y a la molicie, en castigo de lo cual fué tragada por el mar durante una violenta marea. Los habitantes de aquella población no pueden morir, ni la ciudad desaparecer por completo: una noche, cada cien años, la ciudad surge de las olas del mar con todo su esplendor y permanece en la superficie de la tierra durante una hora. Transcurrida esa hora, vuelve a hundirse en las aguas profundas, y así sucederá hasta que alguno de los comerciantes de Vineta pueda vender cualquier cosa a un ser viviente”¹.

Entre las tradiciones de la Rusia Central, vive hoy la vieja leyenda de la ciudad de Kitej. Ella inspiró a Rimsky Korsakow su ópera lírica *La ciudad invisible de Kitej*. Debo a la gentileza de la señora Ludmila Fedeorowna de Fioravanti, una versión recogida de la fuente popular, que ella oyó de niña en su país nativo. Según el relato tradicional, en la ciudad de Kitej reinaba un príncipe muy piadoso. Durante una cacería por los bosques, encontró a Fevronia, joven campesina que vivía santamente: se alimentaba de hierbas y pasaba sus días orando por la gloria de Dios. El príncipe se enamoró de ella y decidió hacerla su esposa. La llevó a la ciudad de Kitej, y allí se celebraron las bodas. El pueblo participó jubiloso en las fiestas. Sólo un vagabundo borracho, llamado Grischka, se burló de la campesina transformada en princesa. En ese momento los tártaros, que habían invadido a Rusia, se acercaban a Kitej, destruyendo e incendiando cuanto encontraban a su paso. El príncipe reunió su ejército y salió de la ciudad para combatirlos, pero fué derrotado y huyó hacia la capital, donde se refugió. El vagabundo Grischka, que había caído prisionero de los tártaros, se ofreció como guía para conducirlos a la ciudad donde se ocultaban el príncipe y su gente. El príncipe, su mujer y el pueblo, rezaban ante el peligro. Dios, para protegerlos, sumergió la ciudad en un lago. Cuando las hordas de los tártaros llegaron y vieron la ciudad sumergida, y oyeron el tañido de las campanas que subía desde el fondo del lago, huyeron aterrorizados. Grischka, arrepentido, se arrojó a las aguas y se ahogó. En aquella región

(¹) SELMA LAGERLOF, *El maravilloso viaje de Nils Holgersson a través de Suecia*, trad. de Talavera y Clavel, págs. 154 y sigtes.: Barcelona. 1933.

de Rusia existe el lago Sthetloiar, donde, según la tradición, se sumergió la ciudad de Kitej. Los comarcanos dicen que en los días de Pascua, se oye aún el sonido de sus campanas. Según la señora de Fioravanti, la leyenda de la ciudad de Kitej nació en el siglo XIII, durante la invasión de los tártaros. Rusia estaba entonces formada por un conjunto de principados. En una de sus invasiones, después de haber asolado todo el norte, los tártaros se acercaron al principado de Kitej (actual provincia de Kostroma), y ante una fuerza desconocida, retrocedieron, sin entrar en ella. De este suceso nació la leyenda. En el libreto de J. Bielsky para la obra musical de Korsakow, la ciudad se cubre de niebla hasta hacerse completamente invisible, y, en el momento en que los tártaros llegan a sitiarla, Kitej asciende al cielo, para reflejarse luego en las aguas del lago. Aunque el argumento tradicional haya sido modificado aquí con fines artísticos, que es lo más seguro, el milagro de la desaparición de la ciudad envuelta en niebla es un motivo auténticamente popular, y debe de proceder de alguna otra versión de la leyenda. Así es como el tema legendario toma en unas variantes la forma de *la ciudad sumergida*, y en otras la de *la ciudad invisible*.

En la tradición oral del pueblo italiano, vive actualmente, el recuerdo de las desaparecidas ciudades de Pompeya y Herculano, con el ropaje de la clásica leyenda. Herculano y Pompeya eran dos ciudades muy grandes, y tan ricas y hermosas como no se han conocido otras. Sus palacios eran tan altos que casi tocaban el cielo, y hasta en sus techos tenían placas de oro y de plata. Sus habitantes vivían rodeados de lujo, vestían trajes riquísimos y llevaban joyas de valor incalculable. Se dieron tanto a los placeres, que sus costumbres se corrompieron, y llegaron a conocer vicios tan horribles que provocaron la cólera de Dios. El Vesubio vomitó fuego, lava y ceniza, y durante el terremoto que produjo, las llamas brotaban de la tierra abierta en grietas. Así desaparecieron las ciudades castigadas¹. De las poblaciones de la Campania que destruyó el Vesubio en su célebre erupción del año 79, Pompeya, Herculano, Estabias y Tauro, sólo las dos primeras, las más populosas y cuyas ruinas se conservan en la actualidad, se mantienen en la literatura oral de Italia. La presencia de casas de

(1) Versión recogida de italianos inmigrantes. Es general en Italia.

dudosa moralidad, así como las pinturas y las inscripciones obscenas descubiertas entre las ruinas de Pompeya, han afirmado la creencia del pueblo, según la cual, los moradores de las viejas ciudades vivían licenciosamente. Otra leyenda italiana de ciudades desaparecidas trae Ignazio Silone en el libro *Pane e vino*. Un hombre del pueblo cuenta así la historia del lago Fucino: “Jesús andaba en busca de trabajo como carpintero. Llegó a Mársica. —¿Tenéis trabajo para un pobre carpintero?, preguntaba por todas partes. —¿De dónde vienes? —¿Cómo te llamas? —¿Tienes permiso? —¿Tienes una recomendación?, le respondían los patrones. Llegó la noche, y no había hallado trabajo. Entonces, a todos los desocupados que encontró en el camino les dijo: ¡Seguidme!, y todos fueron detrás de él. ¡No volváis el rostro!, y nadie se volvió. Cuando subieron la montaña, Jesús dijo: ¡Ahora os podéis volver! Y en el sitio de Avezzano había un lago”. La leyenda conserva una vieja tradición que el tiempo ha modificado. Marruvium y Pinna, fueron dos ciudades destruidas por las crecidas del lago Fucino, que los antiguos romanos trataron de desecar por los perjuicios que ocasionaba a la región. La obra se ha logrado en la actualidad. Quizá la fantasía popular vea a Avezzano, que se extiende sobre el terreno ganado a las aguas, como a las remotas ciudades sepultadas surgiendo del lecho desecado. La leyenda tiene un gran parecido con la de Filemón y Bausis, de Ovidio.

De España tenemos dos ejemplos de ciudades desaparecidas; pero deben existir muchos más. El licenciado Luis de Molina, en su *Descripción del Reino de Galicia y de las cosas más notables dél*, dice: “De la laguna de las Lamas de Goa se cuentan dos cosas extrañas, que si no las hubiese oído a personas de crédito y de mucha fe, no me ocuparía mucho de escri villas. . . Una, que sale a veces de las aguas el bramir de un animal, y otra, que cuando este lago, algunos años por gran falta de agua se viene a secar parte de él, en aquello que queda como tremedales se hallan cosas de hierro labradas, y piedras cortadas, y ladrillos, y clavos, y ollas, y todas otras cosas de esta calidad, que demuestran claro haber habido allí edificios y población. . .”¹. Es corriente que el pueblo asegure oír, en

(1) MOLINA, *Descripción del Reino de Galicia, Mondoñedo*, 1551, vol. 40. Cita de C. CABAL, *Folklore y costumbres de España*, pág. 175. 1931.

los lugares de ciudades desaparecidas, gritos de animales y voces humanas. Así lo vimos en la leyenda citada por Mandeville, y lo veremos en variantes modernas. En forma muy escueta, Constantino Cabal nos transmite una leyenda de los actuales campesinos gallegos: "De la laguna de Antela se dice que fué antaño una ciudad, y el día de San Juan se ven sus torres"¹. Es la leyenda típica, con la forma de *la ciudad sumergida*, como la anterior. Mientras *las ciudades perdidas* del norte de Europa reaparecen el día de Pascua, ésta de España surge el día de San Juan.

Leyendas de ciudades y tierras fabulosas, como la de la *Antilla* o *Antilia*, *la isla de las siete ciudades*, corriente en Portugal en la Edad Media, y otras tantas conocidas en el mundo antiguo desde tiempos lejanos, nacieron, seguramente, de tradiciones de marinos y navegantes. En diversas épocas debieron de realizarse expediciones clandestinas, y sobre el impreciso fondo de verdad de esos relatos, la imaginación del pueblo imprimió las características de la leyenda.

EL TEMA EN AMÉRICA

Parece que el tema de *la ciudad perdida* no existe entre las tradiciones indígenas de América, anteriores a la conquista. La del Diluvio, en cambio, se extiende desde un extremo hasta el otro del continente, y es común tanto a las tribus salvajes como a las que alcanzaron la más alta civilización². Llama la atención esta circunstancia por haber nacido las dos tradiciones de un hecho real, interpretado como castigo divino. De las dos, es seguramente la del diluvio universal la más primitiva: *el grupo humano cree constituir la humanidad y ocupar toda la tierra*. Pero no debió de tardar en aparecer la otra, que implica una observación y comprensión mejor del fenómeno, y que da los elementos determinantes de la leyenda de *la ciudad perdida*: *el grupo humano sabe que es una porción de la humanidad y que ocupa un lugar determinado de la tierra*. No forma parte de su ciclo temático la explicación de cómo renacieron los hombres, infaltable en la primera. La tradición más antigua que se conoce del Diluvio

(¹) CONSTANTINO CABAL, *Mitología ibérica, Folklore y costumbres de España*, pág. 175.

(²) J. G. FRAZER, *Folklore in the Old Testament* (edic. abreviada), cap. IV.: Londres, 1923. FRANCISCO PI Y MARGALL, *Historia general de América*.

es la caldea, y en ella la inundación comienza por una ciudad, Schurippak. Lo seguro es que la leyenda del Diluvio nació del recuerdo de inundaciones locales, a las que la fantasía del pueblo dió proporciones extraordinarias¹.

Con todas las reservas del caso, doy un ejemplo de la leyenda de *la ciudad perdida* referente a la América primitiva, que trae Pi y Margall, el que, a su vez, parece haberlo tomado de Bancroft: Los californios del lago Tahoe cuentan que en tiempos muy antiguos eran muy ricos, pero que una tribu más fuerte los esclavizó y les quitó cuanto tenían. Por eso, el *Grande Espíritu* desencadenó sobre la tierra las olas del mar, que tragan opresores y oprimidos, quedando sólo unos pocos hombres. Los amos hicieron construir con los esclavos un templo en una cima. Se produjo un nuevo cataclismo. Los amos se refugiaron en el templo y dejaron desamparados a los esclavos, que, desesperados, remontaron el río Humboldt. Entonces se alzaron los montes y se hundió el lugar del templo, quedando de él en la superficie, la cúpula. Allí se subieron los refugiados. El Grande Espíritu los tomó y los encerró en una caverna del lago. Y aun hoy, cuando se derrite la nieve y el lago se hincha, se oyen los lamentos de los malvados. Desconocemos el grado de veracidad de la leyenda, y Pi y Margall declara su duda así: "O no es auténtica, o la tribu del lago Tahoe debe ser mirada como resto de una raza y una civilización distinta de las que había en lo demás de la comarca. La historia de la antigua América, lo he dicho y lo repito, es una serie de enigmas"². El misterio de América a que alude Pi y Margall consiste, en que lo que se ha transmitido de sus culturas autóctonas se ha interpretado mal, y sobre todo, en que gran parte se ha perdido.

Durante la época de la conquista, existió en América un grupo de leyendas con caracteres especiales, que trato de paso. Estas leyendas nacieron de realidades aparentes —datos que los indios daban a los españoles por señas y medias palabras, que se referían a ciudades lejanas existentes, pero que ellos no sabían precisar—, y de hechos históricos interpretados con sobrada fantasía. Participaban de los caracteres de las leyendas de *las ciudades fabulosas de tierras incógnitas* y de *las ciudades encan-*

(¹) FRAZER, *ob. cit.*, págs. 133 y sigtes.

(²) PI Y MARGALL, *Historia general de América*, t. I, vol. II, pág. 1060.

tadas. Les faltó el asiento preciso en la tierra que afirma a la tradición en el tiempo, aunque algunas lo tuvieron en mapas de la época¹. Por eso, aquellas ciudades de riquezas incalculables, fueron muriendo una a una, sin haber existido, cuando los conquistadores, encendidos por la quimera del oro, recorrieron en todos los rumbos la bravía tierra americana. *Las Siete Ciudades de Cibola, El Dorado, El País del Rey Blanco o Sierra de la Plata y La Ciudad Encantada de los Césares*, son las principales entre estas leyendas².

La leyenda de *Las Siete Ciudades de Cibola*, calcada sobre la leyenda portuguesa de la *Antilla*, aseguraba la existencia de siete misteriosas ciudades populosas y ricas, situadas en lo que después se llamó Nuevo Méjico, y donde fueron inútilmente buscadas.

Parece que de la costumbre o rito religioso de un cacique de los chibchas de la laguna Guatavitá, que consistía en espolvorearse con oro antes de sumergirse en la laguna, y a quien se le llamó *el dorado*, nació la leyenda. Con el tiempo, la noticia se convirtió en la fábula de la *Gran Ciudad del Dorado*, situada sobre las márgenes de un lago, llena de palacios y de templos, y dueña de montañas de oro.

Los españoles recogieron de boca de los indios de las costas del Brasil y del río de la Plata, la noticia según la cual, en el interior del continente, existía un país extraordinariamente rico en minas de oro y de plata, gobernado por un rey blanco. Se referían, indudablemente, al Perú de los Incas, y a las minas de Charcas, y de ese reflejo surgió la leyenda. Las principales expediciones venidas a esta parte de América seguían su derrotero, remontando nuestros grandes ríos. Casi todos los aventureros que lo buscaron, murieron soñando con los fabulosos tesoros del *País del Rey Blanco* o de la *Sierra de la Plata*, como se lo llamaba.

De la noticia que trajo el capitán *Francisco César*, compañero de Cabello, al internarse en nuestras provincias centrales —seguramente Córdoba y San Luis—, de la existencia de una región sumamente rica y civilizada, se originó, con el andar del tiempo, la leyenda de *La Ciudad Encantada*

(¹) En el mapa de Quirós, publicado en 1618, figuraba al Este de los Andes la «Provincia de los Césares».

(²) Ver ENRIQUE DE GANDÍA, *Historia crítica de los mitos de la conquista de América*; Madrid, 1929.

de los Césares. La versión más difundida la suponía fundada por los náufragos españoles abandonados en el estrecho de Magallanes, pues era una ciudad de hombres blancos; según otra, por los incas que huyeron del Perú ante el avance de los conquistadores. Su asiento, indicado en la región andina, varió desde el norte hasta la Patagonia. Entre los documentos que se poseen de su existencia, figuran declaraciones de testigos que juraron haberla visto, esplendorosa y magnífica, y haber oído el tañido de sus campanas y el estampido de sus armas de fuego. A través de tres siglos, numerosos soldados y misioneros la buscaron afanosamente¹. De todas las leyendas de la conquista, es ésta la única que vive aún; se conserva en la tradición del centro y sur de Chile. El pueblo la narra con todas las características de la *leyenda de la ciudad perdida*. Una de las versiones recogidas en Santiago por Vicuña Cifuentes, dice así: «*La Ciudad de los Césares* está encantada, en la cordillera de los Andes, a la orilla de un gran lago. El Viernes Santo se puede ver, desde lejos, cómo brillan las cúpulas de sus torres y los techos de sus casas, que son de oro y plata macizos. Los habitantes que la pueblan son los mismos que la edificaron, hace ya muchos siglos, pues en la *Ciudad de los Césares* nadie nace ni nadie muere»². Como en la leyenda de la laguna de Antela, la ciudad se hace visible el Viernes Santo, y como en la de la ciudad de Vineta, ninguno de sus moradores muere. Cavada recoge esta versión en Chiloé: «*César* es una ciudad encantada. No es dado a ningún viajero descubrirla, aun cuando la ande pisando. Una niebla espesa se interpone siempre entre ella y el viajero, y la corriente de los ríos que la bañan refluye para alejar las embarcaciones que se aproximan demasiado a ella. Sólo al fin del mundo se hará visible, para convencer a los incrédulos que dudaron de su existencia. El pavimento de la ciudad es de oro y plata macizos. Una gran cruz de oro corona la torre de la iglesia. La campana que ésta posee es de tales dimensiones que debajo de ella pueden instalarse cómodamente dos mesas de zapatería, con todos sus útiles y herramientas. Si esa campana llegara a tocarse, su tañido se oiría en el mundo entero. El que una vez ha entrado en la ciudad pierde el recuerdo del camino que a ella le condujo, y no

(¹) Muchos autores han estudiado la leyenda y han reunido los documentos históricos que la recuerdan; entre otros, De Angelis, Ciro Bayo, H. Steffen, R. E. Latcham y E. de Gandía.

(²) JULIO VICUÑA CIFUENTES, *Mitos y supersticiones*, pág. 59; Stgo. de Chile, 1915.

se le permite salir sino a condición de no revelar a nadie el secreto, y de regresar cuanto antes a ella”¹. Como vemos, la leyenda toma aquí la forma de la *ciudad invisible*.

Julio Vicuña Cifuentes transmite la leyenda que el pueblo narra sobre la desaparición de la primitiva ciudad de La Serena, que es, según el distinguido folklorista, “la tradición más antigua” que se conoce en Chile. He aquí la leyenda: La primitiva ciudad de La Serena era mucho más hermosa que la actual. Vivía en ella un joven bien parecido, pero pobre, a quien llamaban Juan Soldado, nombre que, en recuerdo suyo, se puso después al cerro cerca del cual aquella ciudad estaba edificada. Juan Soldado se enamoró de la hija única de un cacique riquísimo, que habitaba a tres leguas de la ciudad. Como el cacique era ambicioso, se opuso a que se casara con un pobre. Los enamorados resolvieron huir, para casarse en la iglesia de La Serena, pues la joven era cristiana. Así lo hicieron, y en el momento en que el sacerdote bendecía el matrimonio, gente del pueblo llegó a la iglesia con grande alboroto, diciendo que el cacique, a la cabeza de sus mocetones, se aproximaba a la ciudad, jurando destruirla, después de matar a los enamorados. Nadie sabe lo que pasó, pero es lo cierto que en el momento en que el cacique, con sus guerreros, pisó los suburbios, la ciudad se desvaneció. Recorrieron el campo donde estaba situada, pero no la encontraron *aunque la andaban pisando*. En ciertas noches, singularmente los sábados, los que pasan cerca del sitio en que estuvo edificada oyen músicas y canciones, y el Viernes Santo la ciudad se hace visible a los que la contemplan desde lejos, pero se borra poco a poco ante los ojos de los que pretenden llegar a ella². Es un ejemplo típico de la leyenda de la ciudad invisible, como la de Abcaz y la de Kitej. El tema ha llegado, indudablemente, por transmisión, a Chile. Por su antigüedad, esta leyenda debe haber influido en la versión chilota de *La Ciudad Encantada de los Césares*.

Sobre la laguna Yupacaray o Ipacaray, próxima a la Asunción del Paraguay, existe una vieja tradición que traen del Barco Centenera³,

(¹) F. J. CAVADA, *Chiloé y los chilotas*, págs. 87 y 88.

(²) JULIO VICUÑA CIFUENTES, *Discurso de incorporación a la Facultad de Filosofía y Humanidades*, págs. 11 y 12; Stgo. de Chile, 1919. Con pocas variantes es una transcripción literal.

(³) MARTÍN DEL BARCO CENTENERA, *La Argentina*, canto 3º.

Guevara¹ y Lozano². Estos autores la dan como indígena de América, y así parece afirmarlo Granada³, que la reproduce. El texto del Padre Lozano dice así: “Tierra más adentro hay otra laguna mayor, en la cual, según tradición de los indios de Acay, que tenían pueblo en sus riberas, fueron sumergidos ciertos vecinos suyos que, sin rienda, se habían dado al pecado nefando: oyense dentro grande grita, alaridos y estruendo que hace estremecer a los que se acercan, y aún algunos han visto horrendas figuras de demonios que les venían dando alcance, y se cree ser los que en el lugar de sus abominaciones, están atormentando a aquella gente perdida”. El “pecado nefando” a que aquí se alude, fué la causa de la destrucción de Sodoma, ciudad de la que tomó el nombre. Otras ciudades, según sus leyendas, fueron destruídas por la misma causa, como vimos. Se sabe que este vicio era bastante frecuente entre los indios de América, y también perseguido por ellos; los Incas lo castigaban severamente. No es fácil, como se ve, determinar en forma precisa, si el argumento de la leyenda es autóctono o transplantado. Seguramente se trata de una superposición: la leyenda indígena recibió el aporte tradicional de la leyenda del Viejo Mundo, y sus elementos se confundieron.

Al sur de Bolivia, en un lugar próximo a la frontera argentina, existe una laguna llamada Taxara. La tradición de la región y la de algunas comarcas argentinas de Salta y Jujuy, explica así su origen: En ese mismo sitio se levantó, en otros tiempos, un pueblo de gentes muy ricas pero orgullosas y malas. Para castigarlas, Dios convirtió al pueblo en laguna. Taxara es una “laguna brava”, y cuando se encoleriza, arroja a tierra objetos de plata, muestra de las riquezas de la ciudad que desapareció en sus aguas⁴. La leyenda ofrece el viejo tema de la ciudad sumergida, casi desprovisto de temas secundarios.

En el Ecuador es tradicional la leyenda de Riobamba la Vieja, que la Virgen hizo destruir por un terremoto para castigar a una poderosa y egoísta señora de la ciudad (noticia de la señora Carlota Félix de Garcés).

(¹) P. JOSÉ GUEVARA, *Conquista del Paraguay*.

(²) P. PEDRO LOZANO, *Historia de la conquista del Paraguay*, t. I, págs. 94 y 95; Buenos Aires, 1873.

(³) DANIEL GRANADA, *Supersticiones del Río de la Plata*, págs. 179 y 180; Montevideo, 1896.

(⁴) Versión recogida de la tradición oral de Acoyte, Salta, Argentina.

En la Argentina son varias las leyendas de *la ciudad perdida* que pertenecen al acervo folklórico. Fueron corrientes en la época de la conquista, la leyenda de *La Ciudad Encantada de los Césares* y la de *El País del Rey Blanco* o *Sierra de la Plata*. *La Ciudad de los Césares* se mantuvo durante trescientos años, pero ninguna de las dos vive en la tradición oral de nuestros días.

La leyenda de *El Pueblo de Mbororé* o *Emboré*, es conocida en el sur del Brasil, en Río Grande, y en la región misionera argentina. Para el Brasil es la *Casa-Branca de Mbororé*, sin puertas ni ventanas, acumulación de riquezas maravillosas, cuya existencia está envuelta en el misterio¹. Ambrosetti nos transmite la leyenda argentina recogida por él, en esta forma: “Es creencia muy arraigada en las gentes de Misiones, que los jesuítas, al ser expulsados, amontonaron todos sus tesoros en un pueblo que precaucionalmente habían hecho construir ex profeso en medio de la selva virgen, y de cuya existencia sólo ellos tenían conocimiento, pues los que actuaron en su construcción desaparecieron. Este pueblo, llamado Emboré, tenía sus casas sin puertas ni ventanas, y la entrada a ellas se hacía por subterráneos, cuyas bocas estaban ocultas escrupulosamente. Los que transportaron los tesoros, que según las gentes de allí sobrepasaron en valor y cantidad a todos los que refieren los cuentos de *Las mil y una noches*, desaparecieron a su vez, y con ellos los rastros que conducían al famoso Emboré, perdido, desde entonces, entre las sombras de la selva impenetrable”². Ambrosetti agrega que son numerosas las expediciones organizadas en busca de Emboré, la misión que desapareció para esconder sus tesoros sagrados. Aníbal Cambas nos habla de la leyenda tal como vive actualmente en la tradición de Misiones, en un capítulo que titula *Mbororé —la leyenda de la misión perdida—*, y que termina así: “Son muchas las expediciones que anualmente se organizan con el propósito de llegar hasta Mbororé, la misión de las casas blancas, protegida por altos muros y rodeada por extensos naranjales, que los espíritus aventureros tratan infructuosamente de localizar en la floresta misionera”³. Cambas nos da también la noticia histórica, cuya tradición conservó el pueblo y que,

(¹) BASILIO DE MAGALAHES, *O folclore no Brazil*, pág. 116; Río de Janeiro, 1939.

(²) JUAN B. AMBROSETTI, *Supersticiones y leyendas*, págs. 124-125; Buenos Aires, 1917.

(³) ANÍBAL CAMBAS, *Leyendas misioneras*, págs. 108 y sigtes.; Posadas, 1938.

con el andar del tiempo, se convirtió en leyenda. En 1632, los Padres Pedro Romero y Cristóbal Altamirano fundaron una misión sobre el arroyo Acaraguá, afluente del Uruguay —una de las tantas establecidas por los jesuítas en la región guaraní—. La misión fué atacada por los tupíes, y debió de trasladarse a otro sitio, sobre el arroyo Mbororé. Allí fué atacada nuevamente. Entonces, se construyeron un alto muro de piedra para su defensa, y puertas secretas y conductos subterráneos como únicos medios para su comunicación con el exterior. Después de algún tiempo, la misión volvió a trasladarse, y fijó su asiento definitivo en La Cruz. Según la tradición regional, en aquella misión de Mbororé o Emboré, abandonada, de alto muro y casas blancas, aparentemente sin puertas ni ventanas, los jesuítas, al conocer la orden de expulsión de Carlos III, ocultaron fabulosos tesoros de oro y plata. Seguramente las ruinas fueron destruidas por el avance de la selva, y la leyenda, que indicaba su asiento preciso, se modificó. Surgió, seguramente, como *leyenda de observación*, y tuvo la forma de *la ciudad muerta*, pero al perder su localización tomó el carácter de *las ciudades fabulosas* de la conquista, y en algunas variantes el de *la ciudad invisible*. La originalidad de sus temas secundarios la presentan como creación regional.

Sobre la destrucción de la primitiva ciudad de Mendoza por el terremoto de 1861, conozco una versión que debe proceder de una leyenda más antigua. No es difícil que la leyenda de la ciudad de Esteco, que trataremos más adelante, haya sido traída a la región por los arrieros que hacían el tráfico de ganado con las provincias del norte, y confundida con la tradición, tan conocida, de la ciudad de Mendoza desaparecida. Doy la versión que mi madre ha oído en Córdoba y en San Luis, pero que en la actualidad no es general en ninguna de las dos provincias: La antigua ciudad de Mendoza era muy rica. Sus habitantes vivían rodeados de lujo, pero eran mezquinos y duros de corazón. Un día, Jesús, en figura de mendigo, recorrió toda la población pidiendo de puerta en puerta “una caridad”. Nadie le dió ni un pedazo de pan, y por el contrario, lo trataron con desprecio y con altanería. Sólo una mujer muy pobre que vivía en las afueras, lo hospedó en su casa y mató la única gallina que tenía para darle de comer. Jesús le anunció que la ciudad se perdería por la maldad de su gente, pero que ella se salvaría. Le ordenó salir al alba, con su

hijito en brazos, y no volver la cabeza hasta que hubiera perdido de vista el pueblo. Así lo hizo la mujer, pero cuando pasó la última casa oyó tales estruendos, explosiones, gritos y lamentos, que no pudo contenerse y se volvió para mirar. En el acto se convirtió en estatua de piedra. La ciudad fué destruída por un horrible terremoto. El relato dice que, próxima a las ruinas, hasta hace pocos años, se podía ver una piedra que tenía la forma de una mujer con un niño en brazos, y que en los días aniversarios del terremoto vertía sangre del pecho. El tema secundario del dios que se viste de mendigo para probar la caridad de los hombres, es el mismo de la leyenda frigia de Filemón y Bausis, el del cuento chino y el del hada Melusina; el de la gallinita única que se mata para agasajar al huésped divino, recuerda el del ánsar que Bausis persigue con ese mismo fin.

Según una leyenda casi extinguida en la actualidad, pero que fué corriente el siglo pasado¹, en la laguna del Bebedero, de la provincia de San Luis, existe una ciudad sumergida. Se han visto sus calles, sus casas, sus huertos, las torres de sus iglesias, y hasta el ganado que pacía en sus cercanías. Por eso de la laguna salen toros con cuerno de oro, y se oyen cantos de gallos, ladridos de perros, relinchos de caballos y voces humanas. La activa explotación de la sal en el Bebedero ha hecho huír la leyenda, pero son muchísimas las creencias y supersticiones que el pueblo conserva de la laguna. No hay noticias históricas de que allí haya existido ninguna población después de la conquista. Las aguas salobres de la laguna y la escasa fertilidad del suelo no favorecen la vida. El detalle de las voces y gritos que se oyen en lugares donde ha desaparecido una población, se observa también en otras leyendas, como lo hemos visto.

Es común a comarcas de La Rioja y Catamarca la leyenda de *El Pueblo del Pantano o de los Bañados del Pantano*, cuyo asiento se indica en el departamento Arauco, al norte de Aimogasta (La Rioja), en un lugar en que aún se conservan ruinas de una población. Dicen que fué un pueblo muy rico, y de muchos habitantes, y que como ninguno otro de la región, tenía tres iglesias y hornos para fundir metales. Es creencia

(¹) Noticia del señor FELIPE S. VELÁZQUEZ; versiones recogidas directamente.

general que desapareció maldecido por un sacerdote: según unas versiones, porque un señor principal que allí vivía lo maltrató cruelmente, y según otras, porque uno de sus moradores se ahorcó —la iglesia católica condena enérgicamente el suicidio. Primero, sobrevinieron pestes y epidemias, y muchos pobladores huyeron; luego, se secaron las plantas y se agotó el agua en todo lo que alcanzó la mirada del sacerdote, y por último, una crecida de barro caliente relleno las calles y sepultó los templos y las casas, con todos sus habitantes. Es común encontrar objetos de oro y de plata, prueba de la gran riqueza del pueblo desaparecido, pero son muy pocas las personas que visitan aquel lugar estéril, azotado por vientos frecuentes. Los campesinos dicen que la maldición no tiene fin, y que la desolación se extiende constantemente¹. La originalidad de los temas secundarios hace pensar en una creación local. Es, seguramente, una *leyenda explicativa*, nacida en presencia de las ruinas allí existentes, y que incorporó a su trama la creencia, muy extendida, del poder de la maldición. El señor Julián B. Cáceres Freyre presentó a esta Sociedad de Antropología, en 1937, una comunicación titulada *El Fuerte del Pantano*. En ella hacía un interesante estudio de aquellas ruinas, vestigios de una población fundada por los españoles en el siglo XVII. Muchos de los detalles que allí da, referentes a la naturaleza del suelo, como los rastros dejados por grandes crecidas y la esterilidad del lugar, coinciden con los que trata de explicar la leyenda.

La leyenda más extendida en la Argentina, y la que con mayor vitalidad se conserva, es la de *la ciudad de Esteco*. Su área de difusión comprende las provincias de Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy. Muchísimas versiones se pueden recoger entre los campesinos², y las personas cultas la cuentan a los turistas como una de las tradiciones más antiguas de la región³. Su tema ha pasado a la copla popular, como puede verse en ésta:

(¹) Versión recogida directamente. En la colección de material folklórico formada en 1921 y que existe en el Instituto de Literatura de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, figuran dos versiones de La Rioja y una de Catamarca.

(²) En la colección citada existen ocho versiones de la leyenda de Esteco.

(³) Ver REYNALDO A. PASTOR, *Entre el Aconquija y el San Bernardo (Notas de viaje)*, pág. 61; Buenos Aires, 1939.

No sigas ese camino,
no seas orgulloso y terco,
no te vayas a perder
como la ciudad de Esteco.

Juan Alfonso Carrizo incluye una *Glosa* de esta copla en su *Cancionero de Salta*.

La tradición indica el asiento de Esteco en un lugar del departamento de Anta, Salta, en donde pueden observarse vestigios de viviendas casi totalmente cubiertos por el terreno salitroso. Según la versión más común de la leyenda, Esteco fué una ciudad de palacios y templos de sin igual hermosura. La rodeaba un campo fertilísimo, que daba las mejores cosechas de cuanto allí se sembraba. Sus habitantes vivían en la abundancia. Eran tan ricos, que usaban utensilios de oro y de plata, y también de plata eran las herraduras de sus caballos. Eran gentes tan orgullosas y vanas, que si se les caía una prenda de vestir, como un pañuelo de seda, el rebozo o el sombrero, no se molestaban en levantarla. En días de lluvia, muchos hacían de pan los pasos de las calzadas. Habían perdido casi completamente su religión. Un día, un misionero —en algunas versiones es San Francisco Solano—, recorrió la ciudad pidiendo alimento y abrigo. Todos lo despreciaron por su aspecto humilde, y nadie le socorrió. Sólo una mujer muy pobre, que vivía con su hijo pequeño en las orillas del pueblo —en algunas variantes es un matrimonio—, lo alojó en su rancho, y mató la única gallinita que tenía para darle de comer. Al día siguiente, el árbol¹ en donde dormía la gallinita apareció lleno de gallinas hermosas y gordas. El misionero predicó inútilmente la moral y el bien. Anunció, entonces, que la ciudad se perdería destruída por un terremoto. Los incrédulos habitantes de Esteco se burlaron públicamente de la predicción: unos decían que era muy bonita *la palabra terremoto*; otros, que comprarían cintas y géneros de *color terremoto*. El sacerdote volvió al rancho de la mujer caritativa, y le ordenó tomar al niño y seguirlo. Le recomendó particulamente no volverse para mirar, por ningún motivo. Así lo hizo, y marchó detrás del misionero. Cuando estuvieron

(¹) En lugares del campo de la región central y de la región norteña, se hace dormir a las aves de corral, particularmente a las gallinas, en un árbol del patio.

fuera del pueblo, tal estruendo y gritería partieron de él, que la mujer, dominada por la curiosidad, volvió la cabeza, y en el mismo momento se convirtió en piedra. Dicen que aquella piedra tiene la forma de una mujer que lleva un niño en brazos, que muda de lugar cuando le pegan, y que de ella saltan “chispas” de sangre cuando los paisanos la tocan con la punta del cuchillo. Según algunas variantes de la leyenda, las ruínas de Esteco fueron desapareciendo poco a poco por la acción de los vientos y las aguas; para otras, el cataclismo la hundió en la tierra sin dejar rastros, y cuando a los pocos días regresaron algunos de sus moradores ausentes, sólo encontraron en su sitio un campo salitroso, poblado de tuscas. Otra variante, rara, asegura que allí aparecieron extensas lagunas, en las que suele flotar una gran fuente de oro, y una espada, también de oro. La fecundidad de las variantes de la leyenda de Esteco, ha dado esta abundancia de temas secundarios. El núcleo lo forma la leyenda bíblica, que los misioneros llevaron por todos los caminos del mundo, y que es común en América. Su semejanza notable con la leyenda de *la ciudad de Mendoza*, hace pensar que ella, más antigua, influyó en la otra. Es posible también que se las haya confundido, pues la de Mendoza casi ha desaparecido en la actualidad. Los temas del mendigo que recorre la ciudad de gentes mezquinas, el de la única gallinita que se mata para obsequiar al huésped, y el del milagro que hace multiplicar las gallinas —hasta el de matrimonio de algunas variantes—, recuerdan los temas de la leyenda de Filemón y Baucis. La burla que hacen los habitantes de Esteco de la predicción del misionero, es semejante a la de la leyenda japonesa de Peirum y a la del cuento chino de “el agua grande”. El hecho de usar el pan en lugar de piedras, para formar pasos en las calzadas, tiene el mismo significado que el tema de la leyenda africana, en la que se afirman con granos los caminos. La variante según la cual la ciudad desapareció sin dejar rastros, se aproxima a la forma de *la ciudad invisible*; la que habla de las lagunas que aparecieron en su sitio, a la de *la ciudad sumergida*; la que asegura que se conocieron o se conocen sus ruínas, a la de *la ciudad muerta*, destruída por un cataclismo terrestre, y es la que responde a su realidad. La fantasía popular, para narrar la historia de los vestigios de la vieja ciudad de Esteco, calcó, pues, el argumento de la leyenda clásica. Los insurrectos que depusieron a Francisco de Aguirre —

Diego de Heredia, Gerónimo Holguín y sus secuaces—, al llevar preso al gobernador hacia el Perú, en 1566, echaron los cimientos, en la provincia de Bstecco, de una población que conservó este nombre (*estecco* era la denominación de los indios del lugar). Cuando, en 1567, Diego Pacheco, que venía a esclarecer el conflicto de Aguirre, pasó por allí, confirmó la fundación con el nombre de Nuestra Señora de Talavera, pero seguramente la gente la siguió llamando Bstecco o Talavera de Bstecco. Bstecco, situada sobre el camino de Santiago del Estero al Perú, se convirtió en un floreciente centro de comercio, pero después decayó por falta de indios de trabajo y por haber cambiado las rutas importantes del tráfico. Por orden del gobernador Alonso de Ribera, en 1609, la ciudad de Talavera de Bstecco y la de Madrid de las Juntas—ciudad de la misma región—, se fundieron en una nueva, situada sobre el río Pasaje, cerca de la desembocadura del río de las Piedras, y se llamó Talavera de Madrid. Esta ciudad fue destruida por un terremoto en 1692¹. Sus ruinas casi han desaparecido en la actualidad. El asiento de la primitiva ciudad de Bstecco, sólo se advierte por la presencia de tejas y de piezas de metal que afloran a la superficie del terreno salitroso. Todos estos acontecimientos históricos se han superpuesto y fundido con el tiempo. La tradición se deformó muy pronto, y sólo conservó el recuerdo de *una ciudad de Bstecco destruida por un terremoto*, a la que dió vigoroso relieve la leyenda. Las noticias que el Padre Lozano nos transmite de Bstecco, ya están mezcladas con la fantasta de la leyenda, y ello indica su antigüedad. No de otra manera pudo decir de la ciudad de Bstecco que, "habiéndolo legado a ser la mas opulenta de todo el gobierno de Tucumán con tal demasia, que aun los brutos se *calzaban de herraduras de plata*, y tal vez de oro"². La leyenda popular dice que "los caballos llevaban herraduras de plata". Lozano lo repite, y con su propensión a imaginar aún sobre la verdad histórica, agrega "y tal vez de oro".

(¹) ROBERTO LEVILLIER, *Nueva crónica de la conquista del Tucumán*, t. II, págs. 123 y sigtes.; (²) P. DE ROSA LOZANO, *Historia de la conquista del Tucumán*, t. II, págs. 123 y sigtes.

La provincia de Jujuy—se han registrado variantes del mismo en San Juan y en San Luis—, una ciudad encantada duerme en el fondo del mar¹.

La similitud de las leyendas de América con la leyenda bíblica y con la de Hilleón y Baussis de Ovidio, se debe, sin ninguna duda, a la influencia de los misioneros, los de mayor cultura entre los conquistadores, aun-que no puede descartarse la posible influencia de funcionarios y soldados. Durante los dos primeros siglos de la conquista, los libros de Ovidio figuraron entre los mas leídos por gentes de cultura hispánica, y los sacerdotes conocían a este autor con preferencia a otro clasico. La prédica moral del misionero encontró en la leyenda de *la ciudad perdida* por castigo a sus habitantes pecadores, un argumento precioso para levantar como ejemplo en medio de aquella sociedad aun no sedimentada, avida de oro, propensas a la disipación, y frente al indio, el hombre primitivo que debía catequizar. Una observación de orden general sugiere la comparación de la noticia histórica con la leyenda en ella originada. La leyenda tiende a simplificar el número de ciudades destruidas cuando son varias: a veces mantiene dos, casi siempre una. Así, de la Pentápolis del Jordán, la leyenda sólo recuerda a Sodoma y Gomorra; de las cuatro ciudades destruidas por el Vesubio, sólo a Herculano y Pompeya, y generalmente a Pompeya; de las dos ciudades del lago Huémo, sólo a una; de los centenares de aldeas barridas por el mar en las costas de Holanda y Francia, cada comarca recuerda a una sola de ellas; de las ciudades desaparecidas en el Norte argentino, sólo vive en la tradición la de Bstecco. El tema busca acomodarse, hasta llegar a formar el núcleo de la leyenda de *la ciudad perdida*, y rechaza la pluralidad.

La falta de datos sobre la literatura oral de muchas regiones de la tierra nos impide sentar conclusiones definitivas, pero de los materiales aquí reunidos, se desprenden las siguientes:

1º) El tema de la leyenda de *la ciudad perdida*, por la frecuencia con que se encuentra en tantos pueblos, a través del tiempo, permite creer que pertenece al grupo de los temas universales del folklore;

2º) comprende, entre las principales variantes, *la leyenda de la ciudad sumergida, la leyenda de la ciudad muerta, la leyenda de la ciudad invisible, la leyenda de la ciudad fabulosa de las tierras desconocidas o lejanas, la leyenda de la ciudad encantada;*

3º) se asocia, entre otros, a los siguientes temas secundarios: el de la destrucción de la ciudad por el pecado nefando de sus habitantes; el de la mujer de Lot; el del personaje divino que recorre la ciudad implorando la caridad; la falta de piedad de los hombres ricos y la caridad de la mujer o del matrimonio pobre; el castigo de los primeros y la salvación de los segundos; el ave de corral única que se mata para agasajar al huésped; el milagro en el acrecentamiento del alimento o la bebida; el rey virtuoso que se salva, mientras su pueblo pervertido perece; el milagro que hace invisible a la ciudad o al grupo humano;

4º) los ejemplos de América ofrecen el valor singular de ilustrarnos sobre el proceso de formación de la leyenda: a) el tema migratorio se asienta en el lugar donde desaparece una ciudad, y se confunde con su tradición —es el más abundante—; b) el tema surge como creación local en *la leyenda de observación* o en *la leyenda explicativa*, frente a hechos o a acontecimientos que impresionan poderosamente la imaginación popular —es el menos común—¹.

SOBRE UN TIESTO GRABADO PROCEDENTE DE RIO NEGRO

por

RICARDO EMILIO GARBERS.

ES mi intención presentar en este breve trabajo un tiesto grabado procedente del territorio del Río Negro y que sin lugar a dudas, constituye una pieza única y de extraordinario valor para el conocimiento de la arqueología de la Patagonia. Los autores que se han ocupado de la materia sólo han dado a conocer fragmentos en su mayor parte lisos o con incisiones simples. Por el contrario el tiesto que motiva esta comunicación muestra una decoración incisa, compleja y armónica, caracteres éstos que la hacen más singular aún con respecto a las piezas publicadas. El valle del Río Negro y toda la zona de su influencia a pesar de sus innumerables paraderos aborígenes y de su prolífica industria, pocas veces nos reserva la sorpresa de un objeto que se destaque por su ornamentación.

De la alfarería del valle de muy rudimentaria manufactura sólo se encuentran tiestos, en su mayor parte sin ornamentación y muy pocos son los que muestran las clásicas incisiones geométricas. Por eso creo que la pieza que presento, ya sea por el tamaño ya por el dibujo, es verdaderamente excepcional.

Procede del territorio de Río Negro, departamento de Avellaneda, a siete leguas río abajo de la isla de Choele Choel en el valle del mismo río Negro sobre la margen sur.

(¹) Comunicación presentada en la sesión del día 19 de junio de 1940.

Varios son los descubrimientos de piezas de valor que se han hecho en la región, el más próximo de todos es el de un pillan toqui¹ que se realizó en Castre (el fortín) que es el campo vecino a la propiedad en que se encontró la pieza en mi poder.

Aun cuando la pieza de que me ocuparé no fuera hallada por mí, quiso la suerte que encontrara un fragmento, mucho más pequeño, pero que sin duda pertenece a la misma, con lo que pude localizar exactamente el paradero.

La pasta es como la de toda la cerámica de estas regiones australes, tosca y heterogénea. La cocción de esta pieza cuyos caracteres técnicos no la singularizan, no ha dejado zonas de distinta coloración, pero la superficie externa es oscura, casi negra, mientras que la interior es amarillenta. Esta diferencia no es posible que se deba puramente a la cocción sino más bien al ambiente, al transcurso del tiempo, a la ceniza, al hollín y a la grasa que han actuado sobre la coloración de la pasta. El diámetro de la vasija debe haber sido aproximadamente de 20 cm. El corte transversal señala en cierto modo que la forma del vaso parece corresponder a vasijas de paredes verticales de forma cilíndrica. Todo lo que concierne a la forma y a la medida está de acuerdo con lo manifestado por los autores que han estudiado la alfarería de estas regiones².

La superficie externa, en la parte que no tiene ornamentos, está alisada pero sin mucho esmero lo que se debe a la poca pericia del alfarero y a que el material que utilizaba no lo favorecía. La superficie interior cerca del borde ostenta unas protuberancias que después

(¹) FÉLIX F. OUTES, *La edad de la piedra en Patagonia*, en *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, t. XII, 203 a 574, Buenos Aires 1905.

(²) FÉLIX F. OUTES, *Alfarería indígena en Patagonia*, en *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, t. XI, 33 a 41, Buenos Aires 1905.

"Arqueología de San Blas", provincia de Buenos Aires; en *Anales del Museo Nacional de Buenos Aires*, t. XVI (serie 3ª t. IX), Buenos Aires 1907.

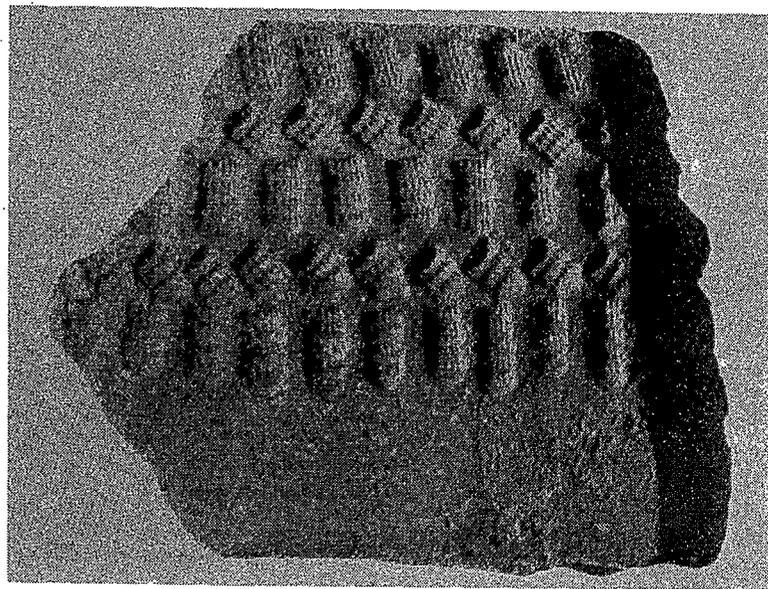
VERNAU, R., *Les anciens patagons. Contribution a l'étude des races précolombiennes*, Mónaco 1903.

HOLMBERG, E. A., *Alfarería del Río Negro. Breve contribución al estudio de la arqueología patagónica*, en *Vida nacional*, órgano del Círculo del Ministerio de Agricultura, año IV, nº 75, Buenos Aires, 1921.

de compararlas con las celdillas de la ornamentación observé que coincidían unas con otras; en la zona donde la acción de la espátula no llega, estas protuberancias desaparecen, de lo cual deduzco que se produjeron al hacer las celdillas y no como efecto del alisado imperfecto del rodete. Como se ve, la técnica no ofrece caracteres singulares, en cambio resulta asombrosa la exactitud del grabado, difícil considerando su complejidad. Es difícil imaginar como el autor, siendo tan poco experto en la industria alfarera, consiguió un resultado semejante.

Elemento decorativo

No tengo noticias de otro decorado de la Patagonia que se asemeje a éste, ya por su complejidad, ya por su armonía. Interesante



hubiera sido sin duda estudiar la franja completa, porque nos hubiese mostrado cómo el artista resolvió el problema de la colocación justa y ordenada. Este alfarero ha sido sin duda ingenioso al realizar

con una misma espátula dos tipos de celdillas diferentes cambiando la inclinación de la misma y el número de incisiones.

El fragmento presenta una franja de varias hileras de celdillas contiguas en un ancho de 5 cm. que se desarrollan junto al borde. Estas celdillas son de dos tipos diferentes y están ordenadamente colocadas. Todas tienen forma de pentágonos irregulares, con la diferencia de que las que ocupan la primera, tercera y quinta hilera son más alargadas que las de las filas pares. Tanto unas como otras presentan varios escalones cuyo número es variable. A su vez éstos tienen varios puntos o agujeritos en su parte inferior, en número fijo, siempre seis. Este número invariable, aunque a veces nos haga dudar la no muy exacta impresión, es lo que me ha permitido suponer la existencia de una espátula. No se puede, por el tamaño del fragmento, establecer si hay o no periodicidad en cuanto a la cantidad de escalones que tiene cada celdilla de un mismo registro.

Espátula.

Puedo asegurar desde ya que esta ornamentación no ha sido realizada con un sello con el cual se estamparía cada uno de estos elementos (celdilla) por las irregularidades que se advierten al comparar entre sí las celdillas de un mismo registro. Para abreviar no hago mención de todas las formas de espátulas posibles y me ocuparé únicamente de la que me parece ha sido utilizada. Creo que ha sido una espátula terminada en seis pequeñas puntitas o dientes diferentes entre sí. Para llegar a esto he tomado en cuenta una unidad que se presenta siempre en ambos tipos de celdillas. La unidad a que me refiero es el escalón. Cada escalón ha sido independientemente hecho, es decir, es una sola incisión y la sucesión de tres o más escalones determina la longitud de la celdilla. Que sea pentagonal y no rectangular se debe a que al levantar la espátula se produce una punta dándole así a la celda cinco lados. Las celdillas han sido hechas con sucesivas incisiones sin levantar la espátula determinando cada incisión con un escalón. Una vez establecido esto teóricamente traté de ha-

cerlo en la práctica. El resultado fué bien satisfactorio, aunque con barro hubiese sido mucho más exacto, porque la arcilla es mucho más plástica y como consecuencia pasa con mayor facilidad entre los dientes de la espátula. Debo hacer constar que no se ha hecho ninguna impresión anterior a la de los escalones vale decir que una celdilla es una sucesión de escalones¹.

(¹) Comunicación presentada en la sesión del día 21 de agosto de 1940. Fotografía del autor.

DOS MUJERES IZOZO CON MUTILACIONES DENTARIAS INTENCIONALES

CONSIDERACIONES SOBRE LA TECNICA, SIGNIFICADO Y DIFUSIÓN
DEL AGUZAMIENTO EN SUD AMERICA

por

ADOLFO DEMBO y OSVALDO L. PAULOTTI

EN la región occidental del Chaco corre el río Parapití, a cuyas márgenes vivían, durante la contienda paraguayo-boliviana, los indios denominados Izozó. El río Parapití termina formando los bañados del Izozó, cuya región alta también ocupan los indígenas del mismo nombre. Cuando los bañados están en creciente, los Izozó se trasladan de Sud a Norte, para ocupar las llanuras vecinas. Al retirarse las aguas de los bañados quedan especie de esteros y pequeñas lagunas; de este hecho proviene el nombre de la región, pues *Izozó*, en guaraní, significa "aguas cortadas" o "aguas desprendidas".

La parcialidad Izozó ocupa en la región del Parapití las aldeas de Santa Fe, Amboro y Guirapemirenda, y en la región de los bañados, Yhóví, Aguara-íva, José-ravi y Yúkí.

El Sr. Juan B. Caballero, jefe de la sección Zoología del Museo Zoológico y Botánico del Paraguay, a quien debemos estas indicaciones, durante la contienda paraguayo-boliviana estuvo en trato con los indígenas Izozó. De él tuvimos, ya antes de nuestra partida de Asunción, la

primera noticia sobre las mutilaciones dentarias practicadas por aquéllos, y esta referencia, como es de imaginar, despertó vivamente nuestro interés.

Según el Sr. Caballero, la práctica de las mutilaciones dentarias es común en todas las localidades mencionadas más arriba, tanto del Parapiti como de los bañados, que él visitó personalmente, adoptándose como único modelo el *aguzamiento de los cuatro incisivos superiores*, tanto por los varones, desde los doce años más o menos, como por las mujeres, desde edad más temprana. Calcula el Sr. Caballero que de los indígenas visitados por él, aproximadamente la tercera parte presentaba mutilaciones dentarias.

Durante y después de la guerra del Chaco, muchos indígenas Izozó asimilados a parcialidades guaraní, migraron junto con ellas a ambientes más favorables. Por este motivo no puede sorprender que algunos Izozó hagan hoy vida común con el pequeño grupo de Guarayo — unos cien, entre varones y mujeres de todas edades —, que al iniciarse la contienda, procedentes del Oeste, vinieron a ocupar tierras del centro del Chaco, aceptando una inteligente invitación del comando militar paraguayo. Con estos antecedentes se explica a satisfacción la presencia en López de Filippis de las dos jóvenes Izozó con dientes mutilados, que constituyen el motivo central de esta comunicación.

En cada uno de los casos se han clasificado los datos recogidos de tal modo que puedan servir fácilmente para futuras comparaciones etnológicas. Se notará, además, que con los datos de observación personal se exponen las referencias verbales obtenidas interrogando a las dos mujeres, y que estas referencias concuerdan en todo con las de nuestro amigo el Sr. Caballero. Queremos insistir sobre este hecho, teniendo presente que la experiencia ha demostrado el peligro de admitir sin contralor las explicaciones dadas por los mismos indígenas sobre sus costumbres, y que en más de una ocasión les sirven para desembarazarse de un interrogatorio inoportuno. Por nuestra parte, hemos aceptado preferentemente aquellas informaciones que estuvieran de acuerdo con nuestra observación directa, y presentamos con las debidas reservas todas aquellas que han escapado a nuestra comprobación.

CASO N° 1

Nombre: ?

Sexo: ♀

Edad: 22 años.

Procedencia: Vive actualmente en López de Filippis, adonde llegó hace seis años, procedente de la región del Izozó.

Este caso fué conocido por casualidad en el mismo poblado de López de Filippis, una tarde que nos dirigíamos en busca de una mujer Izozó, la cual, según referencias obtenidas en el lugar por el Sr. Caballero, tenía sus dientes aguzados. Casi en las afueras de López de Filippis nos encontramos con la indígena,

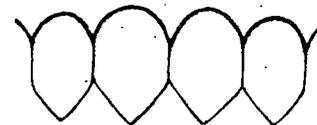


Caso n° 1

acompañada de su hijo, un niño de corta edad. Al ser interrogada en guaraní por el Sr. Caballero, le informó que aquélla en cuya busca íbamos ya no se encontraba en el pueblo, y al mismo tiempo comprobamos la mutilación que habían sufrido sus dientes.

Los datos que se acompañan fueron recogidos en guaraní con la colaboración del Sr. Caballero, y traducidos de inmediato por él mismo.

Datos descriptivos: Los cuatro incisivos superiores han sido aguzados. El desplazamiento de los ángulos laterales de cada corona se ha efectuado según una línea que partiendo del punto central del borde cortante llegara más o menos al centro de las caras laterales de la corona, es decir, que las superficies que limitan cada punta no llegan a la encía.



Esquema de la mutilación del caso n° 1

En ningún diente la mutilación deja al descubierto la cavidad pulpar.

Técnica: La operación se realiza por un profesional: *Taí mbojha-cuajhá*, en guaraní. Para toda su aldea existe sólo uno.

La técnica de la deformación consiste, según informes de la indígena, en golpear débilmente con un cortaplumas moderno la corona dentaria, separando pequeñas astillas de la misma.

La mutilación no es dolorosa y no provoca la salida de sangre, lo que está de acuerdo con el hecho de no poner al descubierto la cavidad de la pulpa.

Significado y difusión: Esta joven sufrió la mutilación antes de casarse. Tiene para ella el sentido de un "adorno": *Taí mboacuá*, "que le gusta".

Según la muchacha, en la región de donde ella procede muchos hombres y mujeres — en la misma proporción — se hacen mutilar. La mutilación es voluntaria, y se adopta antes de casarse, sin ritos ni ceremonias, y en cualquier momento del día.

Nos expresó que también se mutilan los jóvenes de localidades vecinas al Izozó, a saber: Yhóví, Aguara-íva, Guirapemirenda y José-ravi.

CASO N° 2

Nombre: Nena Maranena.

Sexo: ♀

Edad: 20 años.

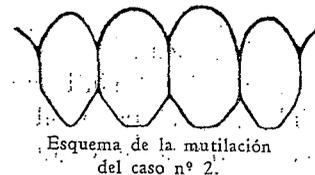
Procedencia: Región del Izozó; emigrada a López de Filippis, donde vive actualmente con los Guarayo.

Tuvimos noticias de este segundo caso apenas llegados al campamento de los Guarayo, en las afueras de López de Filippis, adonde nos dirigimos con el objeto de realizar estudios somatológicos y etnográficos.



Caso n° 2

Datos descriptivos: Los cuatro incisivos superiores han sido mutilados: a) el incisivo lateral derecho se encuentra completamente aguzado; b) en los incisivos restantes (centrales y lateral izquierdo) han sido mutilados los ángulos laterales, respetando el tercio central del borde cortante.



Esquema de la mutilación del caso n° 2.

Estas mutilaciones no dejan al descubierto la cavidad pulpar.

Técnica: Según referencias verbales de la joven, expresadas en guaraní y traducidas por el Sr. Caballero, en la región del Izozó las mutilaciones se realizan de este modo:

Durante la operación, el sujeto que va a ser mutilado permanece sentado con la cabeza reclinada hacia atrás sobre una especie de respaldo. La operación está a cargo de una mujer que actúa como profesional; ésta, con un objeto cortante, frecuentemente un cortaplumas, golpea primero y raspa luego el diente. De este modo se extraen pequeñas astillas de la corona. El raspaje tiene por efecto el perfeccionamiento de las superficies talladas.

La operación no es dolorosa, lo que se explica si se tiene presente que la mutilación no llega a interesar la cavidad de la pulpa.

En su pueblo hay una sola profesional llamada: *Taí mbojha-cuajhá*.

Significado y difusión: Según la informante, la mutilación es voluntaria, y ha sido adoptada por muchos varones y mujeres, en igual proporción; actualmente no va acompañada de ritos. Se efectúa en cualquier momento del día.

De sus palabras se deduce que la mutilación se practica "como adorno". Nos expresó, además, que viendo que otras muchachas llevaban sus dientes mutilados, quiso ella tenerlos iguales. Como su madre se oponía tuvo que ocultarse e irse a otro pueblo, donde se hizo operar.

Un indicio de sumo interés es su referencia que la mutilación se realiza "antes de vivir con el hombre", en guaraní: *Oicó mboive cuimbaé ndivé*.

Ciertamente, estos dos casos no bastan por sí solos para resolver el problema de las mutilaciones dentarias intencionales de los pueblos amazónicos. No obstante, ellos nos ofrecen ciertos indicios que contribuyen a aclarar varios aspectos de dicha práctica.

a) Documentación fotográfica y esquemas

El empleo de la fotografía y de dibujos esquemáticos son procedimientos comunes para la presentación de piezas prehistóricas. Recuérdese, entre otras las publicaciones ejemplares de Hamy¹ y, sobre todo, las de Saville².

Sin embargo, si se exceptúa el caso de Tessmann para los indígenas actuales del NE. del Perú, ningún otro etnógrafo, de los varios que en sus publicaciones registran la práctica en Sud América, se ha preocupado por representarla esquemáticamente, limitándose, por lo común, a mencionarla en forma tan somera y vaga, que el dato sólo se puede emplear con grandes reservas. Una fotografía o un sencillo esquema habrían bastado para evitar muchas dudas respecto a su morfología.

Este hecho llama la atención, pues casi todos los etnógrafos que han trabajado en tierras sudamericanas proceden de Europa y de EE. UU., y precisamente desde hace años sus maestros europeos han enseñado la

(¹) HAMY, E. T. (1882); *Les mutilations dentaires au Mexique et dans le Yucatan*; "Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris", 3e. série, t. V, págs. 879-887; París, 1882. Consideramos este trabajo como el primero sistemático sobre las mutilaciones dentarias intencionales en América. — *Del mismo* (1883): *Mutilations dentaires des Huastèques modernes*; "Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris", 3e. série, t. VI, págs. 644-645; París, 1883.

(²) SAVILLE, MARSHALL H. (1910); *The Antiquities of Manabi, Ecuador. Contributions to the South American Archeology*; 2 tomos; New York, 1910. Con numerosas referencias de los cronistas. — *Del mismo* (1913); *Precolumbian decoration of the teeth in Ecuador. With some account of the occurrence of the custom in other parts of North and South America*; "American Anthropologist", N. S., t. XV, 1913, pág. 377-394. Entre las publicaciones modernas, ésta es la más importante y sistemática a propósito de la incrustación dentaria.

elocuencia del esquema, que ellos parecen haber olvidado. En este sentido, véanse los significativos trabajos de Flower¹, Decorse² y Labouret.

Por lo que se refiere a la fotografía, cómo es extraño que un etnógrafo de nuestros días se interne sin su correspondiente cámara, la única explicación plausible es el obstáculo, comúnmente infranqueable, que significa el temor del indígena a dejarse fotografiar.

Por nuestra parte, además de los esquemas, hemos tenido la fortuna de obtener una serie de impresiones fotográficas que, por lo que conocemos a través de la bibliografía, es la primera documentación de esta naturaleza que se publica con referencia a las actuales tribus de América.

b) Técnica.

Con respecto a la técnica, es interesante destacar la existencia de "profesionales" (*Taï mbojhacuajhá*), los que para la mutilación se valen de un instrumento cortante (modernamente cortaplumas), con el que se astilla la parte del diente que se quiere suprimir, y en ocasiones utilizan un asiento con respaldo para reclinar la cabeza. Es éste un indicio de gran interés, ya que ninguno de los descriptores del aguzamiento entre los indígenas modernos nos dan referencias precisas sobre la técnica de la mutilación. Entiéndase que con esto no pretendemos que la técnica anotada por nosotros sea la misma para todos los etnos mutiladores de América indígena.

La observación de Decorse, si bien referida a la técnica del aguzamiento en Africa, puede —desde un punto de vista comparativo— aplicarse a nuestros casos: "Decir que el negro se lima los dientes es un error. Los talla por astillas sucesivas, como nuestros viejos antepasados astillaban el sílex para fabricar sus herramientas. El instrumento es la navaja que sirve para el tocado. Se la maneja como un cincel en frío, sobre el que se da pequeños golpes con una masa percutora cualquiera. La forma general, groseramente obtenida, se perfecciona raspando con el raspador".

(¹) FLOWER, W. H.; *Fashion in deformity*; "Nature Series"; London, 1881.

(²) DECORSE, J.; *Le tatouage, les mutilations ethniques et la parure chez les populations du Soudan*; "L'Anthropologie", t. XVI; París, 1905. Técnica del aguzamiento en Africa.

La misma técnica es anotada por Loeb para Niha¹.

Conviene retener que la mutilación se realiza *astillando y no limando*, pues este último término ha sido empleado en forma tan ambigua y arbitraria, que carece de valor si en las descripciones no va acompañado de los datos complementarios sobre el modelo y técnica de la mutilación.

A propósito de algunas piezas exhumadas de sepulcros antiguos, se ha supuesto —especialmente por Saville— que los indígenas de ciertas regiones utilizasen la coca como anestésico. Si bien no puede descartarse en absoluto esta posibilidad, nuestros dos casos indican que no siempre sería necesario el anestésico, pues *cuando la mutilación no pone al descubierto la pulpa, la operación no es dolorosa*.

c) Difusión.

Al querer determinar a qué parcialidad pertenecen los Izozó, dentro del ámbito cultural de los amazónicos, hemos tropezado con las mismas dificultades que el Prof. Max Schmidt, con quien, a nuestro regreso a Asunción, cambiamos impresiones y recogimos enseñanzas sobre este punto.

Respecto a su parentesco cultural, el Prof. Schmidt, en su monografía *Los Chiriguano e Izozó*², se expresa en los siguientes términos, que transcribimos *in extenso* por su importancia:

“Los Izozó, habiendo abandonado durante la guerra del Chaco sus domicilios en las regiones del bajo río Parapití, habían sido trasladados provisoriamente a las cercanías del fortín Toledo y el fortín “15 de Agosto”, donde vivían en los ranchos abandonados por los soldados. Ellos habían rozado en las cercanías de los fortines grandes terrenos para sus plantaciones, pero también ellos por causa de la grande seca, no tuvieron ocasión de plantar, así que una parte de ellos ya había vuelto a las regiones del Oeste cuando yo estuve en esos fortines. Al comenzar mi regreso de Machareti, una grande parte de ellos estaba cerca del fortín Carandayty. Según los datos que me comunicaron amablemente las autoridades mili-

(¹) «All the Niha have their teeth filed to a point, and formerly the teeth also were blackened. The filing is done by a native file and the teeth afterwards are polished.” LOEB, EDWIN M.: *Sumatra, its history and people*, pág. 136; Viena, 1935. Análisis del aguzamiento en Indonesia.

(²) SCHMIDT, Dr. MAX: *Los Chiriguano e Izozó*, pág. 3. en *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, t. IV, n.º 3, Asunción, 1938.

tares de Toledo, el número de los Izozó que habían llegado hasta el 30 de junio de 1935 a Toledo y “15 de Agosto” ascendió a 1647 mayores, 724 menores y 122 criaturas de pecho, total a 2493 almas. El 24 de agosto, al fin de mi estada en Toledo, estaban en este fortín y en “15 de Agosto” solamente 503 mayores, 141 menores y 26 criaturas de pecho; habiendo vuelto en esa fecha la mayor parte de ellos al Oeste.

“Estos indios Izozó que hablan un dialecto de la lengua Guaraní, rechazan con indignación el nombre de Chiriguano. Dicen que son Guaraníes y Paraguayos y su nombre es el de Izozó. Hasta ahora no conocí en la literatura etnológica este nombre, y él también no aparece en la obra de Moreno: *Cuestión de límites con Bolivia*, tomo II. Solamente en el mapa de Bolivia trazado por el ingeniero Franz Germann (Hamburg, 1904) está apuntado entre el Río Grande y el Río Parapití el nombre de “Izozeños”. Los Izozó, cerca de Toledo, me dijeron que sus domicilios estaban en la región de los esteros del bajo Parapití. Rechazando esos indios no sólo el nombre de Chiriguano, sino también el nombre de Chané o Tapyi, no se pudo averiguar de sus indicaciones con qué tribu conocida en la etnología pueden ser identificados. Los Chiriguano se llaman a sí mismos “Mbya”. Si los Izozó fuesen una parte de ellos se habrían llamado con ese nombre. Sin duda ellos son Chanés y aquella parte de éstos que tenían sus domicilios en la región del río Izozó, aceptando el nombre de ese río por su propio. Su cultura, como lo demuestran los objetos coleccionados por mí entre ellos, afirma esta opinión. Existen algunas diferencias entre los objetos coleccionados entre los Izozó y los Chiriguano de Machareti, sea por lo que se refiere a los ornamentos de las vasijas de barró cocido; o a la fabricación de las redes. Pero desde un principio no se puede decidir, si estas diferencias no sean solamente diferencias locales.”

La asignación del Prof. Schmidt de los Izozó a la parcialidad Chané se halla corroborada por datos históricos y geográficos que definen la zona del río Parapití como el habitat más antiguo de los Chané y donde han permanecido hasta el presente sus poblaciones más densas. A continuación transcribimos un párrafo de Alfred Métraux³, donde el distin-

(³) MÉTRAUX, ALFRED: *Etudes sur la civilisation des indiens Chiriguano*, pág. 329; *Rev. del Instituto de Etnología de la Univ. Nac. de Tucumán*, t. I, entrega 3ª, Tucumán, 1930.

guido etnógrafo dice: "La tribu des Chané ne succomba pas à ces hécatombes et à la servitude. Elle put se maintenir sur deux points de son ancien territoire: sur l'Itiyuro et le Parapití. Là existent encore plusieurs villages dont la densité est assez forte. Les Chanés de l'Itiyuro sont encore 1500 environ, ils vivent tous sur le territoire argentin, dans le province de Salta. Je ne possède aucune statistique pour la population chané du bas Parapití, mais je sais que ces indiens y sont encore nombreux". Y en la página anterior, Métraux, al comentar a Matienzo, afirma¹: "Les déserts, dont il est question ici et où les Chané se sont réfugiés ne sont autres que ceux du bas Parapití où vivent actuellement de nombreux Chané en dépit de la pauvreté de cette région aride". A estas referencias debemos agregar que algunas de las aldeas citadas como propias de los Izozó, por ejemplo Yhóví, son conocidas en la etnografía como poblaciones Chané².

Por otra parte si, como afirma el Prof. Schmidt, los Izozó "rechazan con indignación el nombre de Chiriguano", es natural deducir que son Chané, ya que es por demás conocido el orgullo con que los Chiriguano manifiestan su nacionalidad, en tanto que los Chané tienen motivos para ocultar la suya, que entre los primeros es sinónimo de inferioridad o esclavitud (*Tapyi*).

En definitiva, se trate de Chané encubiertos bajo una designación geográfica o de una parcialidad distinta; lo que nos interesa destacar, junto con la coincidencia del idioma, es la similitud que existe en lo fundamental, entre la cultura de los Chiriguano — una tribu guaraní con una profunda influencia arwak — y la propia de los Izozó.

d) Area del aguzamiento en Sud América

A fin de ofrecer una noción sintética de los pueblos que practican el aguzamiento en Sud América, resumimos en el cuadro sinóptico adjunto parte de los materiales que presentaremos en nuestro trabajo sobre los pueblos mutiladores de América, en preparación³.

(¹) *Op. cit.*, pág. 328, nota al pie de página.

(²) NORDENSKIÖLD, E.: *La vie des indiens dans le Chaco*, *Revue de Géographie Annuelle*, t. VI. París 1912.

(³) BOMAN, ERIC: *Antiquités de la Région Andine de la République Argentine et du Désert d'Atacama*; Publicación de la "Mission scientifique C. de Crequi de Montfort et E. Senechal de la

Este cuadro no pretende agrupar todos los pueblos que practican dicha mutilación, sino adelantar la información que contamos hasta el presente.

Según nuestra información, el aguzamiento es practicado por doce tribus arwak, cuatro caribé, cuatro tupí, dos ketshua, una pano, una guaycurú y tres aisladas. A su vez, debemos observar que una tribu ketshua, los Kicho, han introducido la práctica de los Kokama, tribu tupí; que la guaycurú, Caduveo, ha sufrido una intensa influencia cultural amazónica; y, por último, que pueblos aislados, como los Churoye y los Chucuncu, poseen numerosos elementos de su vida material de procedencia amazónica.

En resumen, de veintisiete tribus mutiladoras, veinte son arwak-tupí-caribe, y dos de cultura amazónica; mientras de los restantes, dos al menos han tomado la mutilación de pueblos amazónicos. *Podemos, pues, adelantar, desde ya, que no todas las tribus amazónicas se mutilan, pero*

"Grange", 2 tomos; París, 1908. Boman publica algunas referencias de mutiladores amazónicos tomadas de trabajos que figuran en nuestra lista bibliográfica. — CHERVIN, ARTHUR: *Anthropologie Bolivienne*; Publicación de la "Mission G. de Crequi Montfort et E. Senechal de la Grange", 3 tomos; París, 1907-1908. Este autor hace consideraciones teóricas y prácticas sobre la técnica de las mutilaciones dentarias en América. Las experiencias de Müller, que cita, fueron repetidas satisfactoriamente por Dembo. — DELISLE, L.: *Mutilations ethniques*; Artículo del "Dictionnaire des Sciences Anthropologiques"; París, 1886. — DEMBO, A. (febrero 1937): *La decoración dentaria en la América aborigen*; "Revista Geográfica Americana", págs. 95-100; Buenos Aires, lebrero de 1937. Indicaciones sobre los diversos tipos de mutilaciones dentarias en América. Indicaciones de los cronistas corroboradas por los hallazgos arqueológicos. — *Del mismo* (septiembre 1937): *La técnica de las mutilaciones dentarias en la América precolombiana*; "Revista Geográfica Americana", págs. 195-202; Buenos Aires, septiembre de 1937. — DEMBO, A. e IMBELLONI, J.: *Deformaciones intencionales del cuerpo humano, de carácter étnico*; "Humanior", Biblioteca del Americanista Moderno; Buenos Aires, 1938. Reunidos a modo de apéndices los trabajos anteriores de Dembo. — LATCHAM, RICARDO E.: *Deformación del cráneo en la región de los Atacameños y Diaguitas*; "Anales del Museo Argentino de Ciencias Naturales Bernardino Rivadavia", t. XXXIX, págs. 105-124; Buenos Aires, 1937. — LEÓN, NICOLÁS: *Anomalías y mutilaciones étnicas del sistema dentario entre los Tarascos precolombianos*; "Anales del Museo Michoacano", año III, págs. 168-173; Morelia, 1890. — LUMHOLTZ, KARL: *El México desconocido*, 2 tomos; México, 1904. — PINART, A. L.: *Déformations dentaires artificielles chez les Indiens de l'isthme de Panamá*; "Congreso Internacional de Americanistas", París, 1890 (1892), VIII sesión, pág. 340 (resumen. — PUCCIONI, NELLO (1904): *Delle deformazioni e mutilazioni artificiali etniche piu in uso*; "Archivio per l'Antropologia et la Etnologia", t. XXXIV; Firenze, 1904. — *Del mismo* (1931): *Deformazioni e mutilazioni*; "Enciclopedia Italiana", t. XII, págs. 487-491; Roma, 1931. — RIPPEN VAN, BENE: *Pre-Columbian Operative Dentistry of the Indians of Middle and South America: The first Record in History of the Inlay Procedure*; "Dental Cosmos"; septiembre 1917.

aquellas que lo hacen adoptar siempre el aguzamiento. Por otra parte, los pueblos que con mayor intensidad siguen esta práctica son arwak, tupí y caribe, portadores de las culturas de la azada y del arco. Es útil recordar que Lignits¹ sostiene que el aguzamiento en Africa pertenece a una cultura femenina, la de la azada, y que en Indonesia, esta mutilación es propia de culturas femeninas.

Con estas conclusiones, que están lejos de ser definitivas por la limitación del material conocido, no pretendemos asignar el aguzamiento a una determinada cultura, sino destacar la adherencia de esta práctica a un denso conjunto de pueblos amazónicos. Al mismo tiempo, es prudente señalar que el escepticismo manifestado por algunos estudiosos respecto al valor de las mutilaciones dentarias en América como elemento de diagnóstico cultural *no se justifica*.

e) *Significado del aguzamiento en Sud América.*

El cuadro que presentamos nos permite sistematizar las finalidades del aguzamiento como sigue:

- a) *Propósito estético*: adorno (Tikuna, Izozó, Kokama, Kokamilla);
- b) *Propósito práctico*: para evitar la caries (Baré, Carutano, Yabitero, Mapoyo, Yaruro, Baniba, Uarequena); para impedir que los alimentos queden entre los dientes (Wapisiana, Amahuaca);
- c) *Rito de iniciación*: Galibis, Oyampi (?).

En cuanto al sexo, para los Mapidian, Ataroi, Taruma, Wapisiana, Nikari-karu y Macusi, es una práctica masculina; para los Galibis y Oyampi (?) femenina, y para los Baré, Carutano, Baniba, Yabitero, Izozó, Mapoyo, Kicho, Uarequena y Yaruro de ambos sexos.

Hemos tenido especial cuidado en la averiguación de la edad en que se realiza la mutilación de los Izozó, que, según hemos visto, están nuestros informantes acordes en asegurar, es en la pubertad. Esta circunstancia nos invita a hacer algunas reflexiones sobre el significado de la práctica.

(¹) LIGNITS, H.; *Ueber, Künstlichen Deformation der Zähne, Zitschrift für Ethnologie*; t. XLIV, 1912. Etnología del aguzamiento en Africa.

Recordemos, ante todo, que ya está bien comprobado que muchas prácticas deformatorias en su origen se relacionan con los ritos de iniciación, constituyendo métodos que comúnmente sirven para poner a prueba la fortaleza del aspirante a "hombre", y representan el símbolo de haber ingresado a esa categoría social. Así, por ejemplo, la circuncisión, que suele ser entendida como una práctica higiénica o un signo étnico, adquiere tales significados luego de haber perdido su sentido originario, que todavía hoy se conserva en muchos casos, y que es el de una ceremonia en íntima conexión con los ritos de iniciación.

El mismo proceso es válido para las mutilaciones dentarias-intencionales, tan frecuentes en el continente africano. Entre otros ejemplos presentaremos el caso del aguzamiento de algunos dientes impuesto a los neófitos de una sociedad denominada "Dyoro" (en las fuentes del Volta Negro Medio), que reúne en su seno numerosos representantes de Lobi, Biri-for, Teguesié, Dian, Dagari y Ulé. El parentesco de la práctica de las mutilaciones dentarias con los ritos de iniciación se ve claramente en la extracción de uno o más incisivos entre los naturales de Australia, y también en la extracción del canino superior izquierdo como signo de nubilidad de la mujer Guramí (Veraguas).

Por desgracia, en los textos de los cronistas y de la gran mayoría de los modernos, el significado de las mutilaciones dentarias en América es impreciso, y no nos ofrecen siquiera datos complementarios que arrojen alguna luz sobre esta cuestión.

No obstante, en un documento excepcional, la casualidad nos ha brindado el hallazgo de elementos de juicio de primer orden para apoyar nuestra tesis. Nos referimos al libro en dos tomos de Louis Ange Pitou, *Voyage a Cayenne, dans les deux Amériques, et chez les Antropophages*, publicado en París en 1805¹. El autor, que fué deportado a Cayena por juicio del tribunal criminal del departamento del Sena, en el segundo tomo, páginas 203 a 278, describe la vida de los indígenas de la Guayana francesa, distinguiéndolos en "los naturales del país o Indios de largas orejas; los Galibis o salvajes amansados", para decir más luego: "yo los confundiré a menudo marcando solamente los matices que los separan".

(¹) *Ex libris*: Instituto de Antropología de la Univ. Nac. de Tucumán.

Para la identificación de los llamados *indios de largas orejas* hay una referencia geográfica de interés; en la página 203, tomo II, dice que estos indígenas “furent pris et amenés dans ces derniers temps dans une des missions ou paroisses d’Oyapok”. Esta región, señalada por el río Oyapok, que fija el límite entre la Guayana francesa y Brasil, es habitada por la tribu tupí Oyampi, los cuales, como lo observa Pitou, son “*naturales del país*”, señoreados por la migración caribe. En consecuencia, la narración del autor corresponde a una tribu caribe, los Galibis, y a una tupí, probablemente los Oyampi.

A continuación transcribimos *in extenso* el relato que hace Pitou de la ceremonia de iniciación, y que ocupa las páginas 266 a 268 del tomo II de su libro:

“L’ordination se fait la veille des mariages. Le grand mage, assis dans son branle, fait prendre chaque aspirant par quatre Indiens qui lui gauffrent les bras, les dos, les reins avec un caillou tranchant comme l’acier. Le sang coule sous les doigts des graveurs qui lui impriment des signes hiéroglyphiques; s’il lui échappe des pousser un cri, ou de froncer le sourcil, il est regardé comme profane, et les jeûnes qu’il a observés d’avance ainsi que les autres épreuves deviennent inutiles. Cette douloureuse opération est la troisième du même genre, toutes son précédées d’un jeûne des plus rigoureux. Pendant trois jours l’aspirant ne se nourrit que d’une petite quantité d’herbes crues. Les sculpteurs sont plus de deux heures à martyriser les patients, après quoi on fait un grand festin aux fris des aspirants à demi initiés. Ils sont au milieu de banc de gazon; chaque convive les invite à y prendre part; s’ils acceptent autre chose que des herbes crues, l’épreuve est nulle; pendant qu’on apporte des liqueurs à plein couye, ils boivent près de deux pintes de jus de tabac; cette dernière épreuve, qui est la plus rude, en fait murir un très-grand nombre. Mais ce noviciat est un règle sans expection.

“*Le tour des filles de Lisbé vint. Ces victimes sont entre les mains des pyayes qui leur liment les dents en forme de mèche, leur gravent certains signes sur le sein et sur le front.* Lisbé les anime par sa présence. Elles restent moins de temps entre les mains des bourreaux; elles gardent un rigoureux silence, et après l’opération, observent le jeûne des pyayes.

Les voilà sanglantes, nues et confuses: Lisbé leur attache à la ceinture une bandelette remplie de fourmis flamandes ou brûlantes, grosses comme des lentilles dont la morsure brûle comme du feu et donne la fièvre. Elles montent a sommet du Sura, qui ressemble à nos greniers’ pour y rester jusqu’au lendemain soir.

“Le repas se prolonge tous le long de la nuit: au premier chant du coq, les pauvres petites, tremblantes et rouges comme du sang, descendent à la dérobee pour manger dans un angle du Sura, quelques racines crues, que les mages et la mère leur ont préparées, suivant la coutume¹.

“A cinq heures les pyayes s’assemblent; le père de Lisbé donne la main à ses petites; Ydoman, Ysacar et son frère, parés de plumes et de couronnes de fleurs, mettent chacun une main dans la droite du mage, qui leur fait jurer de s’aimer, de se défendre de leurs ennemis jusqu’à la mort; se tournant du côté de l’époux, il lui enjoint de creuser un canot, d’aiguiser des flèches et de fournir aux besoins de sa femme et de sa famille; il prescrit les mêmes lois a l’épouse, ajoutant qu’elle doit suivre partout son maître et son roi. Il appelle les dieux témoins de la promesse des deux parties, et fait signe aux aspirants à la pyayerie de sonner la fête dans toute la peuplade. Une danse courte et expressive prélude le repas du triomphe, où les nouveaux pyayes et mariés peuvent s’asseoir. Les femmes sont à part, et n’ont jamais l’honneur de manger avec leurs maris.”

La narración de Pitou permite destacar varias circunstancias del mayor interés:

- a) El aguzamiento está comprendido en una ceremonia de iniciación;
- b) Esta ceremonia se hace la *vispera de los casamientos*;
- c) Es efectuado por un *profesional*, el médico-hechicero;
- d) Se aplica exclusivamente a las mujeres;
- e) Es, a la vez, una prueba de fortaleza y un símbolo de unión sexual.

Volviendo a nuestra información sobre los Izozó, podemos anotar las siguientes correlaciones con la práctica descrita por Pitou:

- a) El aguzamiento se practica en la *pubertad*;
- b) Se efectúa *antes de vivir con el hombre, antes de casarse*;
- c) La realiza un *profesional*, único en cada aldea.

(¹) «Les Indiennes des côtes se font honneur de percer leur lèvres inférieures pour y passer leurs épingles qu’elles tirent avec leurs langues.»

Estos argumentos sugieren la idea que también para los Izozó la mutilación haya sido en su origen una práctica emparentada con ritos de iniciación. *Somos, asimismo, de opinión que esta doctrina debe extenderse a todos los pueblos amazónicos que practican el aguzamiento.*

El hecho que actualmente no tenga sino el sentido de un adorno o de una finalidad práctica, no debe inducirnos a aceptar la encuesta como un índice fiel de su significado. En resumen, el aguzamiento, como tantas otras prácticas deformatorias, ha tenido finalidades originales y derivadas. Las primeras, modificadas por diversas circunstancias, difícilmente se dejan sorprender en la *praxis* actual de la costumbre; las otras, de carácter suntuario o práctico, se adhieren a un bien cuyo significado específico se ha perdido.

Por último, debemos recordar que, junto a la identidad de morfología y técnica del aguzamiento para Africa, Indonesia y América, y de la vinculación cultural de los pueblos que la practican en los tres ámbitos (culturas de la azada y del arco), en Africa y sobre todo en Indonesia, *la práctica se realiza en la pubertad, antes del casamiento, y es efectuada por un profesional*¹.

(¹). «Among the Baraks the filing of teeth (kiku) takes place about the time of puberty or a couple of years early for boys, while the teeth of girls are filed when they reach approximately the age of seven». LOEB, E. M.: *Sumatra, its history and people*, pág. 67; Viena, 1935. «Among the southern Batak there are certain professional teeth called baon ipon. Girls are operated on earlier than boys, for it is believed that if they had already menstruated the filing operation would cause sickness to the filer». *Op. cit.*, pág. 68.

Islas Mentawai: «While tattooing was compulsory under penalty of death, kruyt claims that not every man had his teeth sharpened. Those who did not were mocked, but were able to marry. Y, myself, never saw nor heard of any man with unmodified teeth.» *Op. cit.*, pág. 168.

Minang Kabau (Sumatra): «Boys have a lock of their hair preserved to be ceremonially cut off at puberty, while girls have their teeth filed before marriage and their ears bored while they are very young.» *Op. cit.*, pág. 117.

Labu y Ulu (Sumatra): «Before marriage most girls have their teeth filed and blackened. This custom is rarely made use of by men.» *Op. cit.*, pág. 297.

Gajo y Alas (Sumatra septentrional): «Boys and girls in Gajo have their teeth filed and permanently blackened by a male operator at about the age of fifteen. The teeth of both jaws are filed. In Alas the operation takes place at about the age of eight for both sexes.» *Op. cit.*, pág. 262.

Région de Atjeh (Sumatra septentrional): «Filing of the teeth is a pagan and not Mohammedan custom. In fact is forbidden in a commentary of the Koran. However, the custom is ancient to the Malaysian peoples, and among the pre-Hindu population of Bali, the Bali-aja, it was a prerequisite to marriage. The operation is performed by a woman. Boys have their teeth filed as soon as their second set is complete (except for the wisdom teeth), girls have their teeth filed after marriage.» *op. cit.*, pág. 245.

(Comunicación presentada en la sesión del 21 de agosto de 1940. Dibujos y fotografías de los autores.)

CUADRO SINÓPTICO PRELIMINAR DEL AGUZAMIENTO EN SUD AMERICA

Tribu	Familia	Morfología	Sexo	Significado	Autor
TIKUNA (Colombia)	Arwak	Incisivos superiores e inferiores aguzados.	Hombres	"Propósito estético."	Tessmann 1930 ¹ .
MAPIDIAN (Brasil - Guayana Inglesa)	"	"The men file their front teeth to a point..."	"	"	Farabee,
ATAROIS (Bras., Gua. Ing.)	"	"The men file their front teeth to a point..."	"	"	Farabee,
TARUMA (Guay. Ing.)	"	"The men file their front teeth to a point..."	"	"	Farabee,
WAPISIANA (Bras., G. Ing.)	"	"The men also file their upper front teeth to a point..."	"	"Not for ornament particularly, but to prevent the food from lodging between them. There is no ceremony whatever in filing the teeth."	Farabee,
WAPISIANA	"	"spitz gefeilt" de los incisivos superiores.	"	"	Koch-Gruber 1923 ¹ .
NIKARI-KARU (Brasilëños -Wapiana) (Guay. Ing.)	"	"filing each tooth to a sharp point".	"	"	Im-Thurn 1883 ¹ .
BARÉS (Venezuela)	"	"Se liman los dientes en forma triangular y también los colmillos."	Ambos sexos	Para evitar la caries.	Matos A. 1912 ⁵ .
CARUTANO (Venezuela)	"	"	"	"	"
BANIBAS (Venezuela)	"	"	"	"	"
YABITROS (Venezuela)	"	"	"	"	"
UAREQUENAS (Venezuela)	"	"	"	"	"
IZOZO (Bolivia - Paraguay)	"	Aguzamiento de los 4 incisivos superiores	"	Adorno.	Dembo-F

UAREQUENAS (Venezuela)	"	Aguzamiento de los 4 incisivos superiores.	"	"	Adorno.	"	Dembo-F
IZOZO (Bolivia - Paraguay)	"	"Spitz gefeilt" de los 4 incisivos superiores.	"	Hombres	"	"	Koch-Gr 1923.
MACUSI (Guay. Ing.)	Caribe	"His teeth were filed..."	"	"	Rito de iniciación.	"	Im-Thur
MACUSI (Guay. Ing.)	"	"leur liment les dents en forme de méche..."	"	Mujeres	"	"	Pitou, 18
GALIBIS (Guay. Franc.)	"	"Se liman los dientes en forma triangular y también los colmillos."	"	Ambos sexos	Para evitar la caries.	"	Matos A 1912.
MAPOYOS (Venezuela)	"	"	"	"	"	"	Von Ma 1867?
PANARES (Venezuela)	Tupí	Aguzamiento de los caninos.	"	"	"	"	Pitou, 18
MIRAÑAS (Colombia)	"	"leur liment les dents en forme de méche..."	"	Mujeres	Rito de iniciación.	"	Tessman
OYAMPI (?) (Guay. Franc.)	"	Los 4 incisivos superiores, son "limados con un cuchillo o navaja."	"	"	"les parece más hermoso".	"	Tessman
KOKAMA (Perú)	"	"limado" de los 4 incs. sups. Introducido de los Kokama.	"	Ambos sexos, principalmente hombres.	"	"	Tessman
KOKAMILLA (Perú)	Ketsua	Aguzamiento de los 4 incisivos superiores.	"	"	"	"	Farabee,
KICHOS (Ecuador)	"	"The front teeth are sometimes filed to a point..."	"	"	"in order to prevent the collection of particles when eating meat..."	"	Boggian 1895?
AGUANO (Perú)	"	"Limán la fila superior de los dientes de un canino al otro, reduciéndolos triangularmente como las puntas de una sierra."	"	"	"	"	Matos A 1912.
AMAHUACA (Perú)	Pano	"Se liman los dientes en forma triangular y también los colmillos."	"	Ambos sexos	Para evitar la caries.	"	André, 18
CADUVEO (Brasil)	Guaycurú	"Siguen la costumbre de cortarse los dientes por la corona y en sentido transversal."	"	"	"	"	"
YARURO (Venezuela)	aislada	"	"	"	"	"	"
CHUROYE (Colombia)	"	"	"	"	"	"	"
CHUCUNES (Colombia)	"	"	"	"	"	"	"

(1) TESSMANN, GÜNTER. — *Die Indianer Nordost-Perus*; Hamburg, 1930. *Aguano*: "Die Zähne sind hauptsächlich bei den Männern, in den Fällen aber auch bei den Frauen, angespitzt und zwar die oberen vier Schneidezähne. Keine Zahnschwärzung" (pág. 254). *Kichos*: "Die heute vordona schwärzen sich mit einer Pflanze yanamuco die Zähne und zwar beide Geschlechter. Ziemlich viel kommt die Fällung der obersten vier Schneevor, sie ist jedoch erst neu eingeführt und zwar nach einer Nachricht von solchen K, die im Gebiete der Kokama gelebt hatten" (pág. 239). "Von den Zähne werden die oberen vier Schneidezähne auch heute noch gefeilt. Das Feilen wird mit dem Hau messer bawerkstelligt. Man die Zähne so, weil "es einem schön erscheint". Keine Schwarzfärbung der Zähne" (pág. 68). *Tikuna*: "Die vier oberen und unteren Schne werden ange-spitzt-angeblich lediglich aus Schmutztrieb" (pág. 560).

(2) FARABEE, WILLIAM C. (1918). — *The central Arawak*: "University of Pennsylvania (The University Museum); "Anthropological Museum"; "The men also file their upper front teeth to a point, not for ornament particularly, but to prevent the collection of particles when eating meat and to be better able to tear the fibers apart" (pág. 107). "There is little to be observed in the way of artificial deformations or body mutilations. The men file their front teeth to a point and tattoo on their arms" (pág. 171). — *Del mismo* (1922): *Indian tribes of eastern Peru*: "Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology"; Harvard University, volume X; Cambridge, Massachusetts, U.S.A., 1922. *Amahuaca*: "The front teeth are sometimes filed to a point to prevent the collection of particles when eating meat and to be better able to tear the fibers apart" (pág. 107). (3) KOCH-GRÜNDBERG, THEODOR. — *Von Roroima zum Orinoco*, 3 tomos; Berlin-Stuttgart, 1917-1924. *Wapishána*: "München 1883. Wapishánamännern in der Nähe des unteren Uraricú sind die vier oberen Schneidezähne spitz gefeilt; eine in Africa vielfach verbreitete Methode, im Innern die vielleicht auf dem Weg über Brasilien Eingang zu diesen Stämmen gefunden hat, da man ihr bei Taulipáng und anderen Stämmen, im Innern begegnet" (págs. 27-28, t. III). *Makuschi*: la misma nota.

(4) IM THURN, EVERARD F., M. A. OXON. — *Among the Indians of Guiana*: London, 1883. *Macusi*: "Our first halt after leaving St. Augustus was at the farm attached to the fort, it was under the joint charge of a roughlooking Venezuelan, and the most highly civilized Macusi I ever saw these two were assisted by the son of the latter, who, in that he spoke both Macusi and Portuguese fluently, seemed to share the intelligence of his father, but, in that his teeth were filed and painted after de Indian manner, seemed not entirely to have rejected barbarism" (pág. 45). *Nikari*: "Perhaps the most striking thing about them is the habit, which some of them have adopted from various Brazilian tribes of Indians, of filing tooth to a sharp point, thus giving to their faces a most savage and hideous expressions" (págs. 38-39).

(5) MATOS ARVELO, MARTÍN. — *Vida indiana*: Barcelona, 1912, Ed. Maucci. *Barés, Baribás, Carúzanos, Yabiteros, Uarequeñas, Uarequeñas, Yaparés, Yaruros*: "Los indios de ambos sexos tienen, también, la costumbre singular de limarse los dientes en forma triangular y también los y bañados después con un jugo ácido de túpico. Esta costumbre obedece a la idea que tienen de que en esa forma es imposible la caries" (pág. 105).

(6) PITOU, LOUIS-ANGE. — *Voyage a Cayenne, dans les deux Amériques, et chez les anthropophages*; 2 tomos; Paris, 1805. Ver el texto.

(7) MARTUS V., CARL FRIEDRICH PHIL. — *Beitrage zur Ethnographie und Sprachkunde Amerika's zumal Brasilens*; Leipzig, 1867. *Ethnographie*. "Mirañas": "Auch das Zuspitzen der Eckzähne, was man so häufig bei rohen Negern findet, kommt hier vor. Bisweilen schwärzerte Zähne" (pág. 536).

(8) BOGGIANI, GUIDO. — *Viaggi d'un artista nell'America Meridionale. I Caduvei (Mbagaó o Guaycurú)*: Roma, 1895. "Usano i Caduvei radessi tutti i peli della faccia e del corpo, anche di limarsi la fila superiore dei denti, da un canino all'altro, riducendoli triangolari come le una sega. Non so a che risposta quest'usanza, ma credo non ti tratti che d'ornamento" (pág. 105).

(9) ANDRÉ, M. E. — *América Equinoctial (Colombia - Ecuador)*: *América Pitoresca. Descripción de viajes al Nuevo Continente*; I y Simón, editores; Barcelona, 1894. *Chucunes y Churoyes*: "Siguen la costumbre de cortarse los dientes por la corona y en sentido transversal" (pág. 570).



Nena Maranena, una de las jóvenes Izozó de López de Filippis, con los incisivos superiores aguzados.

ALFARERIA GUARAYO

por

OSVALDO L. PAULOTTI

PRIMERA PARTE

MANUFACTURA

VAMOS a reseñar la manufactura de la alfarería guarayo, cuidando señalar las vinculaciones de esta técnica con la propia de los Chiriguano. Esta descripción comparada es requerida por la materia de nuestras notas, ya que, como se verá, la manufactura, tipología y decoración de la alfarería de ambos pueblos es de una naturaleza semejante.

Tanto para los Chiriguano como para los Guarayo la manufactura de la alfarería está confiada a las mujeres, generalmente de avanzada edad y las últimas representantes de un arte en decadencia. Las jóvenes no muestran ya interés por continuar el arte de sus abuelas. Esto en parte es debido a la influencia del blanco, que substituye sus vasos con recipientes modernos. Cuando no la técnica se ciñe a elaborar lo más indispensable para las necesidades del hogar o a producir vasos de tosca factura, destinados a la venta, con lo cual pierden buena parte de su valor artístico y se reducen a unas pocas formas y decoraciones, efectuadas mecánicamente.

Nordenskiöld observó que la cerámica *fina* estaba en manos de muy pocas mujeres, en tanto que a las restantes sólo correspondían los de factura común ¹.

(¹) NORDENSKIÖLD, E., *The changes in the material culture . . .*, "Comparative Ethnographical Studies", 2, Göteborg, 1920. II, *La vie des indiens dans le Chaco*; "Revue de Géographie Annuelle", t. VI, Paris, 1912. III, *The ethnography of Southamerica seen from Mojos in Bolivia*; "Comp. Eth. Stud.", III, Göteborg, 1924.

La alfarera que nos ofrece la muestra de su arte es una anciana guarayo, que dedica a la venta los vasos que modela. De todo el rancharío, es la única persona que conserva la habilidad requerida por tan minuciosa labor.

Los instrumentos que emplea son toscos y sencillos: una valva de molusco, un maslo o mazorca degranada de maíz, una astilla de caña y una piedra nodular y pulida. El vaso es modelado sobre una tablilla cuadrangular u otro objeto, como se observa en las fotos. Los Chiriguano lo efectúan ya sobre una piel de oveja o cabra, un tiesto o una tablilla¹.

La valva de molusco es aplicada al alisamiento de las partes internas y externas del vaso, mientras el maslo se utiliza para su regulación exterior. Este último instrumento es de sumo interés porque, como lo observa Nordenskiöld, tiene posible origen en la cultura andina². El fragmento de caña, cortado en sección media, y la piedra nodular, son empleados en el alisamiento y pulido externo del cerámico.

La preparación de la pasta entre los Guarayo se efectúa del siguiente modo: en primer lugar, la alfarera se procura la roca apta para su propósito, formada por terrones de un color grisáceo, de textura arcillosa, y untuosos al tacto. Este material contiene, sin duda, una buena proporción de elementos orgánicos, y presenta el aspecto de un limo sumamente plástico.

Los terrones son molidos cuidadosamente hasta quedar reducidos a polvo.

El *dégraissant* empleado son huesos calcinados y molidos. Para ello se prefieren sus partes esponjosas, que son sometidas a la acción del fuego, para ser posteriormente trituradas en el típico mortero de madera.

Dispuestos los componentes se procede a la mezcla, empleándose una parte de hueso calcinado para cada cuatro o cinco partes de arcilla; la pasta se amasa con esmeró hasta que adquiere el grado de plasticidad necesario, que es siempre muy alto.

Esta preparación difiere de la común entre los Chiriguano, respecto

(¹) NINO, F. B. DE. *Etnografía Chiriguana*, La Paz, 1912.

(²) «Judging by the pottery which I collected on my journeys, the practice of using corncobs in this way would seem to be derived from the mountain civilisations», NORDENSKIÖLD, I, pág. 137.

a los cuales todos los autores afirman que junto a la arcilla se agregan trozos de tiestos y vasos molidos¹.

Pasemos ahora al procedimiento del modelado. Previo un amase esmerado de la arcilla, la anciana alfarera comienza por modelar una esfera, del grueso de un puño (fig. 1, láminas I y sigts.), que afirma luego sobre la plancheta, aplanando uno de sus sectores. En seguida practica, superiormente, y con los pulgares, un agujero, que ensancha paulatinamente, disminuyendo el espesor de las paredes y levantando la altura del vaso (fig. 2). Este procedimiento es semejante al que emplean los Chiriguano. En ciertos casos un ligero alisamiento finaliza el modelado, como en la manufactura de vasos de forma rudimentaria.

La operación continúa con el ensanchamiento gradual de la cavidad, efectuado con especial atención a fin de impedir el resquebrajamiento de la pasta, sobre todo cuando aquélla no ha cobrado la debida plasticidad. Cuando la cavidad obtenida es satisfactoria y las paredes han adquirido el deseado espesor, comienza el mejoramiento de las superficies, interna y externa, empleándose pequeñas porciones de arcilla que se adhieren a las mismas, reforzándose las partes débiles del vaso y completando su simetría (figs. 3 y 4).

Luego efectúa el alisamiento de las paredes. En primer lugar regulariza la superficie externa empleando el maslo de maíz, operación que imprime a dicha superficie una serie de surcos longitudinales, para proseguir con los dedos, dedicando especial atención a los bordes. Este alisado se completa con el uso de la valva: en la parte interna empleando su borde convexo y comprimiendo la superficie de la pared con la ayuda de la otra mano (fig. 5), y en la externa operando con su borde cortante y rasgando las rugosidades de la superficie (fig. 6). Por último, aplica la

(¹) CAMPANA, D. DEL; *Notizie in torno ai Ciriguani*, "Archivio per l'antropologia e la etnologia", t. XXXII, 1902. — NINO, I, pág. 183. — NORDENSKIÖLD, II, pág. 212. — LINNÉ, S.; *The technique of South American Ceramics*, "Göteborg Klung...", Band 29, n° 5; Göteborg, 1925. — MÉTRAUX, A.; *Etudes sur la civilisation des indiens Chiriguano*, "Rev. del Instituto de Etnología de la Univ. Nac. de Tucumán", t. I, entrega 3ª; Tucumán, 1930. — SCHMIT, M.; I, *Los Chiriguanos e Izozós*, "Rev. de la Sociedad Científica del Paraguay", t. IV; n° 3; Asunción, 1938. II, *Los Guarayú*, "Rev. de la Sociedad Científica del Paraguay", t. III; n° 6; Asunción, 1936. III, *Nuevos hallazgos prehistóricos del Paraguay*, "Rev. de la Soc. Científica del Paraguay, t. III, n° 5; Asunción, 1934.

astilla de caña, pasando uno de sus bordes por la cara externa del vaso según un movimiento dirigido de arriba hacia abajo, completando de este modo el alisamiento (fig. 7).

Procede luego a amasar un trozo de arcilla, y con las palmas de las manos hace girar la pasta hasta modelar un grueso rodete (fig. 8), al que imprime una serie de entalladuras o canalones transversales con los dedos o la astilla de caña, para facilitar su adherencia a la estructura descripta del vaso.

Este rodete, de notables proporciones, es dispuesto sobre el borde anterior, y forma un círculo completo, al que no es preciso agregar ni quitar la más mínima porción de arcilla, aumentando en un tercio la altura del vaso que se modela (fig. 9). Llamo la atención sobre las dimensiones del rodete, ya que, para la manufactura de un vaso de 30 cm. de altura y del tipo que presentamos en las fotos, se aplican sobre la estructura de la base tan sólo tres de ellos. En este caso, su espesor alcanza de 40 a 50 mm., y su longitud es de 30 a 35 cm., aproximadamente.

Para adherirlo se presionan suavemente con los dedos los bordes de juntura, hasta lograr la fusión de la pasta y su perfecta unión (fig. 10).

Signe luego el adelgazamiento y modelado de las paredes, tarea delicada y que lleva buena parte de tiempo (fig. 11). La alfarera se aleja del vaso y lo observa desde cierta distancia para darle la simetría requerida, y procede nuevamente al alisado interno y externo, según la forma ya descripta, y dedicando especial atención a los bordes. Terminado el alisamiento, el vaso queda expuesto al sol para que adquiera consistencia.

Un momento después amasa y adhiere un segundo rodete, de forma idéntica al anterior, y continúa el alisamiento, para volver a exponerlo al sol.

Por último, prepara un nuevo trozo de arcilla para modelar el cuello. Este es levantado hasta 3 ó 4 cm. de altura (fig. 12) y retocado y mejorado con pequeñas porciones de pasta, siguiendo un alisamiento general y cuidadoso.

En el cuello y paredes, salvo caso de excepción, no se dejan impresiones de ninguna índole. Las asas, cuando existen, están formadas por pequeños rodetes que se adhieren por compresión al cuello

y paredes del vaso, sin practicar cortes ni agujeros en éstos. El espesor de las paredes oscila entre 4 y 14 mm.

Esta técnica es en todo semejante a la habitual de los Chiriguano (véase la bibliografía especial).

Una vez modelado el vaso es puesto a secar al sol. Según observan Nordenskiöld y Métraux¹, los Chiriguano en ciertas ocasiones lo hacen a la sombra. Los Guarayo, luego que el vaso ha adquirido al sol alguna solidez, lo acercan paulatinamente al hogar, haciendo que todas sus partes sean por igual sometidas al calor, y colocando una brasa dentro de cada uno de ellos con el mismo fin.

Durante cortos intervalos, y mientras se seca el vaso, se efectúa el pulimento, empleándose una piedra negra, lisa y brillante, llamada *itaisi* o *tankua* entre los Chiriguano, cuya parte convexa se frota rápidamente contra la superficie del vaso. Este pulimento da un aspecto brillante y metálico a las paredes a que se aplica, y el bruñido es de tal perfección en algunos casos que simula un engobe, sobre todo después de cocido el vaso, adquiriendo sus superficies pulidas un intenso color de terracota.

Una vez seco y pulido el cerámico, se procede a su decoración. Los colorantes utilizados son de origen mineral, y comprenden ocre y arcillas de color rojo, negro y blanco; también empleados por los Chiriguano².

Las piezas con decoración pintada pueden separarse en tres grupos:

- 1° Las que reciben una capa uniforme de pintura en toda su superficie externa;
- 2° Las que son decoradas sobre el fondo natural del vaso; y
- 3° Las que reciben la decoración sobre un fondo previamente pintado.

Los colores utilizados en la decoración son el negro y el rojo. El blanco habitualmente constituye el fondo del motivo, modalidad común a Chiriguano y Guarayo. Mientras el negro se aplica, por lo común, en decoraciones realizadas sobre el fondo natural, el rojo se aplica, generalmente, sobre un fondo blanco.

(¹) NORDENSKIÖLD, II, pág. 212; MÉTRAUX, I, pág. 387.

(²) MÉTRAUX, I, pág. 385; NORDENSKIÖLD, II, págs. 212 y 213; etc.

En los vasos el lugar decorado es la parte media y superior del vientre, el cuello y las asas. En los platos, el borde y su orla interna.

Los instrumentos empleados en la decoración son varios pinceles de pelo de *aguti*, de distintos tamaños, y una piedra plana y rugosa, sobre la que se prepara la sustancia tintórea. Para ese objeto se vierte una pequeña porción de agua sobre la piedra, y se frota luego el colorante contra ella, a fin de formar una sustancia semilíquida, que se aplica a las paredes del vaso (fig. 13). La aplicación de la pintura se realiza según se documenta en la foto (fig. 14).

Decorado el ceramio, éste es sometido a la cocción. Se prepara un hornillo con trozos regulares de tuna seca, utilizada de preferencia por el vivo calor que origina, formando una suerte de cono truncado (fig. 15) ¹. En el interior del horno se introducen los vasos, permaneciendo allí, aproximadamente, de 20 minutos a media hora, y con un fuego muy vivo. Este procedimiento es común a Guarayo y Chiriguano. Durante esta operación la alfarera cuida que no se produzcan brechas en el horno y que los vasos reciban por igual el calor en todas sus partes.

La cocción de estos vasos es bastante imperfecta. Basta observar un fragmento cualquiera de alfarería para comprobar que aquélla sólo alcanza a escasos milímetros de sus paredes. Esto también se explica por el notable espesor que adquieren las mismas, y que da a muchos vasos un aspecto rústico y grosero.

Terminada la cocción, y aprovechando el calor que conserva el vaso, se recubren las superficies pintadas con una delgada capa de resina de *palo santo*, a fin de fijar duraderamente los motivos decorados (fig. 16). Con esta operación finaliza el proceso de manufactura.

SEGUNDA PARTE

TIPOLOGIA

La alfarería de Guarayo y Chiriguano, desde el punto de vista tipológico, es la expresión de una técnica común a ambas parcialidades.

(¹) En la fig. 125 de NORDENSKIÖLD, II, se presenta un horno para cocer alfarería de los Chané del Itiyuro, idéntico al de los Guarayo de López de Filippis.

Partiendo de esa base, la existencia de una clasificación tipológica que satisfaga las exigencias de este método de la alfarería Chiriguano, reduciría nuestra tarea a referir los tipos propios de la Guarayo a sus similares Chiriguano, pero esta labor no es posible, porque aquellas condiciones no han sido por entero cumplidas.

Métraux, en sus "*Etudes sur la civilisation des indiens Chiriguano*" ¹ dedica un párrafo a este objeto, pero se concreta a citar los tipos más comunes, vasos subglobulares, compteras, vasos antropo y zoomorfos y vasos gemelos, en forma general, sin abordar una clasificación sistemática. Más adelante, cuando considera las influencias que inciden sobre esta industria según un criterio formal ², presenta un cuadro bastante completo de la cerámica Chiriguano, que tampoco constituye una clasificación. Es una enumeración de las formas que le son propias, para desentrañar el origen y la procedencia de cada una de ellas.

El etnógrafo Max Schmidt en su obra sobre los Chiriguano y los Chané, ofrece una ordenación de la cerámica de estos pueblos de acuerdo a la utilización del ceramio por el indígena ³. No obstante, si los vasos dedicados a un mismo fin en algunos casos guardan cierta correspondencia formal, esto no ocurre en todas las agrupaciones, donde se reúnen tipos de muy distinta procedencia, y que responden a prácticas distintas.

Por último, debemos dedicar especial atención al trabajo de Outes, "*La cerámica Chiriguana*", porque es el primero que intenta tal clasificación según criterio formal ⁴. Outes presenta estas expresiones reunidas en cuatro grupos: vasos hemisféricos, globulares, calciformes e infundibuliformes. Esta norma, que se mantiene con rigor en las dos primeras agrupaciones, aparece en las siguientes combinada con la que atiende al origen de los vasos, lo cual entraña la fusión de dos términos distintos del problema tipológico. Empero, es en Outes donde encontramos tratado con justeza este aspecto, y donde se manifiesta la necesidad de agrupar las expresiones de la cerámica Chiriguano en grandes familias, según sus caracteres formales y genéticos.

(¹) MÉTRAUX, págs. 388 y 389.

(²) MÉTRAUX, págs. 404 y sigtes.

(³) SCHMIDT, II, págs. 46 y sigtes.

(⁴) OUTES, F., *La Cerámica chiriguana*, "Rev. del Museo de La Plata", t. XVI; págs. 124 y 126; Buenos Aires, 1909.

La clasificación de los tipos según un severo rigorismo no nos puede ofrecer sino un catálogo más o menos minucioso, pero nunca aquello que es parte esencial de la industria, que determina las formas y las asocia en unidades creativas o familias.

En resumidas palabras, lo formal debe ser tomado como expresión de una modalidad técnica determinada, y no constituyendo el objeto de la clasificación sino un medio para llegar a precisarla.

En base a este criterio, ofrecemos el siguiente prospecto, que incluye las cerámicas de Chiriguano y Guarayo:

CUADRO TIPOLOGICO DE LA CERAMICA

CHIRIGUANO-GUARAYO

I. Vasos a doble estrechamiento.

1. A Proceso Peonciforme.

- a) Ápodos
(Infundibuliformes, Calciformes)
- b) Pseudo-ápodos y con asiento.
(Reniformes, Ovoides)

2. A Proceso Bicónico.

- a) Vasos.
- b) Platiformes.

II. Vasos globulares.

1. A Proceso Globular.

- a) Globulares.
- b) Subglobulares (Vasos, Platiformes).

2. A Proceso Antropo y Zoomorfo.

- a) Antropomorfos.
- b) Zoomorfos.

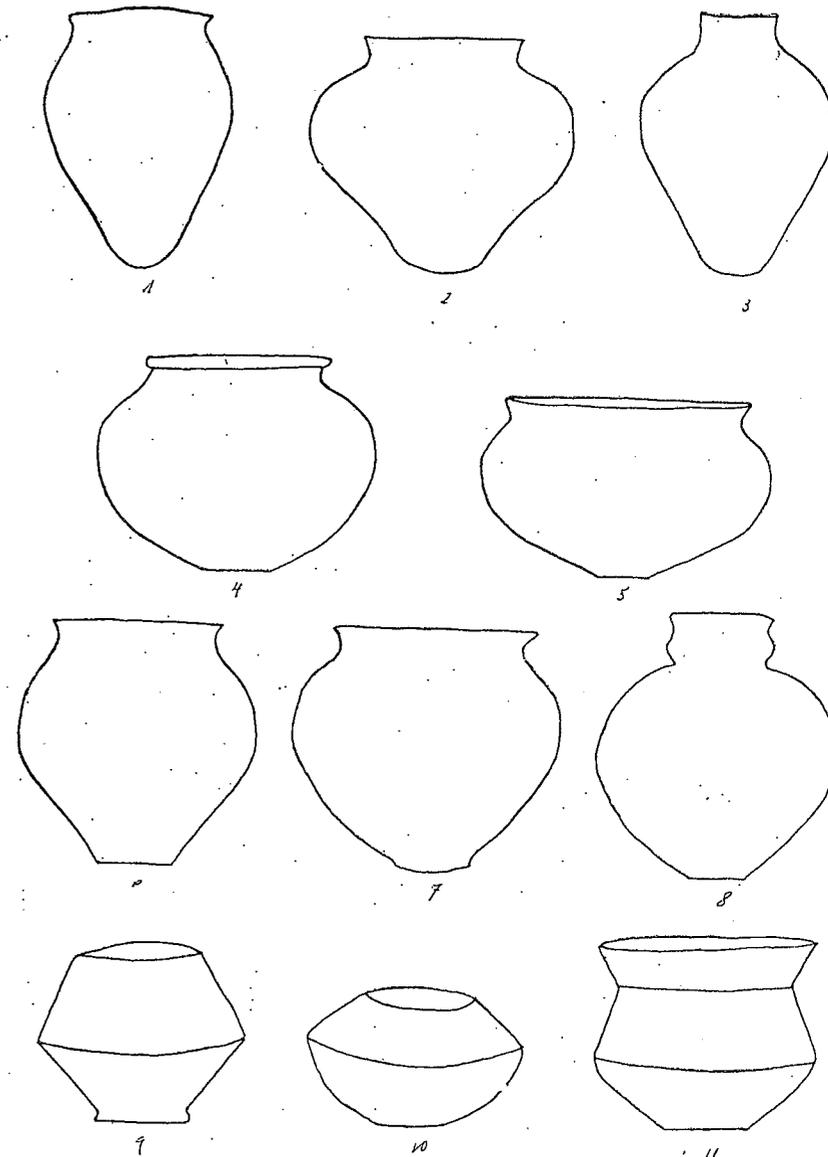


Fig. 1. — Tipología de la alfarería guarayo-chiriguano. Vasos a doble estrechamiento.

Si observamos el conjunto de expresiones formales de la alfarería Chiriguano y Guarayo, pronto podremos distinguir dos grupos bien precisos de vasos.

En el primero, junto a una notable variedad de formas representadas por vasos subglobulares, ovales, semiovais, calciformes, lanceolados, etc., aparece un elemento común que los informa a todos, y que constituye su carácter distintivo. Esta nota, ya bien neta e intensa o ya débil y difusa, es señalada por un doble estrechamiento ejercido sobre el vientre del ceramio, hacia sus partes superior e inferior, y que permite distinguirlos claramente de todos los demás.

Es por esta razón que hemos reunido en una sola familia a todos aquellos tipos que son manifestación del doble estrechamiento a que aludimos.

A proceso peonciforme.

Esta familia comprende dos agrupaciones: a proceso peonciforme y a proceso bicónico, y el elemento que los caracteriza y separa es el modo, el proceso en que se cumple el doble estrechamiento y las consecuencias formales que produce.

En efecto, mientras en los vasos a proceso bicónico el cuerpo se presenta separado en dos partes distintas, una superior y otra inferior, por un pronunciado reborde que corresponde a su diámetro ecuatorial, en los primeros el cuerpo constituye una unidad morfológica, sin solución de continuidad. En segundo término, el estrechamiento se verifica en los bicónicos en forma tal que imprime a sus paredes la forma de dos conos truncados unidos por sus bases, forma a que alude su nombre, en tanto que en los peonciformes da lugar a formas más suaves y convexas, que recuerdan en su conjunto el nombre con que los distinguimos.

Los vasos peonciformes se presentan agrupados en dos subtipos: Ápodos y Pseudo-ápodos y con asiento. Dentro de los ápodos podemos distinguir los conjuntos siguientes:

Los ápodos infundibuliformes, de forma aproximadamente oval, cuyo estrechamiento inferior, sumamente pronunciado, les da la forma de referencia, cuello de anchura variable y menor que la anchura ecuatorial,

cilíndrico o dirigido hacia afuera, y de paredes rectas u onduladas (viñetas 1 y 3, fig. 1).

Los ápodos calciformes, de forma subglobular, o calciforme, que por razón de sus estrechamientos toman una forma acorazonada, cuello cuyo diámetro se aproxima comúnmente al ecuatorial, corto y cilíndrico o dirigido hacia afuera (viñeta 2; fig. 1).

Infundibuliformes y calciformes constituyen agrupaciones bien distintas, tanto por su forma como por las relaciones en que se hallan en ambas los diámetros ecuatoriales y las alturas:

$$\frac{\text{Diá. ecuat. por 100}}{\text{alt.}} : 78 \text{ infundibuliformes; } 104 \text{ calciformes.}$$

Los pseudo-ápodos y con asiento reúnen los siguientes conjuntos:

Reniformes, de forma subglobular, donde ambos estrechamientos imprimen al vaso una forma oblongada en el sentido de su diámetro ecuatorial, de vientre dilatado y altura escasa, la base es breve y el cuello ancho, en ocasiones igual a su diámetro ecuatorial, cilíndrico o dirigido hacia afuera, de altura variable y con labio; en algunos casos llevan un par de asillas insertas en el labio y base del cuello (viñetas 4 y 5; fig. 1).

Ovoides, vasos globulares de base troncocónica determinada por su estrechamiento inferior, de altura igual a su diámetro ecuatorial, pie breve, cuello cilíndrico o dirigido hacia afuera, de paredes rectas u onduladas, con labio distinto, en algunos casos con asas que se insertan en su tercio superior (viñetas 6, 7 y 8; fig. 1).

Los reniformes y ovoides se distinguen igualmente por la relación de sus diámetros ecuatoriales y alturas:

$$\frac{\text{Diá. ecuat. por 100}}{\text{alt.}} : 130 \text{ reniformes; } 100 \text{ ovoides.}$$

A proceso bicónico

Estos ceramios están caracterizados por corresponder su forma a dos conos truncados, unidos por sus bases, y de los cuales el truncamiento

del inferior constituye su asiento, mientras en el del superior se implanta el cuello. Los vasos se presentan divididos claramente en dos partes, inferior y superior, separadas por un reborde o arista que corresponde a su diámetro ecuatorial. El cuello cuando se manifiesta es alto, se dirige hacia afuera en forma de embudo, y su diámetro es algo menor que el ecuatorial. La altura de estos vasos es menor que su diámetro máximo (viñetas 9, 10 y 11; fig. 1). Los platiformes bicónicos están representados por platos y compoteras, que ofrecen una estructura semejante a los demás vasos, con su doble estrechamiento y arista ecuatorial.

Una vez separados los vasos que corresponden a la familia anterior nos encontramos con que todos los restantes o son globulares o constituyen una derivación de éstos.

A esta familia le son propias dos agrupaciones: a proceso globular y a proceso antropo y zoomorfo.

El primer grupo comprende vasos globulares y subglobulares que pertenecen a una tendencia similar: aquella que toma como canon tipológico la esfera. Dentro de los globulares, debemos colocar a los vasos pseudoápodos globulares de tipo aribaloideo, de cuello alto y cilíndrico y asas ubicadas en su tercio superior. Junto a ellos jarras globulares y del tipo anterior. Los ceramios subglobulares comprenden vasos y platos sin mayores variedades de formas.

Hemos ubicado en esta familia a los vasos antropo y zoomorfos, por cuanto aparecen siempre vinculados a vasos globulares y como un aditamiento o derivación de éstos.

En los antropomorfos la figuración constituye un agregado que se aplica al vaso globular. Generalmente es una cabeza que se adita al gollete y unos bracitos que reposan sobre su vientre. En las representaciones zoomorfas totales es evidente que la figuración se ha efectuado sobre el vaso globular y como derivación artística de aquél. Subsiste todavía en estos casos la forma originaria del vaso que se ha adaptado a determinada forma animal.

Por último, debemos referirnos a las expresiones formales que corresponden a las técnicas que han intervenido en la cerámica de Guarayo y Chiriguano.

En efecto, el análisis formal ha girado constantemente alrededor de

esta cuestión; las formas, he dicho más arriba, deben ser tomadas como índice de determinadas modalidades técnicas, y su clasificación nos ha de servir para deslindar, en la medida de lo posible, las expresiones que corresponden a cada una de ellas. Si en esta comprensión volvemos al cuadro tipológico, veremos que las dos agrupaciones o familias corresponden en sus rasgos esenciales a las dos componentes técnicas que han intervenido: la amazónica y la andina.

Este deslinde sólo se puede encarar con un criterio muy amplio, ya que en una u otra agrupación no deja de mostrarse la incidencia de una u otra modalidad, sea por el tipo de cuello, la inserción de asas, etc. Por otra parte, junto a estas manifestaciones fácilmente comprobables, es posible que hayan existido influencias más o menos intensas, y que ahora no podamos precisar con seguridad.

TERCERA PARTE

DECORACION

La decoración predominante es pintada. Como ya hemos visto en Manufactura (pág. 177), las piezas con decoración pintada pueden separarse en tres grupos:

- 1° Las que reciben una capa uniforme de pintura en toda su superficie externa;
- 2° Las que son decoradas sobre el fondo natural del vaso; y
- 3° Las que reciben la decoración sobre un fondo previamente pintado.

Los colores utilizados en la decoración son el negro y el rojo. El blanco habitualmente constituye el fondo del motivo, modalidad común a Chiriguano y Guarayo. Mientras el negro se aplica, por lo común, en decoraciones realizadas sobre el fondo natural, el rojo se emplea generalmente sobre un fondo blanco.

En los vasos el lugar decorado es la parte media y superior del vientre, el cuello y las asas. En los platos el borde y su orla interna.

Esta decoración es totalmente geométrica.

El motivo más común es la línea quebrada, que rodea en forma de

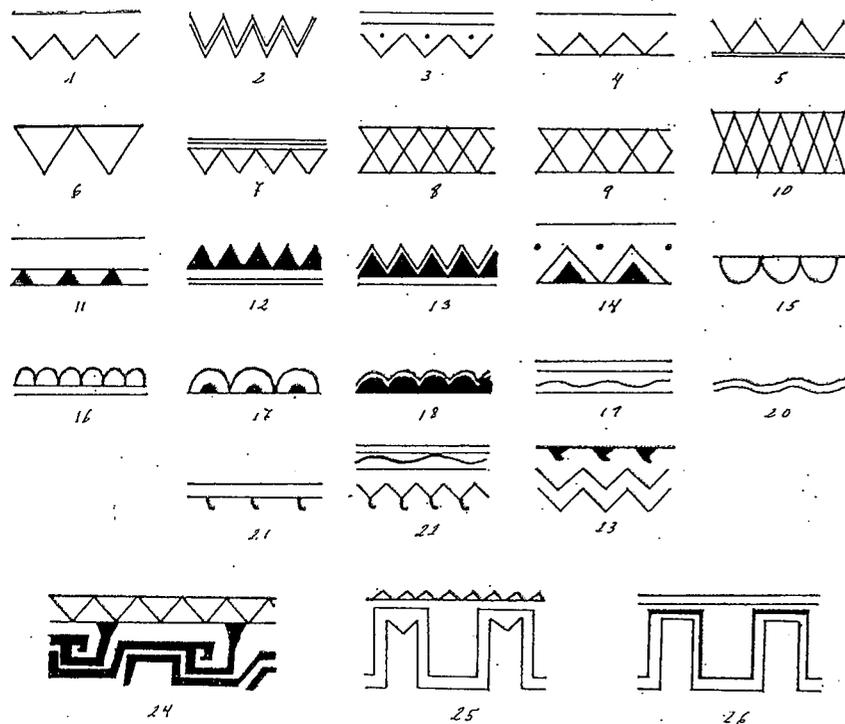


Fig. 2. — Decoración pintada de la alfarería guarayo (López de Filippis, Chaco paraguayo).

banda al vaso o circunda internamente el borde de los platos. Éste suele estar acompañado por una o dos líneas horizontales, y presentar en sus ángulos series de puntos (viñetas 1, 2, 3, 4, 5, 6 y 7; fig. 2).

Las fajas reticuladas constituyen otra decoración sumamente habitual (viñetas 8, 9 y 10).

Los triángulos, formando series a lo largo de una línea o entre dos líneas horizontales, se encuentran en numerosos vasos. En algunos casos combinados con líneas quebradas, en número de una o dos, y con puntos ubicados en sus ángulos (viñetas 11, 12, 13 y 14).

Las bandas festoneadas y líneas onduladas se observan, ya constitu-

yendo el único motivo, ya acompañando a otros (viñetas 15, 16, 17, 18, 19 y 20).

Los triángulos con volutas, tan comunes en la cerámica chiriguana, se hallan representados en ésta junto con quebradas, almenas y líneas onduladas. En los casos más simples forman pequeños ganchos que se desprenden de series de ángulos enlazados (viñetas 21 y 22). En otros, son triángulos cuyo vértice se prolonga en forma de arco de circunferencia (viñeta 23).

La greca cobra expresiones complejas y de singular valor artístico, repitiéndose en numerosos vasos (viñeta 24).

Por último, las almenas merecen un lugar importante por su variedad de expresiones y el significado numérico de sus representaciones (viñetas 25 y 26).

La decoración incisa es muy poco frecuente, y consiste en series de impresiones unguiculares, constituyendo bandas superpuestas, que se encuentran ubicadas en el cuello del vaso.

Todos estos tipos de decoración geométrica son comunes a la cerámica Guarayo y Chiriguano, y una expresión más de la unidad de ambas técnicas.

SINTEISIS CULTURAL

Para finalizar estas notas, podemos decir que la alfarería de Guarayo y Chiriguano está constituida por una vieja técnica amazónica de procedencia Arawak y Guaraní, a la cual se ha sobrepuesto y combinado otra más moderna y de origen andino.

La primera está representada por los fundamentos del proceso de manufactura, los vasos a doble estrechamiento, peoniformes y bicónicos, la decoración incisa y algunos motivos de la decoración pintada.

La segunda, por el empleo de ciertos elementos en la manufactura como el maslo y, probablemente, la piedra para pulir y los colorantes minerales; por ciertos momentos de dicho proceso, como el modelado de las asas; por la presencia de jarras y vasos de tipo aribaloideo, pucos y ceramios antropo y zoomorfos, y por el grueso de los motivos geométricos pintados.

La incidencia de la técnica andina sobre el rústico substracto amazónico tuvo por resultado el fortalecimiento o incremento de esta industria, que se manifestó por su notable variedad de formas y decoraciones.

Actualmente, y día a día, va perdiendo la riqueza de expresiones que había alcanzado, por el estado de pobreza y desorganización en que han caído estos indígenas. Como muestra de esa lamentable declinación basta observar la factura grosera, casi atípica, y la pobre decoración de las piezas recogidas en López de Filippis¹.



Fig. 1



Fig. 2



Fig. 3

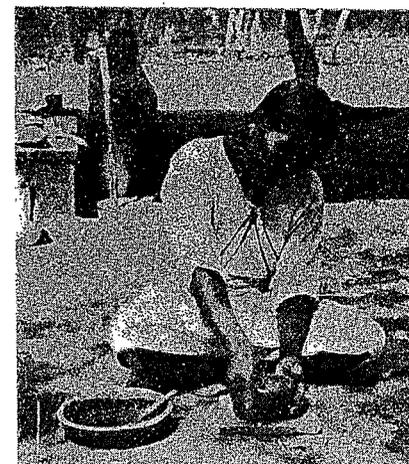


Fig. 4

⁽¹⁾ Comunicación presentada en la sesión del día 21 de agosto de 1940. Dibujos y fotografías del autor.



Fig. 5

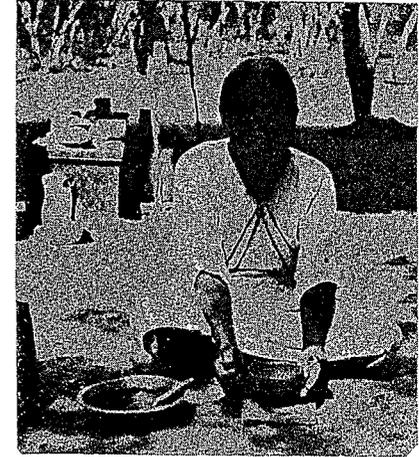


Fig. 6

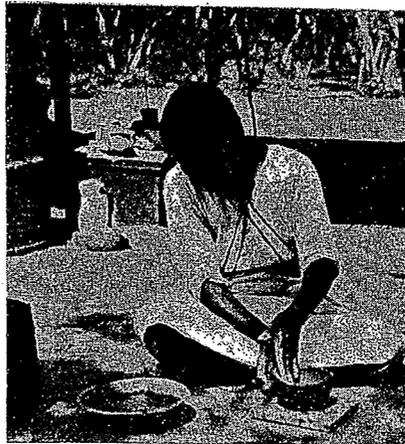


Fig. 7

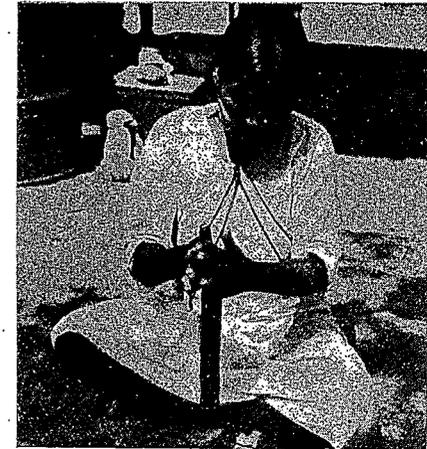


Fig. 8

Proceso de manufactura de la alfarería guarayo (López de Filippis, Chaco paraguayo).



Fig. 9



Fig. 10



Fig. 11

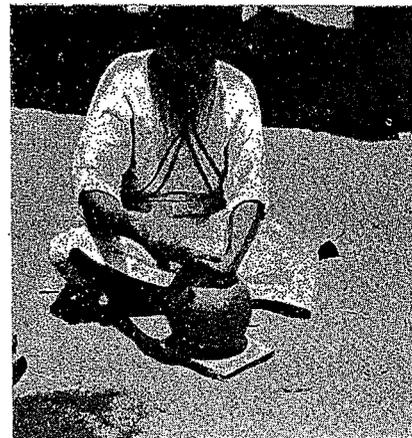


Fig. 12

Proceso de manufactura de la alfarería guarayo (López de Filippis, Chaco paraguayo).



Fig. 13



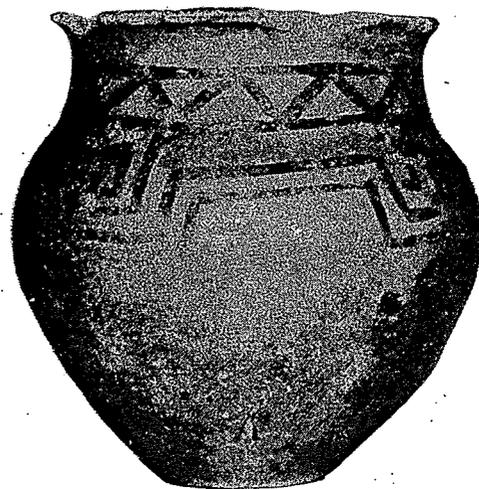
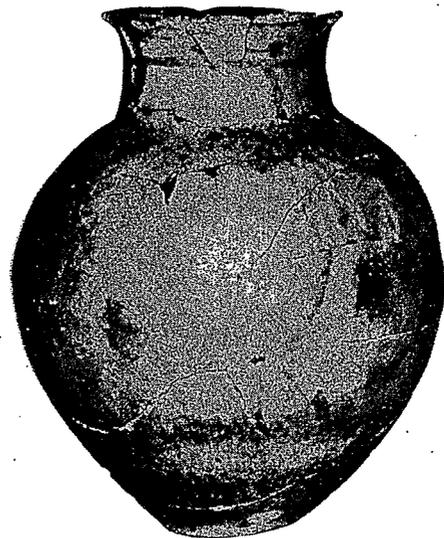
Fig. 14



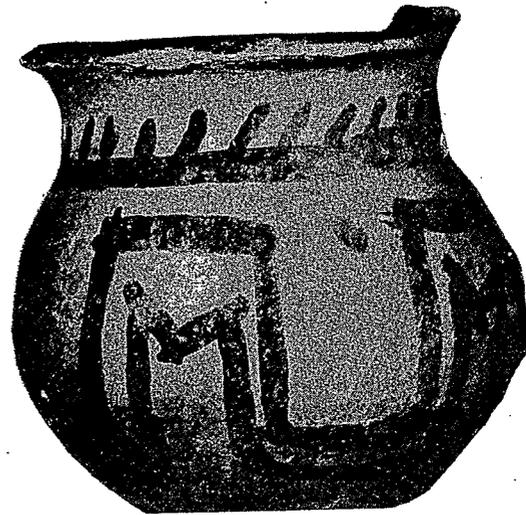
Fig. 15



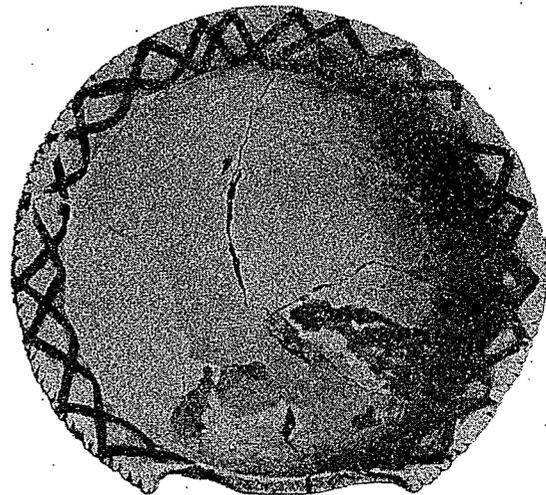
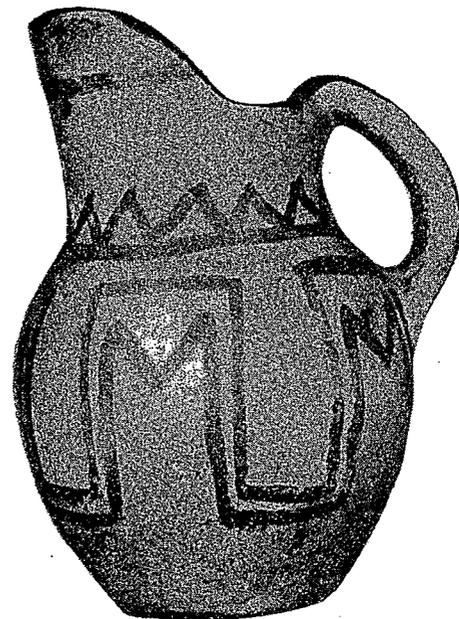
Fig. 16



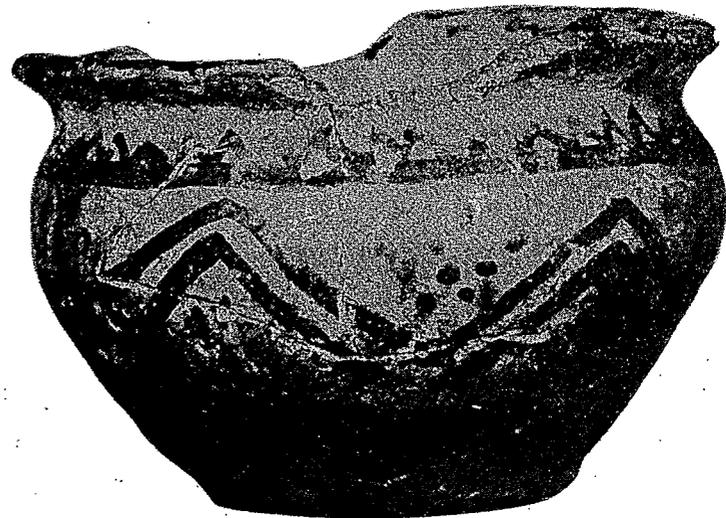
Vasos guarayo (López de Filippis). Colores: negro sobre fondo natural.
Altura: 1º, 33 cm.; 2º, 21 cm.



Vasos guarayo (López de Filippis). Colores: negro sobre fondo natural.
Altura: 1º. 10 cm.; 2º. 14 cm.



Vasos guarayo (López de Filippis). Colores: 1º, marrón; 2º, negro.
Altura: 1º, 11 cm.; 2º, 12 cm.



Vasos guarayo (López de Filippis). Colores: 1º, marrón; 2º, negro.
Altura: 1º, 9 cm.; 2º, 9 cm.

KALASASAYA

por

J. IMBELLONI

CONTENIDO:

1. Dificultad de considerar al Kalasasaya de Tiahuanaco como un monumento único en su género.
2. Breve reseña de los *kalasasaya* de la costa del Perú.
3. ¿Qué es un *kalasasaya*? Su tipología y nomenclatura.
4. Posición tipológica del *kalasasaya* de Tiahuanaco.
5. Los aspectos gramaticales del nombre y el auxilio de la lingüística.
6. Los *kalasasaya* de América en la arquitectura megalítica.

1. *Dificultad de considerar al Kalasasaya de Tiahuanaco como un monumento único en su género.* Cuando se pronuncia la palabra Kalasasaya, la primera imagen que se presentó a la mente de los que cultivan las antigüedades americanas es la del famoso recinto de piedras del campo arqueológico de Tiahuanaco, en Bolivia, sobre cuya forma y significado existe una bibliografía por demás frondosa.

Al lector avisado le incumbe apartar las contribuciones puramente descriptivas, ya antiguas (Cieza, Betanzos, Acosta, Lizárraga, Cobo), ya relativamente modernas (D'Orbigny, Castelnau, von Tschudi, Inwards, Mitre, etc.), ya contemporáneas (Uhle y Posnansky), de los intentos de interpretación y reconstrucción que los mismos Autores y otros cientos más nos legaron. Las primeras resultan de utilidad indiscutible para seguir el desarrollo del conocimiento técnico del monumento desde el siglo XVI hasta nosotros, así como el estado de progresiva adulteración y

decaimiento de sus reliquias. Las últimas, en cambio, son susceptibles de discusión y crítica y en general sólo responden a impresiones personales de sus Autores, los que han tenido por base únicamente las imágenes de su fantasía; los conocimientos adquiridos en estos últimos años en la historia etnológica de los pueblos antiguos, y en la misma arqueología de la América Andina, aconsejan en muchos casos rechazarlas como especulaciones ya superadas.

Una tentativa honrada y cautelosa de tal distinción entre los hechos y las hipótesis puede seguirla el lector en la obra del diligentísimo doctor Abelardo Gallo, impresa en 1925, la que, a pesar de algunas incertidumbres y de la timidez de los juicios definitivos, bien merece que se la preserve del injustificado olvido¹.

Infortunadamente los Autores de la inmensa literatura que mencionamos no han tenido en sus manos el resorte metódico que lograría poner un punto conclusivo a las polémicas y disputas que se han prolongado de un modo tan lamentable. Todos, en efecto, han considerado al Kalasasaya como un monumento apartado, sin conexión posible con otras formas y tipos de arquitectura, y cuando han arriesgado alguna correlación, ha sido siempre de manera vaga e indirecta, esto es, respecto al modo de tratar la piedra y no ya respecto a un modelo o género definido de estructuras. Dado este punto de partida, todas las fantasías y arbitrios reconstructivos tenían derecho a ser defendidos como verídicos, en medida equipolente, y, por última desgracia, en recíproca oposición.

Diré, con la mayor brevedad posible, que el estudio de la arquitectura arqueológica del océano Pacífico y de Indonesia me dió la base para colocar esta incógnita en otra perspectiva, y ya en el mes de noviembre del año 1931, en una carta a mi malogrado amigo el doctor Alberto de Villegas —joven boliviano de grandes esperanzas, prematuramente tronchado durante las hostilidades del Chaco— le escribí que entre los quehaceres más urgentes a los que debía confiarse el resurgimiento del espíritu de investigación en ese noble país —el que largo tiempo había quedado adormecido por los grandes carteles que proclamaban “todo está

(1) GALLO ABELARDO, *Las ruinas de Tiahuanaco, exposición y examen de las más importantes doctrinas arqueológicas*; en “*Revista de la Univ. de Buenos Aires*”, II Serie, Sección V. tomo I, pp. 45-151, Buenos Aires, abril de 1925.

ya hecho” y “nada queda por indagar”— figuraba el examen de todas las construcciones indígenas análogas al Kalasasaya de Tiahuanaco. De vagas noticias, indicios y figuras me había ya formado la convicción que, lejos de ser un monumento aislado y único en su género, el famoso Kalasasaya representase en realidad un ejemplo más o menos embellecido y perfeccionado, de una estructura típica, cuyo modelo esencial fué representativo de un cierto período de la cultura del Perú antiguo, y que en el suelo de Bolivia debía haber otros muchos. De ahí que proclamara urgente la tarea de buscar sus ruinas, individualizarlas en el terreno, hacer el relevamiento de cada uno y luego el repertorio de todos los existentes. A nadie dejé de confiar que, en el fondo, me seducía la idea de poder dedicarme, un día, a la promisoro y noble labor de confrontar esos relevamientos, como escribí al amigo Villegas, para “establecer con fineza tipológica cuál fuese el *quid* esencial de tales estructuras, y cuáles, en cambio, las variaciones individuales referibles al lugar, al capricho de los constructores y a la acción del tiempo, entendida en función del desarrollo estilístico”.

No he perdido actualmente la esperanza de realizar algún día este cotejo que considero tan fundamental. La pérdida de mi antiguo colaborador de La Paz, ha de representar sólo un atraso, no una valla definitiva.

Pero, mientras tanto, el retardo, como suele acontecer en todos los campos de la investigación, ha traído a mi espíritu un providencial intervalo de maduración y fecundación de ideas.

Muchas veces, en efecto, me había preguntado, durante los años entre 1928 y 1939, por qué camino hubiese penetrado hasta el lago Titicaca, es decir, hasta la frontera continental y meridional del vasto ámbito cultural peruano, un tipo de estructura cuya belleza inconfundible lo asimilaba a las construcciones ceremoniales del Asia Inferior oriental y de las islas del Grande Océano. ¿Era posible que una estructura esencialmente Pacífica llegase a asentarse en la sumidad del macizo cordillero sin dejar rastros de su pasaje en las provincias marítimas del Perú?

Nunca pensé que la suerte, aquella misma suerte que me había vedado escudriñar personalmente el territorio de Bolivia, me pondría en condiciones, de manera inesperada por completo, de contemplar y estu-

diar personalmente no uno solo, sino una serie de “recintos de piedras paradas” en la misma costa americana que se baña en el océano Pacífico.

2. *Breve reseña de algunos kalasasaya de la costa peruana.* En la última semana de Agosto de 1939 visité un yacimiento arqueológico del fondo-valle del oasis verdeante del río Virú, el que debía grabarse en mi memoria con recuerdo imperecedero. El punto preciso corresponde a la pequeña quebrada de Queneto, comprendida en la hacienda de Tomabal.

He consagrado una breve monografía¹ a la somera descripción de los monumentos visitados en la localidad de Queneto, y, más que todo, a la publicación de algunas buenas fotografías que tuve la suerte de sacar ya sea en la ruta, ya desde el cerro que domina ese campo arqueológico. No creo necesario repetir aquí todos los datos y observaciones contenidos en ese escrito, sino únicamente los muy principales, y añadirles unas cuantas fotografías inéditas que puedan complementar a las primeras.

Los elementos que en ese escrito fueron analizados son los siguientes: 1° construcciones de piedras con patios centrales, en ruina; 2° murallas en los cerros circundantes; 3° detritos de cerámica esparcidos en el valle; 4° pinturas rupestres sobre gruesos bloques pétreos; 5° un amplio camino embaldosado con lajas, de m. 12,40 de ancho; 6° los dos *kalasasaya* con incluido *menhir* principal; 7° los vasos de cerámica burda y grosera que se encuentran en la prolongación occidental de la plataforma B, y 8° un “abrigo bajo roca” con pictografías y curiosos espaldares de piedra.

Lo que de manera precisa es de interés en este lugar es lo enumerado en el párrafo sexto.

Se trata de dos recintos de piedras que se comunican uno con otro por medio de una especie de pasadizo, o angosto corredor. Hemos indicado con la letra B al que se encuentra en el primer plano de la fotografía, en razón de ser el más antiguo, y con A al que se divisa en el

(¹) IMBELLONI, J., *Visita a algunos Kalasasaya de la costa peruana*; en “*Anales del Instituto de Etnografía*”, Univ. Nac. de Cuyo; tomo III, Mendoza 1942.

fondo, cuyo lado extremo corresponde en el terreno a la dirección del Oriente.

En lo de la forma las dos plazoletas se distinguen por el hecho que la B) es de trazo exactamente cuadrado (m. 27,60 por 27,60) y la segunda, de mayores dimensiones, de trazo rectangular, con el lado mayor en el sentido longitudinal del conjunto (mide m. 32,90 por 43,85).

Por la naturaleza del cerco se distinguen en que el de B) está formado, en sus cuatro lados, por una hilera de gruesas “piedras paradas” dispuestas a intervalos variables, que a su vez están llenados hasta breve altura por una pirca de piedras menores, mientras el cerco de A) consiste en una muralla de piedras y lajas de pequeñas dimensiones dispuestas en aparejo casi regular, a la manera de las pircas mochicas.

Ambas plazoletas están dominadas por un *menhir* colocado en la parte occidental de cada recinto, a lo largo de la línea que divide longitudinalmente el conjunto en dos mitades; la altura del que se levanta en la plataforma B) es de m. 2,74 y la del otro, m. 3,60.

En el recinto B) el monolito se yergue a los 2/3 de su longitud, y en A) a los 3/4. Se encontrarán en mis páginas algunas consideraciones acerca de la compensación que a esta disparidad aporta la inclusión de la cámara de acceso a la plazoleta B), así como el carácter funcional de dicho acceso y del anexo *σρόμος*, y el sentido de la marcha del visitante nativo que acudía al doble recinto desde el valle.

También se encontrará en ese escrito un prospecto en que he intentado distinguir por su antigüedad respectiva los varios elementos de esta zona arqueológica, en el que se atribuye a la época pre-mochica la plataforma B) con su típico corredor y a la época mochica la plataforma A), construída a imitación y ampliación de la primera por un pueblo que guardaba sentimientos de simpatía o de veneración para aquel antiguo centro ceremonial-religioso.

Descríbense, además, otros tres *menhires*, hoy tumbados, existentes en la misma entrada al valle de Queneto, y luego, otro yacimiento análogo, dominado por un curioso monolito cuadrangular, observado por el que escribe estas líneas en el mes de Septiembre de 1939 en el valle de Pativilca (Río Fortaleza) a lo largo de la carretera que sube a Cajacay.

El lector que se interese por el problema de los *kalasasaya* no nece-

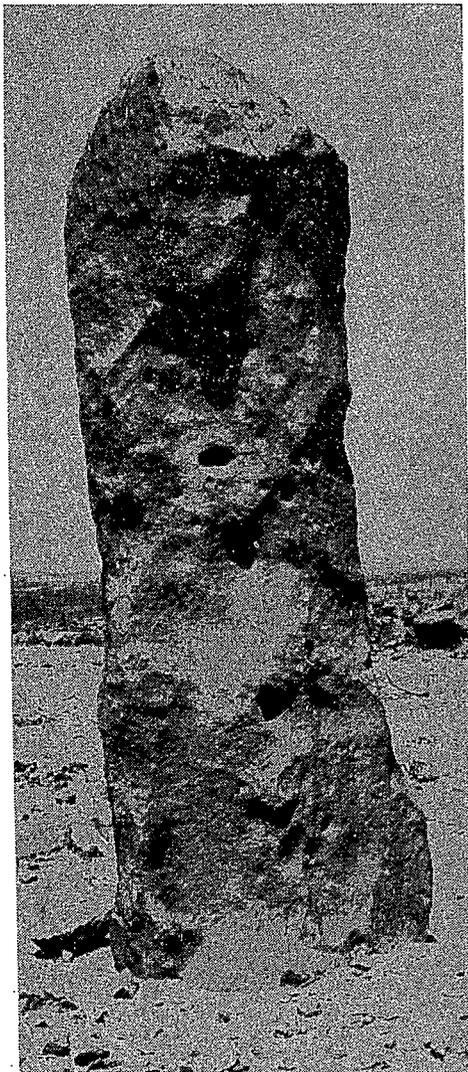


Fig. 1. — Monolito del recinto A de Queneto.

sita que se reproduzcan aquí las páginas de este escrito, en el que verá desarrollado el trazo del doble monumento de Queneto y consignadas las medidas principales del mismo, siguiendo el relevamiento hecho por el arqueólogo peruano Rafael Larco Hoyle, director del afamado "Museo Rafael Larco Herrera", de la hacienda particular de Chiclín.¹

En este lugar sólo es pertinente brindarle algunas fotografías, de las que le será fácil deducir cuán honda emoción me embargara, mientras, encaramado entre las rocas del cerro que domina las estructuras, a suficiente altura para abarcar totalmente un conjunto tan extenso (en su longitud cubre casi 90 metros), contemplaba un monumento cuyos rasgos característicos son tan aptos para seducir al que aprecia y cultiva lo "bello arcaico".

Aparte de la sensación que dimana de ese peculiar "rudimentarismo", el visitante se encuentra dominado por la inefable certidumbre de que lo que tiene por delante es algo

(¹). La descripción de las ruinas de Queneto se encuentra en el tomo I de la obra de RAFAEL LARCO HOYLE, *Los Mochicas*, pp. 14-19, Lima 1939.



Fig. 2. — Monolito del río Fortaleza (localidad Tres Cruces).

como un viejo amigo. puesto que sus proporciones, trazo y demás elementos constitutivos son harto familiares a su espíritu, el que de su contemplación trae, en medio del profundo silencio circundante, la alegría de confirmar en su íntimo, viejas y armoniosas asociaciones y categorías.

Muchos son, indudablemente, los recintos de piedras de la América Andina que todavía han de ser identificados y descritos en Perú y Bolivia, ya porque se encuentren en su yacimiento primitivo lejos de los caminos trillados, ya porque antiguos descriptores hicieron mención de ellos de manera vaga, ya porque el investigador moderno deba afrontar la tarea de su reconstrucción *a posteriori*, en el caso infortunado que los elementos pétreos hayan sido acarreados hacia los Museos. Gran suerte será para la ciencia si esta incitación a los arqueólogos de Perú y Bolivia encontrará de su parte una acogida tan favorable y empeñosa como mis esperanzas se atreven a pronosticarle.

3. ¿Qué es un Kalasasaya? Su tipología y nomenclatura. An-

tes de intentar la definición de lo que constituye el *quid proprium* de este género de monumento, se impone una breve consideración de los términos usados en su descripción, con el fin de articular una nomenclatura constante y racional.

No deja de ser interesante que el arqueólogo del Museo Nacional de Lima, doctor J. C. Muelle, en las diez líneas de su *Guía* de 1936 dedicadas al yacimiento de Queneto, empleara —de manera totalmente espontánea— la palabra “*kalasayas*”: “en un recoveco, caminando a pie, descubrimos las “*Kalasayas*” del templo en ruinas de Queneto”¹.

Ya en 1929 en su trabajo de síntesis arqueológica el doctor Julio C. Tello había señalado la existencia, en el Perú, de “corrales sagrados”, los cuales eran patios y plazas cercados de diferentes tamaños, y de forma rectangular o circular, “formados con grandes piedras plantadas verticalmente y colocadas en hileras al estilo del cerco del Kalasayasaya de Tiahuanaco” y en cuanto a su función ceremonial se apelaba a la documentación dejada por el celoso extirpador de idolatrías, Hernández Príncipe².

En 1936, salió a la luz la relación de W. C. Bennett sobre las excavaciones por él efectuadas en Bolivia, de cuyo texto y figuras se deduce que el autor norteamericano vió en aquel territorio a más de una estructura del tipo que estudiamos, adaptadas a las técnicas constructivas propias de períodos relativamente refinados. Nos limitamos a colocar en nuestra reseña, únicamente, al monumento que Bennett describe en el nombre de “templo”, en el yacimiento arqueológico de Chiripa, sobre el borde meridional del Titicaca. Se trata de un recinto en forma de rectángulo, cuyas dimensiones se reproducen en nuestro prospecto, provisto de un monolito principal de 3.25 m. de alto³.

En 1937 el doctor E. Casanova, al describir las ruinas observadas en el pequeño pueblo de Mocachi en Bolivia (al sur de la península de Copacabana y sobre los bordes del lago Titicaca), menciona a “un «*kalasasaya*» análogo al tan conocido de Tiahuanaco, con una trunca hilera

(¹) MUELLE, J. C., *Los Valles de Trujillo, Itinerario para el arqueólogo*; edición del Museo Nacional de Lima, 1936 (24 páginas).

(²) TELLO, J. C., *Antiguo Perú*; Lima 1929.

(³) BENNETT, W. C., *Excavations in Bolivia*; en “*Anthrop. Papers of the American Museum of Nat. History*”, vol. XXXV, pp. 331-507. Véase páginas 415-420. New York, 1936.

de grandes piedras que marcan el recinto rectangular, dispuesto con sus lados hacia los puntos cardinales”. Fueron encontrados en esta plazuela dos monolitos, uno principal, esculpido, de 2,10 m. de alto¹.

En estas últimas semanas el señor Maks Portugal, antiguo funcionario del Museo Nacional de La Paz, al publicar la primera contribución sobre los estudios cumplidos en el terreno en la zona de Khonkho Wankkani (Bolivia, provincia de Ingavi), escribe lo siguiente: “En Huanané se ha observado la construcción de un Kala-Saya de 20 m. × 28 m., y a una distancia de veintiséis metros, otro Kala-Saya de 23 m. × 27,50, este último cercado por tres hileras de kala sayas (piedras paradas) cubriendo el lado Oeste y abarcando parte de las paredes Norte y Sud. Al lado Oeste de estas construcciones se encuentra una planicie de 47,50 m. × 42,50 m., en este sitio se encuentra el gran monolito denominado ‘Tata-Kala’ El *Tata-Kala*, hoy abatido al suelo, y con trazas de esculturas, mide 5,10 m. de altura. El artículo describe otros seis monolitos; cuatro que forman el grupo llamado *Kusi-Kala* ‘cuatro piedras’ y miden, respectivamente, m. 4,40, 4,64, 4,22 y 4,45; el quinto *Jinchun-Kala* admirablemente esculpido con serpientes, largo m. 5,10, y el sexto *Hwila-Kala* también labrado, con 5,38 de altura absoluta².

De las citas que preceden surgen varios problemas de terminología.

En primer lugar, las voces *kalasaya*, *kalasasaya* y *kalasayasaya* son empleadas a guisa de sinónimos, y es conveniente establecer una nomenclatura menos ambigua.

Todos esos vocablos pertenecen a la lengua Aymara. Encontramos plausible que su empleo sea extendido para indicar monumentos análogos de la América Andina, incluyendo aquellas regiones que están colocadas más allá de las fronteras idiomáticas de esa lengua. Cuando un nombre, perteneciente a una lengua cualquiera, se ha consagrado como determinativo de un hecho etnológico bien definido, la ciencia admite su mantenimiento; véase el caso del algokín *totem*, del polinesio *tapu* (tabú), del tahitiano *tatau* (tatuaje), etc.

(¹) CASANOVA, EDUARDO, *Investigaciones arqueológicas en el altiplano boliviano*; en “*Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*”, tomo I, pp. 167-172, Buenos Aires 1937.

(²) PORTUGAL, MAK, *Las ruinas de Jesús de Machaca*; en “*Revista Geográfica Americana*”, vol. XVI n.º 98, pp. 291-300, Buenos Aires, noviembre de 1941.

El término *kalasaya* significa en Aymara algo que puede rendirse por "piedra parada". No existe, en rigor, el vocablo *kalasasaya*, sino como alteración, sincopada, de *kala-saya-saya*, que incluye el morfema de un plural de redoblamiento, y tiene por traducción aproximada "piedras paradas". En el párrafo que sigue hemos de dedicar mayor meticolosidad a su exacto valor gramatical y significado, el que está visiblemente más cerca de la versión "cerco de piedras paradas".

Proponemos, en definitiva, la adopción del término *kalasasaya* para indicar a estos recintos limitados por mojones de piedra, los que fueron luego, en parte o en todo, substituídos por pircas.

¿Qué nombre daremos al monolito que forma su elemento dominante?

A título de mera convención nomenclatoria, pero con perfecta adherencia al uso de los indígenas y a las tradiciones locales, proponemos el de *tata-kala*, "la piedra principal", "monolito-padre", o simplemente, "gran monolito". El uso del término *tata-kala* por parte de los nativos es atestiguado a propósito del *menhir* del tercer recinto descrito por M. Portugal y por los descriptores de Tiahuanaco en lo que corresponde al monolito denominado "el Fraile", el que, como es sabido, se levanta en el área del *kalasasaya* de aquel campo arqueológico.

Hay que relevar, en cuanto a este último, que la traducción "el Fraile" es absolutamente impropia y se deriva de una curiosa tergiversación idiomática cometida por los descriptores de ese yacimiento. La palabra *tata*, que significa "padre" fué el apelativo que los indígenas Aymara dieron, después de su conversión al Cristianismo, a los frailes españoles de la Colonia, del mismo modo, por ejemplo, que el vocablo q'iché *mam* "el abuelo", fué dado a los religiosos españoles en Guatemala. Los que llaman "el Fraile" al monolito de Tiahuanaco, se apelan —como se ve— a un significado circunstancial y sin lugar a dudas muy reciente, y desconocen el valor intrínseco del vocablo originario. Veremos muy pronto que *tata-kala* significa "la piedra mayor".

Si aceptamos la denominación de *menhir* para las piedras paradas de esta región americana, el vocablo *tata-kala* será el exacto equivalente del nombre "*menhir* principal", tan empleado por los estudiosos de las construcciones megalíticas. Opinamos, sin embargo, que el empleo de la

nomenclatura del arte megalítico clásico en la arqueología americana — ya ensayado con rendimiento negativo por Sir Clements R. Markham— debe ser sometido a un riguroso examen comparativo y a meticolosas averiguaciones analíticas.

Pasando a la definición de un *kalasasaya*, diremos que es un tipo de estructura que consiste en sus términos más generales, en un recinto de piedras generalmente cuadrilátero (un cuadrado o un rectángulo), y a veces circular, conexo con un megalito principal enhiesto en su área, más raramente en su frente, o con varios monolitos a la vez. El cercado de los ejemplos más arcaicos está compuesto de "piedras paradas" una al lado de la otra, con intervalos variables, a menudo piramidales y con la punta en alto, formando una suerte de empalizada, acompañada, a veces, por una pared muy baja de piedras menores y lajas. En los ejemplos menos antiguos se ha suplantado esa cadena de *menhires* con una muralla a seco de aparejo menos irregular, y en los que han sufrido los efectos de un desarrollo artístico superior, los bloques son verdaderos pilones labrados a esquadra, mientras la pircá submurada tiende a mostrar un aparejo más o menos simétrico.

En lo que concierne a las dimensiones de un *kalasasaya*, sólo el coitejo del trazo horizontal de todos los que se investiguen en el territorio boliviano y peruano logrará brindarnos datos definitivos. Por el momento me limito a reunir las dimensiones de los pocos recintos ya conocidos, no sin lamentar la falta de relevamientos y esquemas en las menciones de parte de los de Huancané:

1.	Plazoleta A de Queneto	m.	32,90	×	43,85
2.	B id.	"	27,60	×	27,60
3.	I de Huancané	"	20,—	×	28,—
4.	II id.	"	23,—	×	27,50
5.	III id.	"	42,50	×	47,50
6.	de Chiripa	"	21,50	×	23,—
7.	de Mocachi	"	20,—	×	28,—
8.	de Tiahuanaco	"	118,—	×	135,40

En cuanto a los monolitos, ellos miden: Queneto A), metros 3,60; Queneto B), 2,74; el del valle de Pativilca, 2,50; los de Huancané, 4,40,

4,64, 4,22, 4,45; el del III recinto, 5,10; el *Jinchun-kala* 4,54; el *Hwila-kala*, 5,38. Téngase presente, en relación a estos últimos, que se trata de medidas absolutas, porque las piezas están tumbadas sobre el terreno, y se ha comprendido la parte destinada a quedar implantada en el suelo.

El monolito principal de Mocachi mide metros 2,10 y el de Chiripa m. 3,25.

Pero más que a las dimensiones convendría dar resalte a la forma, tallado y escultura de cada pieza. Indudablemente sus constructores tendieron hacia una progresiva perfección y complicación: los más arcaicos son simples bloques sin formas definidas, luego asumen regularidad estereométrica y posteriormente grabados de figuras animales y quiméricas; por último revelan facciones humanas, ya en bajo relieve (Mocachi, Huancané: *Hwila-kala*), ya en pleno volumen (Tiahuanaco).

Entre los elementos secundarios de un *kalasasaya* hemos de nombrar la abertura destinada a dar acceso al recinto, la que en los tres casos por mí conocidos, está situada invariablemente en el lado que mira hacia Oriente, en la parte media del mismo, y puede ser acompañada por un corredor de ingreso o por una serie de gradas. Ejemplo del primero es el magnífico *δρόμος* de Queneto B) y del segundo la escalinata famosa de Tiahuanaco. (Hecho muy curioso es que en ambos el desnivel mide m. 2 ¼.).

Habría que señalar la tendencia de estos recintos a formar grupos, o al menos geminaciones (ver los 2 *kalasasaya* de Queneto y los 2 de Huancané). En cuanto al tercero de esta localidad, las referencias de M. Portugal, por cierto ambiguas, me dejan perplejo, aunque se desprende con claridad que se trata de un rectángulo mensurable en metros y centímetros, y por lo tanto bien definido en el terreno, y que además contiene al gran monolito *Tata-kala*.

Anotamos, por último, que la mayor parte de los monolitos principales de estas construcciones tienen un nombre propio que los distingue en la tradición de los indios de la región respectiva, como los ya mencionados apelativos *Jinchun-kala*, o "piedra con orejas", *Hwila-kala*, o "piedra roja", *Kusi-kala*, o "cuatro piedras" que indica al primer grupo observado por M. Portugal. El nombre *tata-kala* se encuentra tan-

to a propósito del que figura en el tercer recinto de Huancané, como en el monumento de Tiahuanaco.

El investigador de estas reliquias hará bien en consignar los nombres peculiares de cada monolito, no sin apuntar cuidadosamente el preciso lugar geométrico que ocupa con respecto al trazo de las estructuras pétreas. Como se ha visto en nuestras líneas, tales nombres vernáculos pueden arrojar mucha luz en la tarea de interpretar a los monumentos.

4. *Posición tipológica del Kalasasaya de Tiahuanaco.* Llegados a este punto, bien podremos dirigir un instante nuestra mirada hacia las interpretaciones que se han dado al recinto de Tiahuanaco.

En ningún otro asunto, por cierto, encontraríamos mayor disparidad de opiniones, muchas de las cuales fueron emitidas de un modo categórico que abiertamente contrasta con la pobreza de los respectivos fundamentos.

¿Qué clase de construcción debió ser, en origen, el *kalasasaya* de Tiahuanaco? Un edificio, hoy en ruinas, cuya pared occidental llevaba una galería cubierta, según D'Orbigny; un templo "abierto" análogo a los del Mundo Antiguo (Dinamarca, Inglaterra y Asiria) cuyos ejemplos más conocidos son el Stonehenge y Avesbury, según Squier; un edificio cuadrangular con muchas subdivisiones interiores, según Inward; un terraplén artificial contenido por una base de muralla, según Mitre; un "fuerte" según von Tschudi, etc. Bien lo dice el Dr. Gallo¹ al encabezar la reseña de estas "reconstrucciones" ideales: "*Para comprender bien a Akkapana puede ser útil un poco de fantasía, detalle que no ha escapado a los viajeros; pero casi todos se han encaminado en una vía falsa*". Para el Ingeniero Posnansky se trata de un "gran" palacio, o de un "gran" templo, "*der Palast Kalasasaya*" o "*der gross Sonnentempel von Tiahuanaco*"; en todos casos de un gran edificio que no fué terminado por sus constructores, con vestíbulos, corredores y varios compartimentos, que debieron estar cubiertos con tejidos o esteras².

(1) GALLO, AB., *Obra citada*, pág. 75.

(2) POSNANSKY, ARTURO, *Una Metrópoli prehistórica en la América del Sur*; pp. 102-108; Berlín 1914; del mismo Autor, *Razas y monum. prehistóricos del Altiplano Andino*: en "*Trabajos del IV Congr. Científico Panamericano*"; ver p. 68, Santiago de Chile 1911.

De ningún modo queremos ensañarnos con nuestra ironía en tales reconstrucciones arbitrarias, pues comprendemos que no podía hacerse otra cosa que fantasear, mientras faltara un criterio morfológico sólidamente establecido.

El corcel de batalla de Posnansky es la existencia de la muralla. Llega hasta hacer de ella la pieza de autos más contundente para acusar de mala fe a los críticos de sus teorías, y, dejando la serenidad del estudioso para adoptar el resentimiento de la diatriba personal, titula una de sus conocidas fotografías "*Pared del gran Templo del Sol, Kalasasaya, la que está orientada exactamente en el Meridiano. En la esquina derecha del retrato (sic) se ve una de las paredes intermedias cuya existencia niega Imbelloni.*"¹

No se necesita mucho esfuerzo para comprobar que se trata de una afirmación inexacta. En nuestra incriminada obra se leen estas frases: "*Consiste en un perímetro de pilastras o pilares, reunidos en su base por un muro, distantes entre sí 4,80*"².

Lo que realmente se le niega a Posnansky es la afirmación de que los pilares de Tiahuanaco hubiesen "*formado, en sus tiempos, parte integrante de una ciclópea pared*"³, mientras nadie ha soñado nunca denegar la existencia de las paredes intermedias "*situadas bajo el nivel del suelo*"⁴, oponiéndose a una realidad tangible y notoria. La función desempeñada por dicha muralla "*enterrada*" fué, entre otras, la de contener el terraplén artificial o piso interior del recinto (que sobresalía al nivel del suelo de unos 2,30 m.), como lo observó, ya en 1879, el general Mitre. La argumentación de Posnansky de que "*los muros de la columnata, cuyos últimos restos están actualmente bajo el suelo, existían todavía en el año 1540, cuando Pedro Cieza de León visitó estas ruinas*"⁵ no es otra cosa que una tergiversación de las palabras del au-

(¹) POSNANSKY, A., *La Edad de Tiahuanaco*; en "*La Nación*" de Buenos Aires; domingo 13 de junio de 1926.

(²) IMBELLONI, J., *La Esfinge Indiana*; Buenos Aires 1926; p. 74.

(³) POSNANSKY, A., *Una Metrópoli, etc.*, p. 103.

(⁴) POSNANSKY, A., *Una Metrópoli, etc.*, p. 103.

(⁵) POSNANSKY, A., *Una Metrópoli, etc.*, p. 106.

tor de la *Crónica del Perú*, y el primero que lo puso en claro fué el doctor Abelardo Gallo en su obra de 1925¹.

Hoy puede excluirse con harta seguridad que los mojonés fuesen el sostén de un amurallamiento, no sólo en lo que concierne a los lados Norte y Sur, como lo admite Gallo, sino también por los restantes del Este y Oeste, a pesar de las diferencias en el material lítico y de la elaboración menos rudimentaria de los pilares de los dos últimos. Es necesario convenir que en la construcción del recinto se observan dos épocas, si no se quiere admitir que fué concentrado en las paredes del frente y del fondo un interés que contrasta con la negligencia de las dos paredes laterales. Esta incógnita —en realidad— pertenece más a la historia particular del monumento, que a su asignación tipológica; de nuestro punto de vista nos limitaremos a señalar que mientras una pareja de hileras sigue la conformación ancestral de las "piedras paradas" sin retoque de escabelo, la otra en cambio, revela la preocupación del tallado y las señales de relieves lineales. Esta doble condición no desentona con las características generales del conjunto, el que contiene elementos rudimentarios en comunión con refinamientos artísticos notables. Necesario es definir al *Kalasasaya* como el producto de una vieja idea constructiva puesta en acto por artífices que pertenecen a un pueblo en camino de renovación.

Para citar otro ejemplo del mismo contraste, véase la famosa portada y "el Fraile".

En cuanto a la primera, la abundantísima literatura que poseemos, desde D'Orbigny y Angrand hasta nuestros días, está dedicada casi exclusivamente a descifrar las conocidas figuras grabadas en una de sus caras y muy pocas veces, o nunca, ha estudiado el monumento en su significado volumétrico o en su tipología. Cuanto más, se considera como de paso el sentido "funcional" de la estructura, pero en este asunto gravitan en medida predominante dos cuestiones: la forma aparente y la denominación ya tradicional de "portal" o "puerta". Posnansky arguye que "*formaba parte integrante de un segundo muro en el interior del Kalasasaya, muro que no llegó a concluirse, etc.*"².

(¹) GALLO, Ab., *Obra citada*, p. 77, en nota.

(²) POSNANSKY, A., *Una Metrópoli, etc.*, p. 115.

Existen, sin embargo, en la historia de las formas arquitectónicas, y particularmente en las de carácter megalítico, muchos “portales” que nunca fueron parte integrante de edificios, en el sentido ordinario de las puertas de ingreso por cuyo hueco penetramos diariamente a nuestros domicilios. De este punto de vista sería ciertamente menos arbitra-

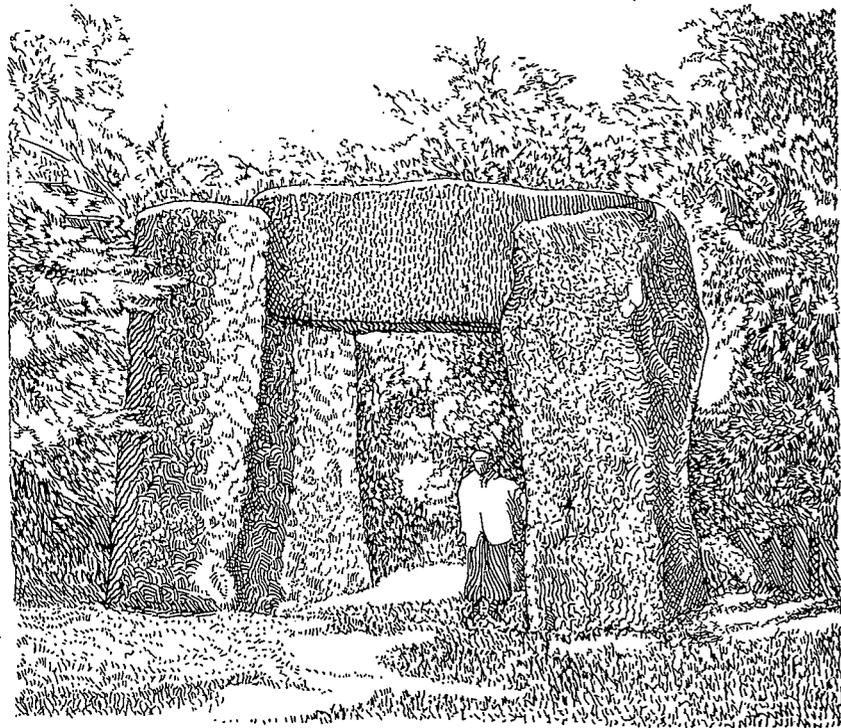


Fig. 3. — Trilithon de la isla Tonga (de fotografía publicada por el Cap. D'Albertis).

rio considerar la famosa “portada” como la reedición culta de un *trilithon*; la antigua estructura ancestral compuesta por tres bloques brutos, ya transformada en el Pacífico en un elemento arquitectónico menos rudimentario (ver fig. 3), fué realizada en Tiahuanaco por artistas que

ya poseían a las mil maravillas la técnica de la construcción de edificios y los secretos de la talla de la piedra. No hay que descuidar que hoy, después de cundir la técnica revolucionaria del cemento armado, continuamos a levantar la mayoría de nuestros edificios de conformidad con las ideas constructivas de Vitruvio, con sus arcos y columnatas. Un *trilithon* tallado en un solo bloque de piedra constituye un contrasentido en la terminología, pero de ningún modo en la historia de las formas, pues todos conocemos la extraordinaria persistencia de ciertos modelos volumétricos y tectónicos inventados en las épocas más remotas.

Los descriptores de las ruinas cometen dos errores: 1° conectar idealmente la “portada” con el portal del Cementerio, que nada tiene que ver con la primera, ni en cuanto a función ni en cuanto a tipo y, 2° aguzar desmedidamente el ingenio para imaginar la “función” de los nichos tallados y huecos del reverso, mientras estos elementos sólo representan el “arte adherente” de unos artífices, los cuales, formados por largo magisterio constructivo, no sabían ya concebir bloque o superficie pétreo alguna desprovistos de tales ingeniosos dispositivos (véanse los bloques de Pumapunku).

Así como la portada fué la reedición culta de un *trilithon*, la columna esculpida a guisa de figura humana que es conocida con el nombre de “el Fraile” fué la reedición culta de un *menhir*, elemento este último que ya conocemos como parte integrante de un típico *kalasasaya*. Un verdadero hallazgo nomenclatorio es la denominación empleada por A. Gallo, quien lo llama una “columna estatuaria”.

Hemos mencionado en los párrafos anteriores que el tránsito desde el simple monolito de piedra ruda hasta el de figura esculpida en *ronde bosse* no es forzado, ni repentino, y que una entera serie de grados intermedios ha sido observada, especialmente en los recintos del territorio boliviano. Téngase presente la complicación progresiva de los monolitos de Huancané y los de Mocachi: el de Tiahuanaco representa la cumbre. En resumen, nada tengo que retractar de lo que escribí, ya en 1926, sobre Tiahuanaco: “Los observadores han escrito bajo la sugestión de “primitividad” que provoca el aspecto de las ruinas. Mirando más hondo, habrían visto que se ofrece a nuestra atención una curiosa mezc-

lanza de elementos más toscos y antiguos con otros más refinados y recientes”¹.

5. *Los aspectos gramaticales del nombre y el auxilio de la lingüística.* No pierdo de vista que debemos a Posnansky un dato en apariencia sencillo, pero de importancia capital, en lo que concierne a la terminología. Es el nombre del famoso recinto mayor de Tiahuanaco. Antes de Posnansky se le llamaba el recinto de Ak-kapana, y esta fué su denominación ordinaria desde la mitad del siglo XIX. Sólo después de 1910, con las primeras publicaciones de Posnansky, cundió el empleo del nombre Kalasasaya, mientras el de Ak-kapana quedaba asignado a la colina artificial amurallada.

Quando traté este asunto, hace diez y seis años², incurrí en la inadvertencia de considerar esa denominación como puramente convencional —¡*me poenitet!*— y ello se debió a mi completa ignorancia del significado de este término en lengua Aymara, el que —por otra parte— no venía declarado en el texto del nombrado ingeniero. El término *kalasasaya*, que hemos explicado más arriba como forma plural de *kala-saya* y traducido *ad sensum* por “piedra parada”, así como lo hacen comúnmente varios escritores de Perú y Bolivia, merece una apostilla gramatical más diligente.

En realidad, ni es plural de “piedra”, ni tiene la forma del plural regular del Aymara, que requiere la desinencia *naka*: *kala* “la piedra”, *kala-naka* “las piedras”; ni el concepto del término indio insiste principalmente en la “piedra” como ocurre en nuestra frase “piedra parada” en la que “piedra” es la substancia del discurso y “parada” su predicado, por la razón muy sencilla que en el Aymara las calificaciones nunca son expresadas después del sustantivo, y al contrario, siempre se le anteponen, quedando indeclinadas, como ya lo hemos visto en *wila-kala* “piedra roja”, *xinchun-kala* “piedra con orejas”.

El vocablo que en la frase india ocupa el lugar predominante, es el que se nos ha transmitido mediante la transcripción *saya* y que, con

(¹) IMBELLONI, J., *La Esfinge Indiana*, p. 249.

(²) IMBELLONI, J., *La Esfinge Indiana*, p. 66.

la mayor exactitud que es requerida por una transcripción fonogramática, corresponde a las formas *sala* y *saywa*, ambas existentes como sustantivos; cuyo estrecho parentesco resulta innegable:

sala, subst., roca o escollera (Middendorf); *sala-sala*, por reduplicación, “muchos peñones” (Bertonio).

saywa, subst., jalón o piedra de confín, *terminus. Grenzstein* (Midd.). Mojón o término que se coloca cada cien brazas de tierra en cuadro (Bert.). Jalón de camino, que señala las leguas (Bert.).

saywa-θa, primera persona singular del verbo *saywa-ña*; 1º mojonar las chacras con montones de piedras o terrones (Bert.); 2º colocar los mojones que señalan las leguas de un camino (Bert.).

En la voz que analizamos el sustantivo se encuentra repetido: *sala-sala* o *saywa-saywa*, y luego sincopada la segunda sílaba del primer miembro, según una conocida tendencia de la lengua Aymara a eliminar determinadas sílabas intermedias, particularmente las vocalizadas por *a*.

La reduplicación es un medio muy usado en el idioma Aymara y substituye a las formas plurales realizadas mediante la subfijación de la desinencia *naka*, toda vez que se indica un objeto formado por varios elementos iguales yuxtapuestos. Así de *lika* “red de caza” hacen *lika-lika* “telaraña”. En realidad se trata de un concepto “frecuentativo” como lo define Bertonio, más que de un plural: véase la repetición del sonido, representado por medio de su onomatopeya, aprovechada para formar *titi-titi* “el grillo”, *loko-loko* “el corazón”, mientras el concepto de “oscurecer” contenido en la voz *θami* lleva a formar el iterativo *θami-θami* “el crepúsculo”. Se forma, en resumen, por medio de estas reduplicaciones, una clase muy peculiar de sustantivos colectivos los cuales muchas veces asumen el aspecto tópico más agudamente que el temporal, y en esos casos designan, como lo indica Middendorf, *ein Ort, wo sich viele Gegenstände derselben Art befinden*. Un ejemplo adecuado lo constituye *pata-pata* “la escalinata”.

Del mismo modo que esta última palabra, aunque formada por el elemento *pata* “grada”, no podremos ya traducirla con el simple plural “muchos escalones” por el simple hecho que la atención se ha volcado

sobre una entidad nueva que es el lugar y el objeto en donde están o que se compone de muchos escalones, así también no sería propio traducir *kalasasaya* por “muchos mojones de piedra”, pues debe considerársele como el “objeto o lugar” formado o caracterizado por los muchos mojones de piedra.

Perdónenos el lector esta digresión lexicológica y gramatical, pero era indispensable para el fin de presentar de un modo racional nuestra elección de los términos nomenclatorios que será necesario adoptar, si no queremos perdernos en la obscuridad de las apelaciones inconstantes y arbitrarias. *Kalasaya* “mojón de piedra” ya empleado por varios escritores, no resulta pertinente en nuestro caso, porque determina a uno solo de los tantos mojones que componen el recinto y no puede ser aplicado para indicar al conjunto. Con respecto a la frase adoptada por algunos autores: los *kalasayas*, es de rechazar igualmente, no sólo por el hibridismo gramatical que pretende formar el plural de una palabra de lengua indígena modificándola mediante el morfema propio de una lengua neo-latina, sino porque diciendo “las piedras paradas” renunciamos a representar la imagen del conjunto arquitectónico, el que no es ya una simple suma de elementos, sino una entidad de fisonomía peculiarísima.

En cuanto al nombre del megalito principal, tampoco conviene darle el de *kalasaya*, siempre por la razón que es denominación común y no distintiva. El que yo acabo de proponer, *tatakala*, fué explicado por “el Ídolo” o “el Fraile” en base a un error gramatical evidente, porque *tata* cumple función adjetiva y no substantiva, y el verdadero enfoque de la voz india encubre al miembro *kala*, que en este vocablo asume el papel principal, diferenciándose en esto notablemente de los ya analizados *kalasasaya* y *kalasaya*. *Tatakala* quiere decir, “la piedra mayor”, del mismo modo que la voz *tata-tama* referida por el venerable *Vocabulario* de 1612 (Bertonio) significa “la manada grande”.

Al cerrar este párrafo no puedo callar la melancólica consideración de que, cuando por primera vez fué traída sobre el tapete la exacta denominación *kalasasaya* con la que los nativos continuaban a indicar al monumento de Tiahuanaco, se encontraba ya *eo ipso* condenada sin remedio la hipótesis de que fuera un edificio de murallas y portales, cubiertos por techos más o menos permanentes. La imagen que los indios

revivificaban al denominarlo así, era, justamente, la de una plazoleta encuadrada por una cuádruple guirnalda de mojones de piedras o *menhires*.

6. *Los kalasasaya de América en la arquitectura megalítica*. He advertido en las páginas que anteceden al lector sobre las precauciones que es necesario tomar antes de emplear la terminología “megalítica”, cuando se trata de monumentos americanos. La necesidad de tales precauciones no se deriva ya del contenido y substancia de las correlaciones, sino del modo superlativamente incorrecto con que se han empleado desde unos 40 años las frases “edad megalítica”, “cultura megalítica” y similares en la arqueología sudamericana.

“Con el año 1906 —así hemos resumido nuestro pensamiento en un escrito reciente— comienza la fórmula de los Peruanos-Megalíticos en el sentido de Markham, quien fué el inventor de este estupendo espejismo geológico, cuyas consecuencias debían perdurar, especialmente en Bolivia, hasta nuestros días.

“Exaltado por los aparejos murarios del Cuzco y sus alrededores, pero aun más por los restos de Tiahuanaco, sir Clements R. Markham había ya construido aquella su deslumbrante teoría que sostiene la primitividad absoluta, en la historia del Perú, de las murallas, estatuas, portales y escalinatas formadas por piedras de gruesas dimensiones o megalitos; de tal modo este conjunto resultaba ser el producto de la actividad ancestral del hombre del altiplano y punto de partida para la secuencia de todas las civilizaciones peruanas. Sus menos que modestos conocimientos de Geología le consintieron proclamar que esa civilización peruana “megalítica” había florecido en una época anterior al plegamiento de las capas sedimentarias que luego formarían la cordillera andina. La teoría fué acogida con entusiasmo, y sobre bases tan endeblés pudo levantarse el castillo de los que proclaman la anterioridad de la sierra con respecto a la costa. En otro escrito he mostrado que, una vez descartada la hipótesis geológica de Markham, abiertamente inaceptable, poco o nada queda de la “civilización megalítica” en el sentido que se ha continuado repitiendo por simple amor a la sonoridad de las frases hechas. El carácter “megalítico” de los restos mencionados consiste pura

y simplemente en ser, materialmente, unas “gruesas piedras”, mientras del punto morfológico representan con toda evidencia un desarrollo más reciente y “sabio” que los *cromleck*, *stonehenge*, *menhir* y *dolmen* de la época megalítica en el Mediterráneo y Atlántico oriental.

“Pero es en el campo de la cronología donde encontramos, después del estratigráfico, el segundo y no menos craso error de Markham, el de suponer, como algunos arqueólogos sugirieron de primera entrada, que la época megalítica europea fuese extraordinariamente remota y envuelta, como solía decirse, en la “noche de los tiempos”, mientras hoy sabemos que perteneció a la cultura joven, o de los metales (bronce); añádase que en el Asia meridional aparece en épocas más recientes y de allí se espánde sobre las islas del Pacífico durante la Edad Media”¹.

Esas proposiciones hacen manifiesto que el empleo de la palabra “megalítico” tan comprometido en nuestra arqueología, fué desvirtuado por las siguientes inadvertencias metódicas: 1º confundir en un solo concepto gran cantidad de estructuras sudamericanas desprovistas de homogeneidad morfológica; 2º atribuir a este concepto una entidad geológica que ha resultado un infundio; 3º mantenerse en continua abstracción respecto a la historia de las civilizaciones megalíticas extra-americanas, y 4º conservar una nomenclatura de carácter arqueológico universal para formas que se consideraban autóctonas.

Este último aserto es formulado sin ambages por el fundador de la doctrina, con aquellas célebres frases: “*I am quite in agreement with Dr. Brinton that «the culture of the Andean race is an indigenous growth, wholly self developed, and owing none of its germs to any other races».*”²

Si ahora convenimos rebasar ese período de especulaciones y “pasar la esponja” sobre tales fórmulas y sistemas, podremos —y sólo después de esta limpieza general— volver al empleo de las preciosas correlaciones que nos consiente el concepto clásico del arte megalítico. Podremos valernos, de este modo, de las precisas determinaciones, especial-

(1) IMBELLONI, J., *La Capacuna de Montesinos, después de cien años de discusiones e hipótesis*; en “*Anales del Inst. de Etnografía*”, Univ. Nacional de Cuyo, tomo II, pp. 259-354, Mendoza 1941.

(2) MARKHAM, CLEMENTS, R. *The Incas of Perú*, p. 31, Londres 1910.

mente formales, tectónicas y volumétricas contenidas en las palabras *dolmen*, *stonehenge*, *menhir*, *trilithon*, etc., aunque nos incumbe tener presente que en América encontraremos con mayor frecuencia estas estructuras en un estado de desarrollo que es apto para indicar que su tránsito no fué directo, sino mediato, y que esas ideas constructivas han sufrido, en el mayor número de los casos, modificaciones progresivas de gran momento.

Es comprensible que para dedicarse a una búsqueda de tal naturaleza es necesario tomar visión, de la manera más rigurosa y completa, de los ejemplares que se han observado y descrito en todos los rincones del mundo, o —con mayor precisión— en todos aquellos que están comprendidos en el área bien definida de las construcciones megalíticas. Este ámbito constituye por sí mismo una verdadera inmensidad de regiones continentales e insulares, desde Inglaterra y Normandía, pasando por las tierras del Mediterráneo, hasta la porción meridional del Asia, las grandes islas de Insulindia, los grupos de Melanesia y los archipiélagos Polinesios. Monumento por monumento, comarca por comarca, toda esta inmensidad de formas, trazos y volúmenes debe ser escudriñada por el que se apresta a tan enorme tarea; luego también todas las denominaciones locales con su correcta grafía y significado, las que constituyen otro material inapreciable para las operaciones de cotejo: éste es el terrífico precio que hay que pagar si se quiere gozar de las prerrogativas que brinda el método tipológico e histórico-étnico. Mucha trepidación, cansancio y angustia esperan al que lo intente. Pero si pone en juego la necesaria perseverancia, pronto recogerá el premio de una visión amplísima, que le permitirá distinguir las líneas seguidas por los procesos de difusión, segmentación, disociación y mestización de elementos, cuyo último resultado será la certeza de poder delinear en tan vasto dominio etnográfico la persistencia admirable de unas pocas ideas constructivas, o formas, verdaderos “incunables” de toda la arquitectura megalítica.

No pretendemos realizar aquí este trabajo de Hércules. Sólo presentaremos al lector unos pocos modelos propios del amplísimo mundo de las culturas megalíticas del océano Pacífico, no sin señalarle que en estos senderos etnológicos apenas desbrozados, pueden servirle de guía

los trabajos especiales de Hutton sobre Angami (1926), de Gurdon sobre Assam (1921-22), de Dalton sobre Bengala (1872), de Hermann ten Kate sobre Timor y su grupo (1894-95), de Hodson sobre Manipur (1911), de Schroeder y de Modigliani sobre Nias (1817 y 1890), de Sarat Chandra Roy sobre los pueblos Munda (1912) y además los de Baessler (1900), Linton (1925), Percy Smith (1902), Handy (1923), Routledge (1921), etc., sobre Polinesia y de Fison (1885), Joske (1889), Thomson (1908), Sarasin (1917), etc. sobre Melanesia, a los que deben ser agregadas todas las demás fuentes aprovechadas por W. J. Perry en su libro *The Megalithic Culture in Indonesia*, Manchester 1918, (aunque no es obra recomendable por su método y conclusiones) y, de manera particular, el estudio del Barón Roberto Heine Geldern intitulado *Die Melalithen Südostasien und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polinesien*, que publicó la revista "Anthropos" en su tomo. XXIII, Mödling 1928, pp. 276-315, trabajo que la ejemplar modestia de mi estimado amigo, uno de los más autorizados sinólogos vivientes, le ha aconsejado presentar como una simple contribución provisoria, mientras constituye una fuente inapreciable de datos, sugerencias y correlaciones establecidas con gran honradez y método impecable.

Limitándonos únicamente a las regiones continentales e insulares que acabamos de mencionar, las que constituyen a su vez una porción limitadísima del ámbito megalítico del mundo, se observa la presencia de curiosas plazoletas destinadas para los usos ceremoniales del clan o de la aldea, que se distinguen por un cierto número de elementos comunes, como ser *menhires* más o menos toscos o labrados que se yerguen en su área, o en el frente, o en los lados, mojones de piedra plantados en el suelo en cadena, que constituyen empalizadas, luego en ciertos casos construcciones similares a pirámides truncas o de gradas, más o menos alargadas, y por último series de piedras dispuestas a manera de asientos.

Comenzando por los pueblos tibeto-birmanes del Assam y la Birmania occidental, encontramos sus "cercos de piedras" o "caminos de piedras" dispuestas en hiladas y erguidas, cuyo nombre colectivo es *man bynna* (*man* "piedra" y *bynna* "dar fama"), mientras los mojones mayores se indican a veces con nombres que corresponden a "la vie-

ja Abuela" y otras a "piedra del Progenitor". Entre los Khasi tales estructuras suelen acompañarse de falsos portales clasificables como *trilithon*. Difícil resultaría seguir metódicamente las reseñas de Perry y Heine Geldern, de las múltiples clases de tales monumentos propias de los pueblos Naga (entre el Brahmaputra y el Chindwin), luego en Célebes, Timor y Nias, compuestos por alineamientos de piedras, *menhires*, asientos pétreos, *dolmen*, *trilithon* y plataformas. Especialmente son dignos de nota los que en el sur de Nias llaman *batunitaru'ö* "piedras paradas", y consisten en la asociación de grandes asientos de piedra en forma de bancos y un cierto número de obeliscos en su derredor, así co-



Fig. 4. — Recinto ceremonial de piedras paradas de los Maring, en Guilong, Estado de Manipur (De fotografía publicada por Hutton).

mo de sus variantes *daro-daro* y *harefa*. Sus funciones son: trono del reinante, monumento recordativo de los antepasados, sede mística de los espíritus protectores, efigie de los fundadores de estirpes, y de manera particular sirven como "plaza de reuniones", "lugar para cele-

brar las ofrendas”, “sitio de cita para ciertas asociaciones secretas”, luego también como centro ceremonial por excelencia y recinto de danzas.

Damos el croquis de uno de esos recintos ceremoniales cuyo tipo se encuentra en las aldeas de los Maring, uno de los pueblos del conjunto Naga, en el estado de Manipur. Su trazo es circular. Se trata de un círculo formado por gruesas piedras sumamente rudas enclavadas en el suelo a manera de cerco, en cuyo medio se encuentra una piedra; alrededor de ésta se reúnen los miembros de la aldea para celebrar sus juramentos. El lugar es objeto de hondo respeto religioso (fig. 4).

Aunque no falten estructuras del mismo género en forma cuadrados y rectángulos, es sin embargo en los archipiélagos de Melanesia y Polinesia

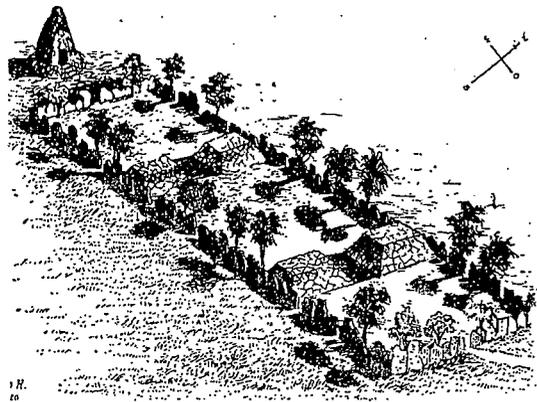


Fig. 5. — Un nanga, o recinto ceremonial de piedras paradas, de Viti Levu (Tiyi). Reconstruido por A. v. Hügel.

donde el trazo cuadrangular asume importancia decisiva. No sólo los tipos muy conocidos del *tohua* de las islas Marquesas, *ahu* de Tahití, Maharatea, Rapa-Nui (Isla de Pascua), etc., *marae* o *malae* o *mahae* de Rarotonga y grupo Tubuay, sino también los *nanga* del grupo Fiyi, constituyen un complejo de estructuras que tienen sus antecedentes en los *dahu* y *tehuba* del Assam. Me

limito a reproducir el bosquejo de un *nanga* y de un *marae*, los que estimo más que suficientes para el fin que este ensayo se propone.

El primero (fig. 5) es un monumento de Viti Levu, en el grupo de las islas Fiyi, descrito por Fison y por Joske y reconstruido por el Barón A. von Hügel. Son recintos largos de 20 a 30 metros; las aberturas de acceso se sitúan en los lados de Oriente y Occidente. A veces subdivididos en dos plazoletas sucesivas, otras veces en tres, el tabique

interior está compuesto por pequeñas murallas de sección análoga a la de pirámides truncas; su altura no sobrepasa m. 1,50. El cercado está constituido en sus cuatro lados por hiladas de “piedras paradas” de altura variable y a intervalos algo irregulares.

El segundo ejemplo (fig. 6) pertenece a un *marae* o “plaza de culto” de Tahití y es un rectángulo cercado por una muralla de escasa altura, la que forma tres de sus lados, mientras el cuarto es ocupado por una suerte de construcción amurallada, en forma de pirámide muy alargada, cuya base interior lleva dos gradas para dar asiento a los sacerdotes y personas principales. Los mojones de piedra, disociados de la pirca del perímetro, se encuentran plantados, igualmente en hilada, a lo largo de dos líneas paralelas entre sí y respecto a los dos lados mayores del rectángulo.

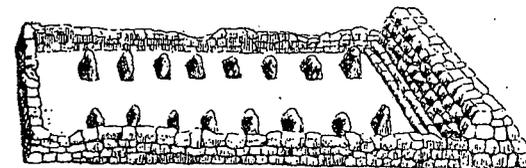


Fig. 6. — Reconstrucción de un marae de Tahiti (Según Baessler).

Como Heine Geldern lo hace notar repetidamente, los asientos interiores representan una idea constructiva (y funcional) que acompaña la mayor parte de estos recintos¹, sean ellos “plazas de danzas”, “tronos de príncipes”, “centros sacerdotales” o “lugar de asambleas”².

Dejemos al mencionado sinólogo la interesante tarea de escrutar las delicadas correlaciones funcionales, lingüísticas y constructivas que conectan, por ejemplo, la plazoleta con asientos de piedras que los Oraon de Bengala llaman *ākhrā* con los monumentos históricos de la Europa

de Bengala llaman *ākhrā* con los monumentos históricos de la Europa

(¹) Recordemos que también en el *kalasaya* de Tiahuanaco los mojones “iban provistos de una especie de asientos tallados en la cara del pilar que mira hacia el interior del edificio y que aun se conservan” (POSNANSKY, *Una Metrópolis*, pp. 106-7). No es mi propósito, en esta mención tan escueta, demostrar el escaso valor de la explicación propuesta por este ingeniero, quien invoca el desgaste de la roca por efecto de su gran antigüedad, y me limito a dejar constancia de mi extrañeza por el hecho que la energía de los agentes meteóricos se haya ingeniado de tal manera que los “asientos tallados” resulten excavados únicamente “en la cara del pilar que mira hacia el interior del edificio”.

(²) HEINE GELDERN, ROBERT, *Die Megalithen*, etc., p. 301.

preclásica y clásica que conocemos con los nombres generales de “teatro” y *ayopá* los que fueron en origen simples recintos circulares o semicirculares de sitios formados por lajas (*Iliada* XVIII, vv. 497-508) y (*Odysseia* III, vv. 406-411), y volvamos, para dar conclusión a nuestro discurso, al punto de partida.

Nunca como en esta ocasión hemos tenido en mano de modo más convincente, las pruebas de que la antieuaría de América de ningún modo puede aventajarse del prejuicio del aislamiento de las formas, casi como si fuese demostrado que las creaciones del hombre no tienen historia ni antecedente alguno. Muy en contraste con esa presunción, distinguimos en la porción Andina de Sudamérica, entrelazadas en el terreno una con otra, varias *líneas isoéticas*, entre ellas la de la pirámide cuadrangular, la de las murallas y edificios de aparejo murario, la de las estatuas de piedra y la de las estructuras megalíticas propiamente dichas. Esta última, hasta prueba contraria, no parece haber seguido itinerarios interamericanos para llegar a la región andina, tal como está comprobado en el caso de las primeras, y representa, por eso, un *unicum* en la arqueología americana. Ello confirma la procedencia directa, de al menos una parte del patrimonio central-andino, de la cultura de los grupos insulares del Gran Océano.

Enfocando más particularmente el ámbito de los *kalasasaya* andinos¹, consideraremos que las formas más elevadas conocidas hasta hoy

(1) Se entiende que hablo sólo de los conocidos hasta hoy y convenientemente descriptos. Un dominio pleno de esta materia podrá tenerse solamente después que se hayan reunido las documentaciones de todos aquellos que se encuentran en los territorios de Bolivia y Perú, sin excluir *a priori* las naciones lindantes hacia el norte (Ecuador y Colombia) y hacia el sud (Argentina y Chile septentrional), siempre que los relevamientos, descripciones, etc., respondan a un mismo pensamiento metódico, y sean entre sí parangonables plenamente en todas sus particularidades.

Mucho espero, por lo que atañe a Bolivia, del Sr. MAK S PORTUGAL y del doctor JEAN VELLARD, actual director del Museo Nacional de La Paz, el que en su última visita a Buenos Aires me ha manifestado que se propone realizar un catastro general de los *kalasasaya* de Bolivia.

En lo que concierne al Perú, he recomendado al director del Museo Arqueológico de Lima. Dr. LUIS E. VALCARCEL y a su colaborador el Dr. J. C. MUELLE la tarea de hacer lo propio en su país, especialmente en lo que se refiere a la costa; su obra sería completada por el Dr. SORIANO INFANTE y el Sr. RAFAEL LARCO HOYLE en el Callejón y resp. la parte

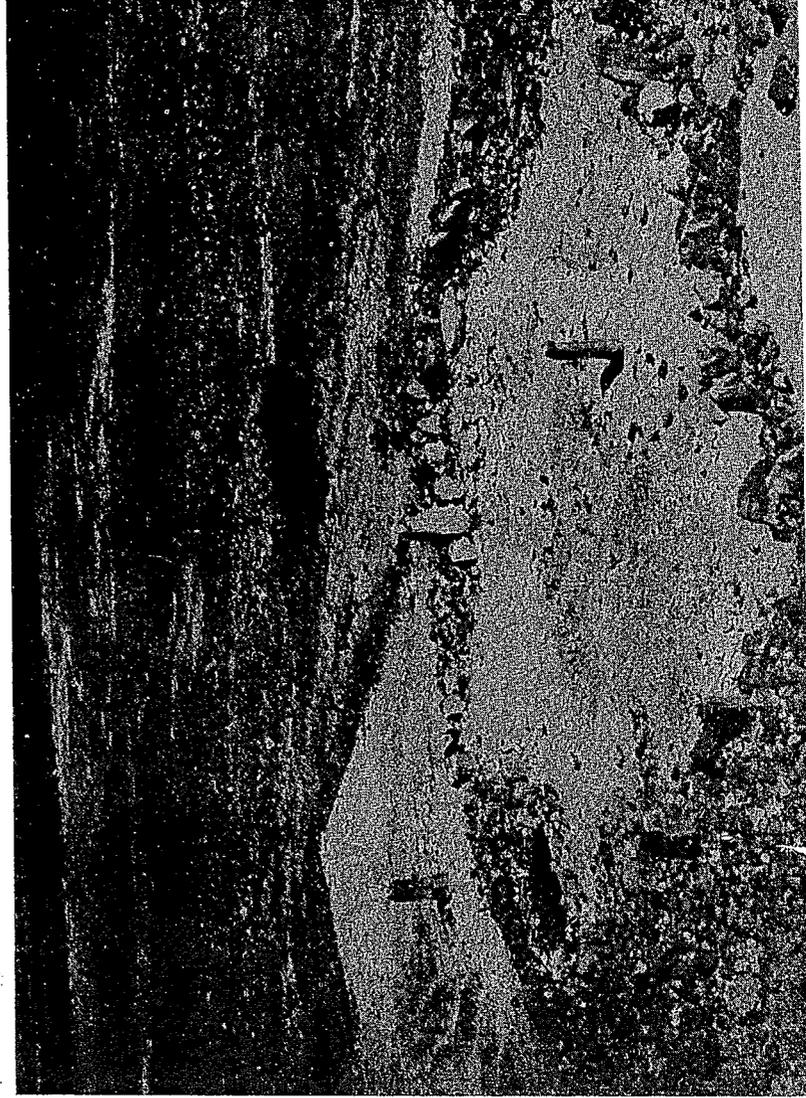
florecieron en Bolivia, siendo el de Tiahuanaco el desarrollo progresivo más alto, mientras las formas de la costa pacífica del Perú representan las menos elaboradas y por lo tanto las más genuinas.

Por lo que concierne al territorio argentino, el Tucumán, al que tan erróneamente Markham en época ya lejana atribuyó el papel de zona de origen de su famosísimo “*megalithic people*”, justo es reconocer que los monolitos de Tafi deben ser interpretados como jalones del límite meridional de la difusión andina de esas estructuras.¹

norte costera; otro tanto pertenece, en la región montañosa, al Dr. LUIS PARDO y a sus compañeros del Instituto Arqueológico del Cuzco.

En general, la tarea puede definirse por sus tres momentos: exploración del territorio correspondiente y relevamiento de los campos arqueológicos desconocidos; revisión y meticoloso relevamiento definitivo de los monumentos ya conocidos de manera más o menos vaga, o ya relevados en forma incompleta; reconstrucción de las estructuras cuyos elementos se encuentran ahora en las salas de los museos, y repertorio de las que han sido mencionadas en la literatura, ya sea de cronistas como de viajeros, aprovechando en este último caso las eventuales fotografías o bosquejos manuales.

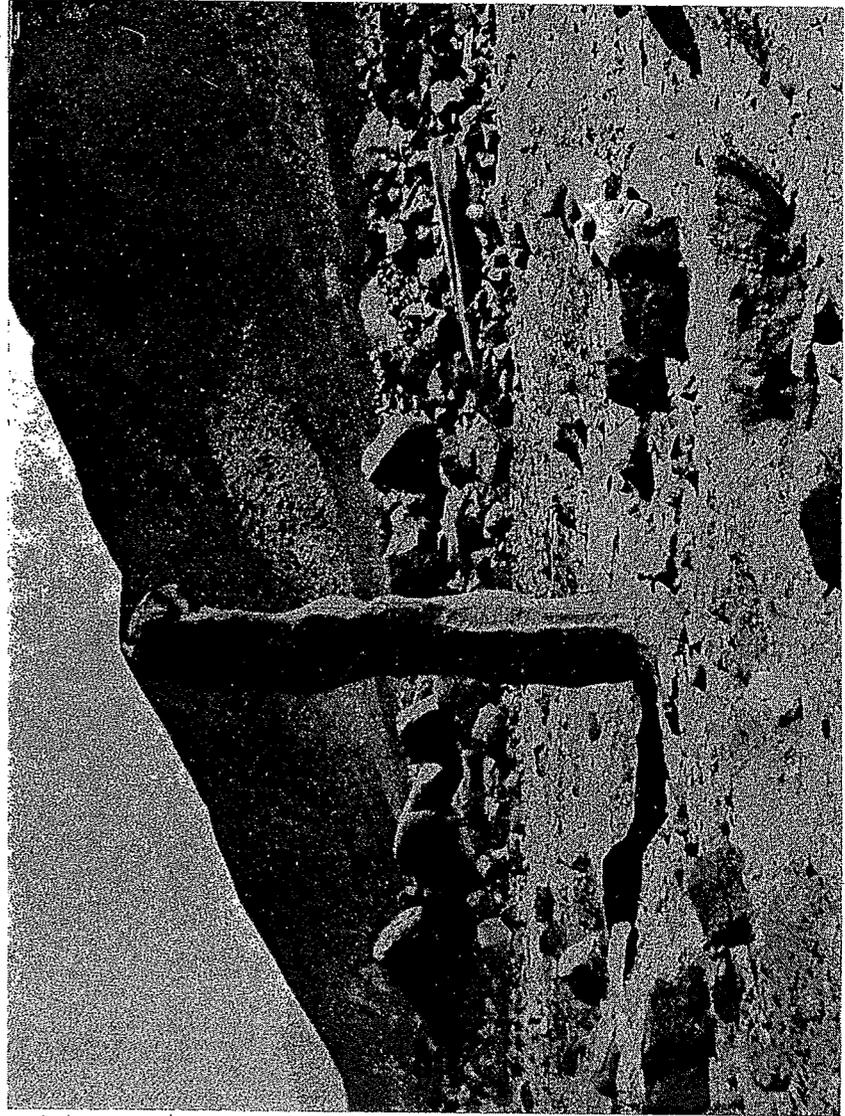
(1) Comunicación presentada en la sesión del día 25 de septiembre de 1940. Dibujos realizados por Eduardo Ríos. Fotografías del autor.



Vista general de las dos estructuras de Queneto. En primer plano el recinto B y en el fondo el recinto A.



Arriba, monolitos que cierran el lado Norte del recinto B. — Abajo, monolitos del lado oriental del mismo.



Monolito del recinto B de Queneto.



Vista general del pequeño valle a izquierda del río Fortaleza, con los restos de antiguas estructuras.

UNA ANTIGUA ESCRITURA DE LA REGION ANDINA

por

DICK E. IBARRA GRASSO

I

A fines del mes de abril del año pasado partí para Bolivia, con objeto de realizar diversas investigaciones de carácter etnológico, entre las cuales estaba la de recoger toda la información posible sobre una especie de escritura jeroglífica que se había usado en el puerto de Sampaya, frente a la isla de Coatí, en el lago Titicaca.

Los datos que tenía sobre el tema eran muy escasos: una docena de líneas, de segunda mano, publicadas por el explorador y etnólogo sueco Nordenskiöld, y unos párrafos, no mucho más extensos, de Wiener. Ninguno de estos dos autores daba mayor importancia al asunto, y se puede decir que lo consideraban un problema sin mayor valor, a la vez que completamente resuelto. En concreto, he aquí el párrafo de Nordenskiöld:

“El aymara ocasionalmente usa letras alfabéticas europeas como ornamento de sus fábricas. Tanto como he podido darme cuenta no están arregladas en palabras. Estos indios tienen también en los tiempos poscolombinos inventada una escritura pintada. Es decir, que ha sido compuesta por un indio de Sampaya en el lago Titicaca. Esta pintura escrita describe los mandamientos, los sacramentos, etc. Este indio no podía leer o escribir la escritura ordinaria. Ni empleó tampoco nuestras letras o figuras, sino una pintura escrita enteramente compuesta por él.

No se puede suponer que recibiera la idea total del asunto viendo a los blancos escribir según su costumbre. Esta invención genial parece como que ha existido en esa localidad por espacio de una o dos generaciones y después fué olvidada.”

Todo esto está tomado de von Tschudi, quien da noticias mucho más extensas y de las cuales trataré más adelante. En cuanto a los datos de Wiener no son ni con mucho tan explicativos, y los únicos datos firmes que contienen son los de su existencia en las localidades de Sicasica, en Bolivia y Paucartambo en Perú.

De mucho más valor que los textos eran unos pequeños gráficos de la escritura que publicaban ambos autores, y en los cuales, a pesar de su pequeño tamaño, fué posible descubrir que el asunto tenía mucha mayor importancia de lo que parecía. En efecto, en los textos escritos procedentes de Sicasica fué posible descubrir que la lectura comenzaba por la parte inferior derecha, continuando luego en líneas de boustrophedon hacia arriba. Esto, a mi juicio, descartaba por completo toda influencia europea para el hecho de la creación de esta escritura, y a la vez me hacía difícil de aceptar una creación independiente en el sitio.

Todo esto era lo bastante interesante como para desear aclarar la cuestión, así es que en seguida de llegar empecé la campaña, no tardando en aparecer material nuevo de extraordinaria importancia, por cuanto superaba a todo lo que era de esperar en las más favorables circunstancias.

En el Museo Nacional Tihuanacu de La Paz existe un cuero de llama lleno de signos correspondientes a esta escritura, el cual fué entregado al mismo por el profesor Arthur Posnansky. Este cuero está muy mal conservado, habiendo perdido cerca de la mitad de los signos.

Posnansky, por otra parte, ha publicado, en “Guía General de Tihuanacu”, obra editada en 1912, un capítulo entero dedicado a estas “pictografías ideográficas” como él las llama, y las da por existentes en la actualidad en Sampaya. Desgraciadamente en conversación particular con él negó este último dato, y en cuanto a las informaciones que nos da en el dicho capítulo no proceden directamente del mismo, por

lo cual no podemos tomar en cuenta más que el valor de la descripción de los signos.

Posnansky pretende para esta escritura una gran antigüedad, y se basa en que ha encontrado una serie de seis de estos dibujos pintados en la pared del palacio Chinkana de la isla del Sol; sin embargo, estos signos son distintos de los que se usan en los escritos actuales, y, por otra parte, la piedra que los tenía ha desaparecido sin que nos quede de ellos más que un simple dibujo, por lo cual no se puede seriamente hacer uso de ellos en este estudio.

Mucho más valiosos han sido los datos que me proporcionó el obispo de La Paz, Monseñor Abel Antezana, el cual tenía un librito con jeroglíficos, procedente del pueblo Quillacas, situado al Sur del lago Poopo, en donde los indígenas los utilizan en la actualidad para leer y escribir los rezos católicos.

Con esto, la escritura aparecía existiendo en una zona mucho más al Sur de lo que tenía noticias hasta el momento, a la vez que en una zona de habla quichua, en tanto que los otros datos inferían su existencia sólo en zonas de habla aymara. Esto me sorprendió doblemente por cuanto era la primera información concreta de la existencia del uso actual de la escritura.

Posteriormente me dirigí a la ciudad de Potosí, para realizar otras investigaciones; y, llevado por los datos anteriores de Monseñor Antezana, sin los cuales no se me hubiera ocurrido hacerlo, pregunté sobre el asunto a los monjes del Convento de San Francisco, en donde estaba hospedado, y resultó que casi todos los monjes la conocían de vista por existir actualmente en múltiples sitios del Departamento de Potosí.

A poco partí hacia el pueblo de San Lucas, sito en la provincia de Cinti, en el Departamento de Chuquisaca, del cual había tenido las mejores informaciones sobre la escritura, dadas por el Padre Porfirio Miranda Rivera, Presbítero de la localidad.

Ya en el lugar y con la ayuda y guía tanto del Padre Rivera como del director de la Escuela Indígenal local, señor Carlos Quitón, fué fácil encontrar a los indígenas escritores los cuales no tuvieron inconvenien-

te alguno en leer y escribir en mi presencia, incluso textos que ellos no conocían y para los cuales les fué preciso inventar signos especiales.

El hecho, absolutamente nuevo, más importante que apareció con mi visita a San Lucas fué el de las escrituras en arcilla, las cuales presentan un aspecto tan extraordinario que podemos decir que es algo absolutamente único en el mundo. Estas escrituras consisten en lo siguiente: los signos o figuras son modelados, cada uno independientemente, en arcilla, formando una especie de muñequito de unos seis centímetros de alto, y son pegados en posición vertical sobre un disco o tablón, también de arcilla, haciéndose uso generalmente de un palito para que queden con una sólida estabilidad.

Todos estos muñequitos, en los discos, son dispuestos siguiendo una rigurosa línea espiral hacia adentro, es decir, que la lectura del mismo comienza por la parte exterior. Estos discos, al menos en San Lucas, no son cocidos, pero tengo informaciones sobre otro lugar en donde se los sometería a dicho procedimiento.

En los mismos, además de las figuritas de arcilla, se colocan otros muchos objetos, como ser palitos, semillas, flores, dientes, piedrecitas, carbones, pedacitos de género, etc. Todos estos objetos se hallan también representados en los textos escritos y tienen un significado ideográfico simple o fonético de aproximación por el nombre del objeto y la palabra que se desea representar.

Los otros textos de uso en San Lucas se pintan sobre papel común, libretas o cuadernos comprados en el comercio; en otros lugares en donde he estado, o he tenido noticias, se utilizan todavía los cueros, sobre cuyo lado interno se pintan los signos.

Un simple palito es el único objeto que se utiliza para hacer el dibujo de las figuras de los escritos; y en cuanto al material tintóreo es muy variado, por cuanto comprende jugos vegetales, como ser el jugo del cactus llamado *airampu*, o el de una solanácea de nombre *ñuñumayu*, otras veces se usan tierras de colores y por último tintas de anilina, comprada en polvo en el comercio y disuelta en agua, lo que se hace en circunstancias especiales.

Hasta el momento no ha sido posible observar el uso de lápices en ninguno de los lugares visitados.

El tiempo que permanecí en San Lucas fué desgraciadamente muy breve, no alcanzando para el trabajo de recolección de material y demás comprobaciones que podían haberse hecho, pero de cualquier modo el objetivo principal estaba logrado, que era el de encontrar el uso actual de la escritura.

Posteriormente me fué posible encontrar el mismo hecho en varios lugares de los departamentos de Potosí y La Paz, e inclusive llegué a encontrar un indígena en la misma ciudad de La Paz, que leía y escribía corrientemente con estos signos. Su nombre era Juan Limachi, siendo originario de la hacienda Patapatani en la isla de Cumana, sita en la zona Sur del lago Titicaca; este indígena estaba convertido al evangelismo y para los cantos del culto del mismo se valía de estos escritos en papel. A mi pedido escribió en mi presencia y en la de los señores Néstor Peñaranda, pastor evangélico del templo, y Max Portugal, Inspector del Museo Nacional Tihuanacu, quien sirvió de intérprete para el dictado de los versos al idioma aymara, que domina a la perfección. Todas estas informaciones de testigos se hacen necesarias por cuanto desgraciadamente Juan Limachi, que estaba ya muy enfermo, ha muerto a mediados de abril del presente año.

Una última expedición he hecho a las regiones de donde era originario Juan Limachi, es decir, a la isla Cumana y a las regiones adyacentes de la costa del lago, correspondientes todas, lo mismo que la isla Cumana, a la provincia Los Andes, del departamento de La Paz. Durante esta expedición pude constatar no sólo la existencia actual de la escritura en todas estas regiones, sino también el uso de los quipus, igualmente actual, con fines aritméticos.

En tres haciendas que visité de la isla Cumana, las cuales tienen los nombres de Cumana, Patapatani y Cuyavi, encontré escritores y pude adquirir un valioso material de textos escritos, conteniendo diversos rezos católicos; todos ellos se hallan pintados sobre papel, pero también pude ver un hermoso cuero escrito, el cual no me fué posible adquirir. Igualmente se me informó sobre la existencia de escritos en ar-

cilla, hechos en la forma antes descripta, pero no me fué dado ver ninguno.

A mi vuelta a La Paz tuve el agrado de entrevistarme con el señor Georges Dennler, delegado argentino a la Conferencia de Geografía e Historia realizada recientemente en Lima; el señor Dennler, conjuntamente con un selecto grupo de delegados al dicho Congreso, había sido invitado por el Gobierno Boliviano a visitar La Paz, y se interesó vivamente por mis descubrimientos por lo cual resolvimos hacer un viaje de comprobación directa a la isla de Cumana.

A mediados de abril hicimos el viaje en compañía de los señores Luis Pardo y coronel Bernardino Vallenas, ambos delegados del Perú, y del señor Max Portugal antes citado; estuvimos en el lugar tan sólo unas horas, pero fueron más que suficientes para que los indígenas leyeran ante nosotros los escritos que yo había adquirido en la zona días antes, e igualmente nos mostraron otros cuadernos que tenían.

II

Toca ahora entrar más en la materia en la descripción de la escritura y sus principales características, tanto de forma como de figura, antes de proceder al estudio de su antigüedad y posibles relaciones con las otras escrituras existentes.

La forma general exterior que a primera vista dan los textos hechos en esta escritura, se parece notablemente a la que dan ciertas pictografías de los pieles rojas dacotas y algonquinos de Estados Unidos, acentuándose este parecido por las líneas que sigue la escritura, que es indudablemente análoga en ambas partes.

Todos los signos son muy simples y esquemáticos.

El hecho de la dirección de las líneas de la escritura en los textos andinos es de la mayor importancia por los resultados prácticos a que puede llevarnos. Como ya he dicho anteriormente los textos están escritos en líneas de boustrophedon, sumamente rigurosas, con la sola excepción de los textos que publica Wiener procedentes de Paucartambo, los cuales tienen una dirección vertical de abajo para arriba, a la vez que presentan en la configuración exterior de los signos una diferencia

bastante marcada con los escritos que he hallado personalmente o recogido de publicaciones anteriores.

Algunos textos, entre los cuales se comprenden todos los escritos de Juan Limachi, han perdido el boustrophedon, indudablemente por influencia de nuestra escritura, cuya dirección de izquierda a derecha han adoptado íntegramente.

Los textos procedentes de San Lucas, los de Sicasica, un cuaderno procedente de Sur Lípez, en el Departamento de Potosí al lado de la frontera argentina, y uno de los escritos de Cumana, empiezan todos por la parte inferior de la página del lado derecho, de allí se corren hacia la izquierda continuando luego en la segunda línea hacia la derecha, y así sucesivamente hacia arriba hasta concluir en el sitio casual del final del escrito.

Un texto procedente del pueblo de Calcha, en la provincia de Nort-Chichas del Departamento de Potosí, que me fué enviado por el Padre Miranda Rivera en fecha posterior a mi visita a San Lucas, presenta las mismas características, con la sola diferencia de que empieza a leerse por la parte inferior izquierda de la página. Personalmente, creo que esto debe ser debido también a una influencia deformante de nuestra escritura.

La mayoría de los textos de Cumana empiezan por el lado superior derecho de la página, siguiendo luego en líneas de boustrophedon hacia abajo.

Los textos de Sampaya, uno de Sicasica y algunos de Cumana empiezan por la parte superior izquierda de la página, continuando luego normalmente en boustrophedon. Esto también me parece una deformación similar a la de Calcha.

Dos de los textos procedentes de Cumana empiezan por la parte superior derecha de la página, pero, una vez concluida la línea, en vez de seguir la línea común del boustrophedon, presenta todas las figuras invertidas, o sea que para poder leer el texto es preciso dar vuelta la página tal como ocurre con las tablillas de la isla de Pascua. Preguntado sobre esto, el autor de uno de estos escritos, Carmelo Méndez de la hacienda Cumana, dió la siguiente respuesta: "Es que como nosotros no

sabemos escribir, lo hacemos como se puede”, ello me parece una explicación racional de momento sobre una costumbre casi perdida, como lo demostraré más adelante.

En cuanto a la dirección de los textos en arcilla es la espiral hacia adentro en los discos y el boustrophedon en los tablones.

No he encontrado hasta el momento escrituras en espiral en los textos sobre cuero o papel, pero me parece muy probable su existencia.

En definitiva, la dirección de la escritura originaria es indudablemente la en boustrophedon empezando por el lado derecho de la página, tanto del lado de abajo como del de arriba de la misma; a esto hay que añadir las formas en espiral y también probablemente las verticales empezando por abajo de Paucartambo.

En cuanto a la forma de los signos es sumamente variada, ya que cada palabra debe de ser escrita con un signo especial, pero a la vez, como los textos escritos en esta forma son relativamente escasos en tema, el número actual de los signos existentes no comprende en modo alguno los necesarios para escribir las palabras del idioma. Con todo no creo que bajen de dos o tres mil los signos en uso.

Débase advertir que cada uno de los escritores puede por sí mismo crear cualquier signo nuevo que ocasionalmente precise; a este respecto cabe hacer referencia a los siguientes ejemplos: Estando en la Escuela Indígenal de San Lucas, el director de la misma dictó a uno de los indígenas escritores una canción escolar para que la reprodujera en estos signos, cosa que el indio hizo sin dificultad, escribiendo casi con la misma rapidez con que nosotros podemos hacerlo con nuestras letras, pero al llegar a la frase “este camino” (*ay puriypi*) se encontró con que no tenía un signo propio para representarla, por lo cual, después de vacilar un momento, nos preguntó: ¿Invento? (*¿inventani?*); contestósele que hiciese según costumbre y entonces procedió a dibujar un hombre sobre una raya que representaba un camino, y lo hizo tan espontánea e inmediatamente que se veía que ese signo inexistente había acudido en forma automática a su imaginación ante la necesidad de su uso.

Juan Linnachi dijo que él podía escribir cualquier cosa “pensando”,

y así lo demostró en varias ocasiones, ante mí y ante el señor Portugal, creando nuevos signos inexistentes antes.

Todo esto nos demuestra que esta escritura hállese muy lejos de estar en un estado de fosilización o decadencia, muy por el contrario, parece conservar intacta su vitalidad e incluso se difunde continuamente por nuevos territorios, cosa que se puede comprobar fácilmente.

Tratando ahora más directamente de los signos, el primero de éstos que me ha llamado profundamente la atención es uno que hace de punto ortográfico final, y que consiste en dos rayas verticales o dos palitos en los escritos en arcilla; uno solo de los textos que poseo tiene una sola raya en vez de dos. Este signo se pone al final de los textos y también en su parte interna para separar dos párrafos muy distintos.

Su uso en estado puro sólo lo he podido observar en San Lucas, en los escritos procedentes de Sur Lúpez y de Calcha las dos rayas han sido transformadas en dos cruces mediante la simple sobreposición de dos rayitas horizontales, pero su uso continúa siendo el mismo. Todas estas regiones son de habla quichua, en cambio en las zonas de habla aymara no me ha sido posible observar en ninguna ocasión esta ortografía; Posnansky da cuenta de la existencia de un punto ortográfico consistente en una especie de línea ondulada, el cual tendría el mismo uso equivalente a punto final, pero debo decir que no me ha sido dado observarlo ni aún en las propias publicaciones de Posnansky.

La representación de los números tiene bastante interés por cuanto se pueden hacer muy interesantes comparaciones con otras escrituras primitivas. Hasta el momento ha sido posible observar tres formas distintas de representarlos pero en realidad no son más que variaciones de una misma; la forma más típica y común representa cada uno de los números dígitos, inclusive el diez, mediante una raya vertical, o sea que para el ocho, por ejemplo, se ponen ocho rayas, todas ellas van unidas por su base mediante una raya horizontal, de modo que el conjunto ofrece un aspecto de peine.

La segunda forma a que hicimos referencia ha perdido simplemente la raya horizontal que unía los trazos verticales y en cuanto a la tercera las rayas están substituídas por puntos.

Solamente en el cuaderno de Sur López he hallado la última forma en substitución completa de las otras, pero en general, parece tener un significado de número de menor importancia; en uno de los textos procedentes de Cumana, el número catorce se halla representado por un diez en forma de peine y cuatro puntos dispuestos en forma de cuadrado a continuación. Juan Limachi, a su vez, escribía en una libretita sus cuentas, representando con rayas a los pesos y con puntos a las monedas de diez centavos.

No parece existir ningún signo para los números cien y mil, y en cuanto a veinte, treinta, etc., se escriben mediante dos o tres dieces. Limachi los dibujaba con rayas más grandes pero esto lo había “pensado” él y no es general de la escritura.

Otro punto de extrema importancia son los sonidos fonéticos que existen en una proporción variable, más o menos la cuarta o quinta parte de los signos usados. Su mecanismo de funcionamiento es enteramente igual al de la escritura azteca, es decir, que se dibuja una cosa cuyo nombre propio sea igual o parecido en su pronunciación al de aquella cosa que se desea representar.

Este hecho lo descubrí en forma casual, pues hasta el momento no está señalada su existencia por ninguno de los autores que se han ocupado de esta escritura. Von Tschudi niega muy expresamente que los haya, y en cuanto a Posnansky describe minuciosamente a varios de estos fonemas y termina llamándoles ideografías.

Antes que viera los discos, el Padre Rivera me dijo en Potosí que la palabra “líbranos”, del Padre Nuestro, se representaba por medio de un pedacito de vidrio clavado en la arcilla; esa explicación me hizo ver inmediatamente que se trataba de un fonema de aproximación, pues “líbranos” se dice en quichua: *quispinchij*, vidrio *quisqui*. La raíz de *quispinchij* es *quispi* que significa libre.

Otros fonemas son los siguientes: la araña, llamada *cusi* o *cusi-cusi*, para representar la alegría, que se dice *cusiy*; un género llamado *tucuyo* para representar la palabra todo, que se dice *tucuy*; el ojo, llamado *ñaira* en aymara, para representar primero, adelante, que se dice *ñaira*; un

perro, tomando la palabra castellana *can* para representar a la segunda persona tú, que se dice *can*, etc.

Un hecho de mucho valor es que ninguno de los signos vienen a estar definitivamente fijados en su forma de representación; la araña, por ejemplo, en su significación de alegría, la tengo representada en tres formas distintas: vista de arriba, vista de costado y colgando con un hilo de un palito. Se ve por esto, que no viene a ser la figura la que está fijada en su forma sino la idea, lo cual tiene bastante interés.

Conviene ahora dar una breve descripción de un pequeño texto para formarse una idea objetiva de la forma de la escritura. Tengo uno que parece hecho a propósito para ello, ya que incluso está escrito en castellano, lo cual hace innecesaria la traducción. Proviene de San Lucas.

El texto es un canto religioso con los siguientes versos: Salve madre pena. Salve triste madre, Salve fuerte pecho. Dolorida y salve.

Salve está representada por un cuchillo al cual equivocadamente llaman sable, de ahí salve por el parecido fonético; *madre* por una mujer de costado; *pena* por un peine y un depósito de papas llamado *pina*, tómase la primera sílaba de peine y la segunda de *pina* y hace pena (con lo cual aquí tenemos dos fonemas silábicos). El segundo verso se representa por un cuchillo, *salve*, por una bola sobre un palo, lo cual es una ideografía de carga, tristeza, o sea *triste*, y una mujer de costado *madre*. El tercer verso es representado por un cuchillo, *salve*, una botella de alcohol, que es “fuerte”, y un hombre, como complemento, una mujer con gran pecho. En el último verso *dolorida* está representada por un hueso en forma ovalada y una flor de retama, esto tiene un significado que se me escapa, probablemente algún fonema como el de pena, finalmente está la doble raya como punto final.

III

El problema de la antigüedad de esta escritura es algo que por el momento no puede ser resuelto en forma directa de una manera satisfactoria; sin embargo, en forma indirecta, sus relaciones indudables con otras escrituras primitivas me permite suponerle una antigüedad precolombina y preinecaica.

Muy otra es la opinión de Von Tschudi al respecto, ya que la supone creada en Sampaya en los primeros años del siglo XIX, a la vez que ya a punto de desaparecer hacia mediados del siglo, pero en realidad ha ocurrido con este autor que, cuando empezaba a interesarse por el asunto, a causa de haber visto en el Museo de entonces de La Paz un cuero escrito con estos jeroglíficos, recibió una serie de informes erróneos, sin culpa ni pecado de nadie, y creyó definitivamente resuelto el problema. A no haber sido por esto, probablemente hace ya cerca de un siglo estaría estudiado este asunto.

Según cuenta Tschudi, el Padre Areche, monje boliviano, le hizo el siguiente relato sobre los jeroglíficos: Un indio viejo, católico, oriundo de Sampaya, que no sabía leer ni escribir, había inventado estos signos, pintándolos sobre cuero o papel, y había enseñado a otros muchos a hacerlo; infortunadamente una terrible epidemia había acabado con ellos, menos uno, que se llamaba Juan de Dios Apaza y que era el único que continuaba cultivándola. Una hija de Apaza, llamada por el Padre Areche, leyó delante de él un cuero escrito en jeroglíficos, y le dijo que el texto se leía en líneas de boustrophedon, empezando por la parte superior izquierda.

Tschudi agrega, por su parte, que se trata de una simple escritura de signos, los cuales a veces son representados por incompletos sustitutos; una escritura de ideas y no de palabras, por lo cual jamás podría tener una expansión. Por otra parte, el número limitado de sus signos, unos doscientos según él, hacía suponer que la escritura hubiese sido creada exclusivamente para escribir el Catecismo, ya que cualquier otra utilización de la escritura hubiese necesitado de otros signos que no existían. Finalmente, siguiendo por este camino, llega a negarle su carácter de escritura, pues los indígenas conocen de memoria el Catecismo y la vista de los signos sirve únicamente como auxiliar de la memoria; sin saber de antemano lo escrito no sería posible ninguna traducción de los textos.

Todo esto, como lo he expresado anteriormente, no es más que el resultado de una desesperante falta de informaciones, agravada por los informes inexactos del Padre Areche. En mi concepto, el relato del Padre

Areche era exacto en todo menos en una cosa, el indígena inventor no era en realidad el inventor de la escritura sino el introductor de la misma en Sampaya; es decir, que el mismo la había aprendido en otro lugar de los muchos en donde existiría en aquel momento y la llevó a Sampaya, en donde no se la conocía, naturalmente para los que no estaban enterados del hecho, e ignoraban que se usaba en otra parte, pasaría por ser el inventor.

Las pruebas en pro de ello son muchas y muchas salen naturalmente solas de mi exposición anterior. Todo el material nuevo que he encontrado no cabe en modo alguno dentro de Tschudi, es decir, es inaceptable que en unos ochenta años escasos se hubiese podido difundir la escritura sin que nadie lo advirtiera, en la extensión actual que tiene y que comprende desde el Norte argentino hasta la República del Ecuador.

Igualmente todas las otras características diversas de dirección de la escritura, los fonemas, los miles de signos, y las escrituras en arcilla, tendrían que haberse originado casi en nuestros días por creación espontánea de las mismas. Recordemos por otra parte, lo que dice Tschudi de que la escritura jamás podrá tener una expansión a causa de su primitivismo.

Los indígenas escritores de la hacienda Cumana me manifestaron que la escritura había sido usada allí "desde siempre", y considérese que sus tradiciones se remontan sin mayores dificultades a dos y trescientos años. Juan Limachi me dijo que en la hacienda de Patapatani, en la misma isla, antes escribían sólo en arcilla y que un viejo casi ciego les había enseñado a escribir en papel hacía unos cuarenta años; en cuanto a San Lucas la escritura parecería ser de introducción relativamente reciente por un indígena muy viejo actualmente, y que desgraciadamente me fué imposible interrogar.

Todo esto parece indicar que la escritura está o estuvo hasta hace muy poco en un proceso continuo de expansión, lo que se explica por ser relativamente muy fácil de ser aprendida, pese a las afirmaciones de Tschudi.

Informaciones anteriores parece haber algunas de extraordinaria importancia, de entre ellas se destacan las del Padre Joseph de Acosta, cuya

obra data de 1590. Acosta no estuvo en el Perú sino en Méjico por más que habla de que él “vió” lo que dice del Perú; generalmente se vale de Ondegardo para las cosas del Perú pero en este autor no he encontrado esos párrafos; sin embargo, su identidad con la realidad actual me hace aceptar la seriedad de sus informaciones. He aquí los párrafos de Acosta:

“Por la misma forma de pinturas y caracteres ví en el Perú escrita la confesión de todos sus pecados un indio traía para confesarse, pintado cada uno de los diez Mandamientos por cierto modo, y luego allí haciendo cierta señales como cifras que eran los pecados que había hecho contra aquel mandamiento.” (Libro IV, Cap. VII).

Unas líneas más abajo niega la existencia de escrituras pintadas en el Perú, pero para agregar acto seguido:

“Fuera de esta diligencia, suplían la falta de escritura y letras, parte con pinturas como los de México, aunque las del Perú eran más groseras y toscas; parte y lo más con quipos.” (Libro IV, Cap. VIII).

Poco más adelante agrega:

“Fuera de estos quipos de hilo tienen otros de pedrezuelas, por donde puntualmente aprenden las palabras que quieren tomar de memoria; y es cosa de ver a viejos ya caducos con una rueda hecha de pedrezuelas aprender el Padre Nuestro, y con otra el Ave María, y con otra el Credo, y saber cuál piedra es: que fué concebido de Espíritu Santo, y cuál: que padeció debajo del poder de Poncio Pilato, y no hay más que verlos enmendar cuando yerran, y toda la enmienda consiste en mirar sus pedrezuelas, que a mí, para hacerme olvidar cuanto se de coro, me bastaría una rueda de aquella. De éstas suele haber no pocas en los cementerios de las Iglesias para este efecto.” (Libro IV, Cap. VIII).

En el último párrafo es fácil reconocer una variedad de los discos de arcilla que se usan actualmente, y aunque Acosta no los haya visto personalmente, a alguien ha tenido que copiar o alguien le habló de ellos, a menos que existieran en México y él los atribuya al Perú pero no tengo noticias de ello. De cualquier modo, esto prueba en forma absoluta que este modo de escribir existía ya antes de 1590.

Cabe añadir, que, precisamente, yo he entregado al Museo Nacional

de La Paz dos discos procedentes de San Lucas, conteniendo el Padre Nuestro y el Ave María.

Los Diez Mandamientos escritos con figuritas son comunes en todas partes y lo mismo es indudable que estas pinturas son más groseras y toscas que las de los aztecas.

Tschudi, en “Contribuciones a la historia, civilización y lingüística del Perú antiguo”, en la palabra “Amauta”, critica a Acosta, pero con los nuevos descubrimientos su crítica queda reducida a nada.

El cronista Antonio de Herrera da, aparentemente, mayores datos sobre las pinturas del Perú, pero, en realidad, son falsas, pues traslada al Perú gran parte de lo que dice Acosta de los mexicanos.

El Padre Juan de Velasco, en su “Historia del Reino de Quito”, da también informaciones de interés sobre una forma de escritura que podría tomarse por una variedad local de las escrituras en arcilla:

“Usaban una especie de escritura más imperfecta que la de los *quipos* peruanos. Se reducía a ciertos archivos o depósitos hechos de madera, de piedra o de barro, con diversas separaciones en las cuales colocaban piedrecillas de distintos tamaños, colores y figuras angulares, porque eran excelentes lapidarios. Con las diversas combinaciones de ellas, perpetuaban sus hechos y formaban sus cuentas de todo.” (Tomó II, libro I).

El historiador Pachacuti cuenta que en tiempos del Inca Pachacutec, un jovencito pretendió ver al Inca llevando un *libro*, el Inca no lo recibió y el joven desapareció. Desgraciadamente no da ningún informe sobre qué clase de libro se trataba.

Probablemente en los otros cronistas e historiadores se puedan encontrar muchas citas interesantes, que hasta el momento han pasado inadvertidas por el desconocimiento en que ha estado esta escritura.

Otro documento importante es un cuero escrito que existía a mediados del siglo pasado en el Museo de La Paz, cosa de que tuve noticias recién a mi regreso a ésta, por lo cual no he averiguado su paradero. Tschudi lo vió y le interesó, pero, con las malas informaciones que tenía concluyó por no darle importancia. Un daguerrotipo del mismo llegó a manos del señor Williams Bollart, en Inglaterra, en 1865, quien escribió un trabajo sobre el mismo, el cual fué traducido al francés y publi-

cado en "Archives de la Société Americaine de France", 2ª serie, tomo I, pág. 320. El autor describe con bastante minuciosidad al mismo y cree es un documento sobre la historia de la conquista por las escenas que se hallan representadas; ciertamente, el hecho es de la mayor importancia, pero, con los datos existentes y sin una traducción minuciosa del documento, que no está reproducido en el dicho trabajo, no se puede saber si representa escenas de la conquista o escenas muy posteriores de luchas y castigos de los españoles. En todo caso, es indudable que se trata de un documento anterior a 1800, fecha aproximada en que Tschudi supone creada a la escritura.

Esta información está dada en la obra "Historia de la Civilización Perú situada el puerto de Sampaya."

Habría, finalmente, otro documento nada menos que de 1538, publicado por el Dr. Horacio Urteaga, pero no he podido hallar todavía esa publicación e ignoro qué pruebas aporta para asignarle esa fecha. Esta información está dada en la obra "Historia de la Civilización Peruana", de Rómulo Cuneo Vidal, publicada por la editorial Maucci de Barcelona.

Falta todavía averiguar el nombre que corresponde en las lenguas indígenas para designar a esta escritura; tanto el quichua como el aymara tienen la voz *quillca* o *quellca* con ese significado, y varios autores se la aplican, lógicamente. Fernando de Montesino, también la utiliza para la escritura que según él habría existido en el Perú antes de los Incas. Personalmente, debo decir, que, aunque ese uso me parece exacto, no lo he encontrado en ninguna parte entre los indígenas. En San Lucas le llamaban simplemente "El rezo", y en Cumana "Rezalphichi" a los escritos en cuero y "Rezapapel" a los hechos en este material.

Una última información tengo sobre esto, y, si fuera cierta, sería de un valor extraordinario por la luz que podría arrojar sobre el pasado indígena. Se trata de que en las tumbas indígenas de cierto lugar de Bolivia se hallarían cueros escritos en esta forma; el dato proviene de un buscador de tesoros que los vió y me ha parecido ser bastante serio por las informaciones adicionales dadas; durante mi estadía allí,

me ha sido imposible ir por esa región, pero en realidad, no debemos ilusionarnos demasiado hasta tener en la mano esos documentos.

IV

Después de realizar el estudio de la antigüedad de esta escritura, desde un punto de vista histórico, con los pocos datos existentes, toca examinarla desde un punto de vista etnológico en consideración a las relaciones indudables que posee con otras escrituras primitivas.

Creo que a nadie, con la exposición anterior, se le habrá escapado que ésta es una escritura extremadamente primitiva, incluso he hablado con uno que me ha sostenido que dado su primitivismo no puede ser llamada con propiedad, escritura, pero esto es simplemente una cuestión de la amplitud que se le quiera dar a este término.

Ya he expresado el parecido que tiene la escritura andina con las pictografías de los pieles rojas, el mismo parecido indudable tiene con la escritura de los indios cunas de Panamá, la cual fué descubierta recién en 1925 por Nordenskiöld a pesar de ser de origen precolombino. Este es un hecho que podemos comparar con el presente descubrimiento, pues ella había permanecido desconocida a pesar de los cuatro siglos y pico de contacto íntimo con los blancos.

Esta analogía fué descubierta por el señor Max Portugal, quien ha estado prestándome íntima colaboración en estas investigaciones. Sobre un pequeño texto en cuna, el único que poseo hasta el momento, descubrió dos puntos inmediatos de parentesco: el hecho de que la escritura panameña empieza a escribirse por el lado inferior derecho de la página y luego sigue en líneas de boustrophedon hacia arriba, exactamente como los textos de San Lucas; el segundo punto, es el uso de colores sin significación alguna, cosa común a ambas escrituras.

Muchas otras semejanzas con otras escrituras he de señalar a continuación, pero antes, y para mayor facilidad de la exposición, conviene esbozar rápidamente la teoría que me han llevado a formular estos descubrimientos.

Todos los documentos gráficos de los pieles rojas son catalogados bajo la denominación común de *pictografías*, término bajo el cual se

comprenden generalmente todos los escritos pintados que no poseen sonidos fonéticos.

Tal agrupamiento, para mí es equivocado, pues, entre los escritos de los pieles rojas fácil es advertir la existencia de dos tipos distintos completamente entre sí, el primero de ellos, que yo llamaría pictografías, propiamente tales, comprende aquellas pinturas en las cuales las figuras no están agrupadas en líneas, sino que se presentan en una forma que podríamos comparar con un cuadro, y que por ello mismo, no se pueden leer empezando por un lado y terminando por otro; estas pinturas sólo pueden ser interpretadas en forma tal que se abarque el conjunto del cuadro, pues, éste forma una unidad indivisible, por más que la interpretación pueda ser desarrollada en forma de historia o relato.

El segundo tipo tiene las figuras rigurosamente ordenadas en líneas, casi siempre en boustrophedon o en forma espiral, tienen por lo tanto, un lugar por donde empieza la lectura y que sigue continuamente hasta terminar, de consiguiente, se pueden leer en una forma semejante a la de las escrituras propiamente tales. Esta forma, para mí, es la de una verdadera escritura, por más primitiva que sea.

Las figuras son toscas, poco o nada diferentes de las pictografías anteriores y lo mismo su significación directa no tiene mayores diferencias, pero, lo que importa es el hecho fundamental de su ordenación en líneas.

Las líneas éstas, posiblemente, como una reacción en contra de la anarquía de las pictografías anteriores, tienen la exigencia de una continuación estricta del texto y de ahí las formas espirales y en boustrophedon. Igualmente se presenta la forma de las líneas invertidas, semejante a la de la isla de Pascua, la cual debemos interpretar como una solución para armonizar la exigencia de la línea continuada y el inconveniente de dar vuelta las figuras en las líneas en boustrophedon simple.

Esta forma, que para mayor claridad y grafismo, podríamos llamar protoescritura, sería para mí, una forma conservada de la primera

existente y de la cual habrían salido todas las escrituras del Viejo y Nuevo Mundo.

Nacida en el lugar X y en la fecha X, en el Viejo Mundo, ella fué tomada por la cultura de los Grandes Estados y difundida por todas las regiones a donde alcanzó su expansión cultural.

Esta forma así difundida, tal como las actuales protoescrituras de los pieles rojas y la protoescritura andina, no estaba fijada en la forma de sus signos, sino solamente en la idea de los mismos y en la exigencia imperiosa de la sucesión continuada del texto, de ahí, la fácil diferenciación que se ha producido en cada uno de los sitios en donde ha llegado a desarrollarse.

El número de sus signos sería, por otra parte, limitado, de acuerdo a los escasos temas en que se la usaría en sus primeros momentos, pero como cada uno de los escritores tendría, como los actuales escritores andinos, y como es de uso común en la misma escritura china de hoy, la facultad de crear cualquier número de signos que necesitara, ya estarían reunidos todos los elementos necesarios para su desarrollo, el cual, a la vez, era uno de los más importantes factores de diferenciación.

Los sonidos fonéticos de aproximación, tal como existen en los textos andinos, serían propios de esta protoescritura, y posiblemente, existen en las protoescrituras de los pieles rojas, sólo que, hasta el momento, no han sido vistos, tal como han permanecido ocultos los fonemas andinos para Von Tschudi, Posnansky y los otros que se han ocupado del tema.

Igualmente, el punto ortográfico de la doble raya como punto final, sería propio de ella, pues lo he encontrado en los textos de los pieles rojas ojibwais, y existe todavía hoy, como único punto ortográfico en todas las escrituras alfabéticas del Oriente, es decir, de la India, empezando por el sanskritó, de Indochina y de Indonesia.

Nosotros mismos lo conservamos, aunque ya casi desaparecido de la escritura corriente, se lo puede ver en todos los diccionarios sirviendo para separar las diversas acepciones de una misma palabra. Su uso, por lo tanto, no ha variado.

La forma de escribir los números, propia de los textos andinos,

aparece también en forma idéntica entre las pieles rojas dacotas, pues, en un texto en cuero que tengo de ellos, aparece por dos veces el signo en forma de peine con ocho rayas verticales para relatar la muerte de ocho indígenas. Comparaciones casi análogas pueden hacerse con la forma de representar los números entre los aztecas y los mayas.

En cuanto a la dirección de la escritura, es indudable que en la protoescritura no tenía una forma fija, sino solamente la idea de la continuación del texto; ejemplos de ello, hallamos sobrados en toda la antigüedad europea, donde son comunes los textos en boustrophedon y en espiral, en todas partes; las mismas formas hallamos en Asia, por ejemplo, en los textos de Mohenjo-Daro, y Oceanía, en la isla de Pascua, cuya forma de boustrophedon hallamos en los textos andinos y en los de las pieles rojas. En América, entre los aztecas, es común el boustrophedon, al cual se le agrega un nuevo perfeccionamiento, consistente en que en las rayas de separación de las líneas de escritura se deja una puerta, digamos, "para que pase la línea del boustrophedon".

También hallamos entre los textos aztecas y zapotecas, las líneas de escritura vertical, generalmente, empezando por abajo de la primera línea y bajando en la segunda, etc., o sea, siguen una línea de boustrophedon con rayas verticales. Esta forma la debemos interpretar también como una solución más feliz que la de las líneas invertidas, para armonizar el inconveniente de tener que dar vuelta las figuras en el boustrophedon simple horizontal.

Las escrituras chinas y malayas es indudable que toman su origen aquí, pero con la solución más práctica de romper la línea continuada.

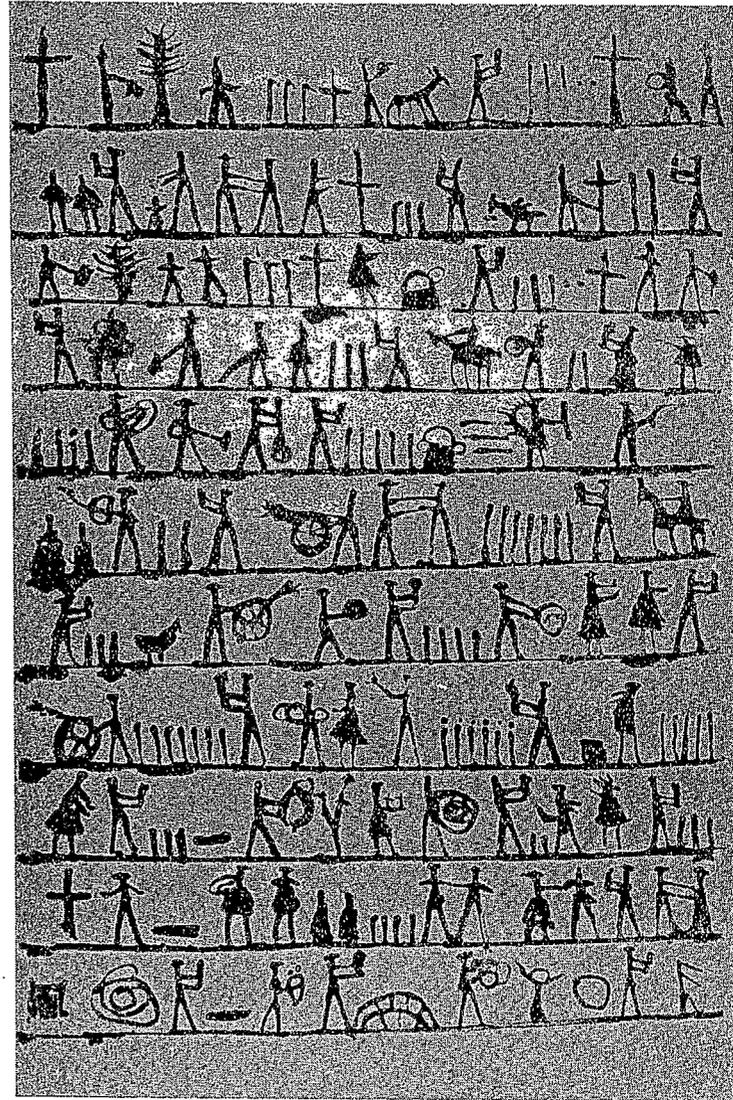
La posición de la escritura andina, dentro de este conjunto teórico del desarrollo de las escrituras, es de correspondencia al grupo primitivo de las protoescrituras con muy poco mayor desarrollo que las de las pieles rojas, por cuanto conserva todas sus características.

La causa por la cual no ha tenido un mayor desarrollo parecería estar en que no fué tomada, al menos, en ninguna parte de que tengamos noticias firmes, como elemento propio cultural de los estados incaicos, lo cual no quiere decir que sus clases dirigentes la desconocieran, sino que simplemente, y por causas desconocidas, no supieron des-

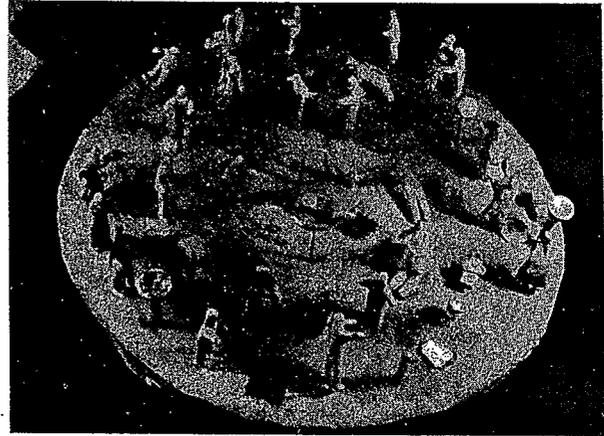
arrollarla en forma conveniente, tal como se desarrolló en las otras partes en donde se difundió la cultura de los Grandes Estados.

Ello, no obstante, es indudable, por la extensión actual que ocupa, que su difusión se ha realizado en gran parte con la cultura incaica, dentro de la cual, tal vez, tuvo un limitado rol para escribir asuntos religiosos; ello al menos, hace suponer su uso actual, ya que éste, es casi el único tema que he encontrado en los textos en uso. Ciertamente es que también existen algunas pequeñas historias, pero siempre es el tema religioso el predominante.

Por ello mismo, espero que en fecha quizá próxima puedan aparecer textos originales de épocas precolombinas.



El Credo en aymará, procedente de la isla Cumana; se lee en boustrophedon empezando por arriba a la izquierda.



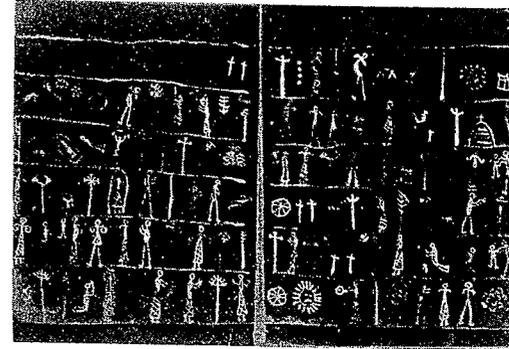
a

El "Padre Nuestro" en quichua, procedente de San Lucas. Se lee en espiral hacia adentro. Actualmente en el Museo Nacional de La Paz.



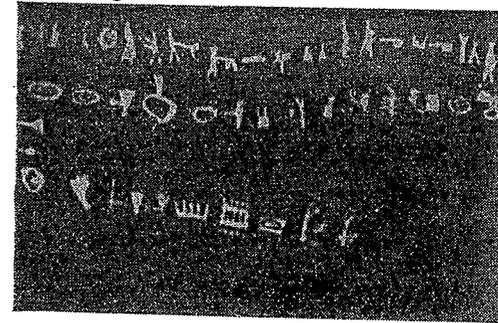
b

El "Ave María" escrito en arcilla, en lengua quichua, procedente de San Lucas.



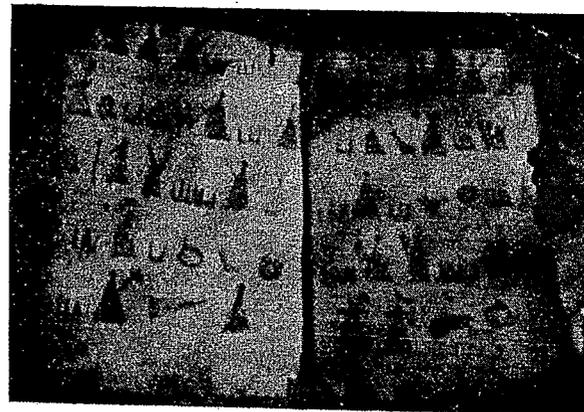
a

Cuaderno procedente de Sur Lipez encontrado por el P. Leo Pucher; contiene el "Padre Nuestro", el "Ave María" y el "Credo". Se lee en boustrophedon de abajo hacia arriba.



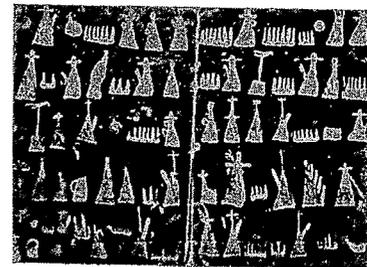
b

"La Salve", en aymará. Obsérvese la segunda línea invertida con respecto a la primera.



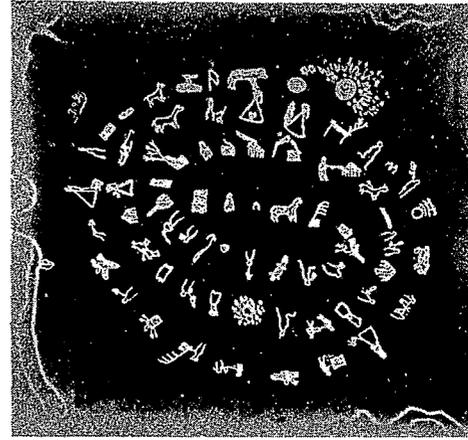
a

Cuaderno con 17 páginas de escritura jeroglífica, procedente de la hacienda Patapatani en la isla Cumana. No traducido.



b

Otras páginas del cuaderno de Patapatani.



Escrito de los pieles rojas Dacotas sobre una piel de bisonte; en el texto está por dos veces el número *ocho* en la misma forma que lo escriben los quichuas y aymarás.

LESIONES DENTARIAS EN LOS INDIGENAS PREHISPANICOS

por

MARIA DE LAS MERCEDES CONSTANZO

CUATRO son los caracteres dentarios que hasta ahora se han señalado como distintivos del hombre prehistórico y que lo diferencian del actual.

Lo que más llama la atención es la "abrasión" de los dientes. Consiste en el desgaste de las coronas, llegando hasta formar un verdadero plano más o menos inclinado; las cúspides van disminuyendo poco a poco, hasta desaparecer y aun continúa la abrasión, llegando, en algunos casos extremos, en individuos de mucha edad, hasta el nivel del cuello. Este desgaste, característico no sólo del indígena prehistórico y protohistórico americano sino de sus correspondientes del mundo entero, tiene como causa la poderosa masticación de dichos pueblos que somete a la dentadura a un trabajo enorme. Con el progreso cultural del individuo, aparecen diversos tipos de alimentación que facilitan el movimiento masticatorio y, exigiendo menos, desgastan también menos. Así, es raro encontrar en la actualidad, en pueblos de cultura superior, dentaduras abrasionadas. De acuerdo con los cálculos realizados, son necesarios de 5 a 6 años para hacer desaparecer una de las cúspides; de ahí que pueda calcularse la edad de un individuo por la abrasión de sus coronas⁽¹⁾.

(¹) BOUVET, DOCTEUR PIERRE, *Les lésions dentaires des hommes préhistoriques*, pág. 97, París, 1922.

Otro de los aspectos considerados como característicos del hombre prehistórico es la articulación borde a borde de los dientes superiores con los inferiores, mientras que el hombre actual circunscribe con los superiores a los de la mandíbula. Esta circunstancia hace mayor el desgaste enunciado más arriba, y obliga al individuo a un movimiento masticatorio tal, que hace más grande el roce de los molares y aumenta el desgaste. Esta circunstancia se une, como es natural, a la condición de los alimentos demasiado duros por la poca cocción y a que están mezclados con polvos y areniscas.

Los dos caracteres enunciados se hallan casi sin excepción entre los indígenas americanos. Pasaré ahora a otros dos aspectos.

Según los estudios realizados, son numerosos los casos de molares monorradiculares entre los prehistóricos, y tanto Bouvet como Gorjanovic-Kramberger, a quien el primero cita en su obra¹, creen es un signo de primitivismo. La causa de esta condición la encuentran en la masticación poderosa. Personalmente, tenía mis dudas acerca de esta teoría, pues un simple razonamiento trae como consecuencia el pensar que una masticación poderosa haría aumentar el número de raíces para su mejor sostén. Comunicué mis dudas a los doctores Leopoldo Longinotti y Jorge Seeber, ambos distinguidos odontólogos, a quienes agradezco su desinteresada ayuda, como asimismo al señor José Enrique Erro, que me puso en contacto con ellos, y tanto uno como otro me dijeron no estaba muy equivocada, ya que en su práctica diaria no resulta excepcional hallar molares unirradiculares, especialmente los segundos. Entre los indígenas americanos hay varios casos observados por mí, en que los molares presentan sus raíces en un solo bloque, ya cilíndrico, ya prismático, como puede observarse en la figura 1.

El cuarto y último carácter que se cita como diferencial entre el hombre prehistórico y el actual, es la ausencia de caries en los primeros.

A las afirmaciones de los estudiosos que se han ocupado del particular, debo añadir mis modestas observaciones en las colecciones del Museo Etnográfico, y en parte de las del Museo Argentino de Ciencias Naturales.

(¹) BOUVET, *op. cit.*, pág. 25.

A su vez, el profesor Milcíades A. Vignati ha hecho las mismas observaciones en el Museo de La Plata, donde es Jefe de la Sección Antropológica.

A mitad del corriente año de 1941, estudiaba la colección de Pampa Grande (Guachipas, Salta), que el profesor Francisco de Aparicio obtuvo como resultado de las investigaciones en dicho lugar y al hacer la descrip-



Fig. 1. — Molares de cráneos procedentes de indígenas prehistóricos. Unirradiculares.

- a) N° 18.695, Barrealito (Calingasta, San Juan).
- b) N° 65.445, Pampa Grande (Guachipas, Salta).
- c) N° 8892, Pucará (Tilcara, Jujuy).
- d) N° 3153, Isla (Tilcara, Jujuy).

ción observé unas lesiones que me parecieron a simple vista, caries de cuello. El hecho me pareció tan sorprendente que lo comuniqué al profesor Vignati, casualmente en el Museo. Ambos nos resistíamos a aceptar el hecho, por lo que, siguiendo el consejo del profesor, determiné consultar con especialistas.

Recurrí a José Enrique Erro, quien se manifestó muy interesado, y me puso en comunicación con el doctor Leopoldo Longinotti. Este último me proporcionó el primero de una serie de trabajos que he consultado acerca de este asunto.

En la "Semaine dentaire" (20-4-30) se publicó un trabajo del doctor Siffre: "La désorganisation des dents préhistoriques". El doctor Siffre, entonces presidente de la Sociedad de Antropología de París, miembro del Instituto Internacional de Antropología y director honorario de la Escuela Odontotécnica, estudió unas lesiones semejantes en molares procedentes de la gruta sepulcral de Petit-Thérian, en Thiverny (Oise). En el trabajo incluye unas fotografías muy borrosas de los molares, en donde

puede apreciarse la lesión. Según este autor, los desgastes se han producido *post-mortem*. Como Siffre, opinan Giraux¹ y Franchet², aunque difieren en cuanto a la causa que los determina. Para unos, como Franchet, la causa fundamental es el agua, no por sí misma sino por los agentes bacteriológicos y químicos que lleva en suspensión, atacando los primeros la sustancia orgánica y los otros la inorgánica. La cuestión, complicada de suyo, fué discutida en sesiones especiales de la Sociedad de Antropología de París, en el año 1904. En ellas sostuvieron tesis diversas Manouvrier, Baudouin, Rivière y otros. Frente a Manouvrier, que apoyaba el factor humedad como causa de la descomposición, Baudouin y Rivière oponían los hallazgos en los lagos, de huesos no desorganizados y además la cocción a que deben someterse muchos restos para separar las partes blandas, y que no descomponen los huesos. Según Franchet, los dos últimos olvidaban que las aguas de los lagos no tienen tanta cantidad de ácido carbónico como las infiltradas.

Repetiré aquí alguna de las afirmaciones de Franchet³: “Los dientes poseen una composición química semejante a la de los huesos; ellos están sujetos a las mismas descomposiciones que éstos bajo la influencia del suelo. Pero como difieren completamente desde el punto de vista de su estructura, las alteraciones que sufren ofrecen la particularidad de llamar más nuestra atención, ya que pueden ser a veces confundidas con la caries”.

Esta última afirmación de que pueden ser confundidas estas lesiones con las caries, la hace también Siffre con estas palabras: ... “il se forme alors une cavité simulant parfois une carie du collet;...”.

Las lesiones halladas por mí, y cuyo dibujo, realizado con la cámara clara, pueden observarse en las figuras 2, 3 y 4, consisten en cavidades en el cuello con techo abovedado de esmalte coronal, presentando su borde inferior un neto bisel que deja al descubierto los canales radiculares, y en uno de los molares se advierte que la lesión contorna el cuello y sube en la pared distal.

(1) GIRAUX, LOUIS, *Sur la dissolution des os et des dents dans les sépultures préhistoriques*, en *Revue Anthropologique*, de janvier-mars, 1925, Paris.

(2) FRANCHET, M. L.; *Sur la dissolution des os et des dents dans les sépultures préhistoriques*, en *Revue Anthropologique*, de janvier-mars, 1925, Paris.

(3) FRANCHET, *op. cit.*, pág. 40.

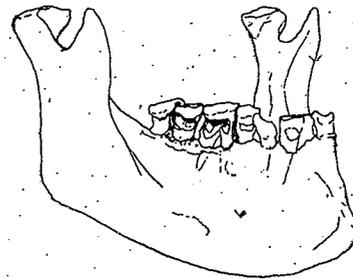


Fig. 2. — Mandíbula del cráneo n° 65.444.

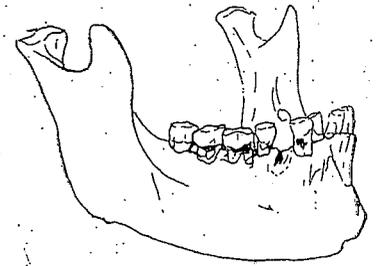


Fig. 3. — Mandíbula del cráneo n° 65.447.



Fig. 4. — Segundo molar derecho de la mandíbula n° 65.447.

A pesar de la semejanza de estos casos con los señalados en la bibliografía citada, el doctor Longinotti obtuvo del doctor Jorge Seeber, aspirante a profesor y Jefe de Trabajos Prácticos de Microbiología, que efectuara el estudio de las piezas. En efecto, el doctor Seeber realizó el estudio macroscópico y radiográfico en el Laboratorio Central y Cátedra de Microbiología de la Escuela de Odontología de Buenos Aires, a cargo del profesor Dante Antoniotti. El informe puede leerse *in extenso* al final de mi trabajo.

El resultado de este informe está en completo desacuerdo con lo sostenido por los especialistas franceses citados: se trata de caries. Naturalmente, estas caries son de un solo tipo en todos los casos de Pampa Grande. En realidad, según sostiene el doctor Seeber, no se deben a descalcificación, sino es de suponer que hayan sido producidas por la presencia de algún determinado ácido en los alimentos, especialmente en el agua.

En resumen, el informe sostiene: Las lesiones que presentan estos molares son caries dentarias penetrantes, con reacción de dentina secun-

daria. Las raíces muestran cementosis marcada, y en la zona apical reabsorciones dejadas por granulomas apicales, que indican que la infección provocada por las caries llegó al hueso a través de los conductos radiculares.

Es decir que, según el serio informe, debo reconocer la existencia de caries en individuos prehispánicos, lo que hasta hoy se había negado.

Podría objetarse que los restos pueden no ser muy antiguos. En realidad, no son de los más antiguos con que cuentan los museos, pero son, indudablemente, prehispánicos, ya que no se han encontrado con ellos elementos modernos de cultura europea. No los podemos considerar como demasiado remotos por la circunstancia de haberse encontrado tejidos de lana y trenzas de paja en bastante buen estado de conservación, como asimismo alguna cuchará de madera sin mayores alteraciones, hecho excepcional en la región. Esto fué señalado por el profesor Francisco de Aparicio en la comunicación "Nuevas exploraciones en Pampa Grande", de cuya parte arqueológica se ocupó, estando a cargo de la autora de este estudio, el aspecto antropológico. La reunión de comunicaciones se realizó el 31 de julio de 1941, en la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos.

Como resultado de mi comunicación, tendríamos que de los cuatro caracteres considerados como propios de los hombres prehispánicos, a saber: abrasión de las coronas, articulación borde a borde, molares uniradiculares y ausencia de caries, sólo pueden considerarse así los dos primeros.

Es de desear que nuevas investigaciones han de ponernos frente a nuevas pruebas, ya que de ningún modo pretendo haber llegado a algo definitivo¹.

ESTUDIO ANATOMOPATOLOGICO DEL SEGUNDO MOLAR. INFERIOR DERECHO DE LA MANDIBULA N° 65.444

por el doctor *Jorge Seeber*

PARTE MACROSCOPICA

CORONA. *Cara triturante:* Su morfología es la corriente en los segundos molares inferiores con cuatro tubérculos bien desarrollados: dos anteriores o mesiales, y dos posteriores o distales. La forma de esta cara es cuadrangular. Se observa abrasión fisiológica que llega hasta la dentina en los cuatro puntos correspondientes a lo que antes eran las cúspides o tubérculos. Esta abrasión es menor en el lado lingual, donde la dentina queda al descubierto bajo la forma de un punto en la cúspide mesio lingual, y de un circulito de mm 0,4 en la disto-lingual. En cambio, es mayor en las cúspides bucales o externas, formando un círculo de mm 1 de diámetro para la mesio-bucal, y tomando la forma de una media luna de mm 3,5 de largo por mm 1 de ancho en la disto-bucal.

En otras palabras, la cara triturante se ha convertido en una superficie plana, en la que sólo se observan las pequeñísimas depresiones constituídas por la parte más inferior de los surcos y por las que deja la dentina al sufrir un desgaste mayor debido a su menor dureza.

Observando el diente desde su cara mesial, la cara triturante forma un plano inclinado de dentro a fuera y de arriba hacia abajo. Desde la cara bucal o externa, en cambio, observado este mismo plano, vemos que se inclina de mesial a distal y de arriba abajo. Como consecuencia de estos desgastes, las caras distal y bucal son las más bajas.

El surco mesial casi borrado se encuentra a mm 4,6 de la cara lingual del diente y a mm 5,6 de la bucal. En cambio, los surcos lingual y bucal a mm 5,4 tanto de la cara mesial como de la distal.

Cara externa o bucal: Ha sido rebajada por la abrasión hasta la altura de la fosita bucal presentando una caries cervical amelo dentinaria no penetrante, que se ha extendido por casi toda la cara.

Cara lingual o interna: Surco lingual bien marcado.

Caries cervical amelo dentinaria no penetrante en el tercio postero-inferior de esta cara.

(1) Comunicación presentada en la sesión del día 29 de octubre de 1941. Dibujos de la autora.

Cara mesial: Pigmentada de color pardo rojizo, debido posiblemente a una mayor permeabilidad del esmalte por decalcificación. Presenta caries incipiente.

El punto de contacto se ha transformado en una faceta, lo que indicaría un diente de un individuo no muy joven, que, por otra parte, se ve confirmado por la abrasión de la cara triturante y la calcificación avanzada de las cámaras pulpares que muestran las radiografías tomadas.

Cara distal: Pigmentada en la misma forma que la mesial. Hasta ella se prolongan las caries de la cara bucal y de la lingual. Punto de contacto transformado en faceta de contacto, por encima de la cual se

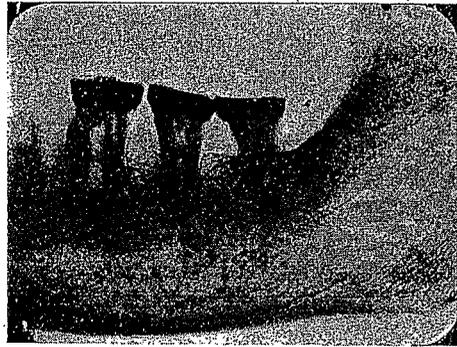


Fig. 5. — Maxilar n° 65.447. Lado derecho, vista interna. Primera y segunda molar derechas abrasionadas. Ambas con caries cervicales en sus caras mesial y distal. Rebordes alveolares del hueso reabsorbidos, en mayor grado en la parte correspondiente a la tercera molar. Las tres raíces, bien separadas en las dos primeras, están casi juntas en la tercera. La cámara pulpar y los conductos radiculares están obliterados por la calcificación en mayor grado en el primero, lo que está de acuerdo con el orden cronológico de erupción. Las raíces del primer molar presentan cementosis marcada y en la zona apical reabsorciones dejadas por granulomas apicales que indican que la infección llegó al hueso a través de los conductos radiculares. El segundo y tercer molar no presentan procesos apicales.

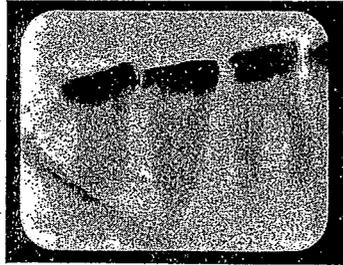


Fig. 6. — Maxilar n° 65.444. Cara externa o bucal. Primera, segunda y tercera molar inferior derecha. Estructura ósea esponjosa con grandes aréolas. Intensa reabsorción alveolar que llega al tercio apical en la primera molar.

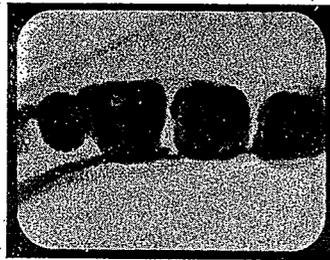


Fig. 7. — Radiografía oclusal del lado derecho del maxilar n° 65.444.

ha producido una caries amelo-dentinaria no penetrante. Además, caries proximal incipiente.

RAIZ. Única, de forma cónica, pero mostrando en sus caras bucal y lingual un surco vertical que se borra en el extremo o tercio apical de la raíz. La imagen radiográfica muestra paralelamente, que desde la pulpa los conductos radiculares parten separados, pero luego se unen en uno

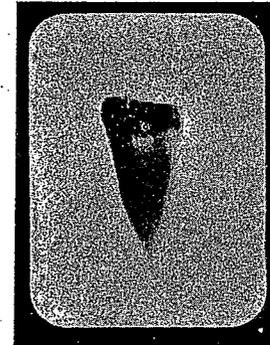


Fig. 8. — Maxilar n° 65.444. Segunda molar inferior derecha, cara lingual.

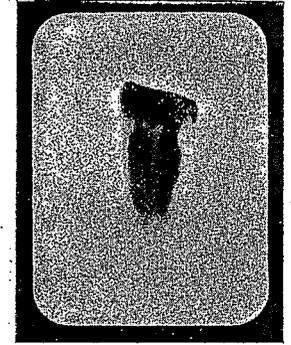


Fig. 9. — Maxilar n° 65.444. Segunda molar inferior derecha, cara distal.

solo en el tercio apical. Esto nos induce a pensar que el impulso inicial hacia la formación de dos raíces ha sido vencido por otra fuerza posterior que impuso la raíz única, o en otras palabras, confirmaría ya la teoría bien fundada de que algunos molares unirradiculares tendrían antecesores multirradiculares.

Se observa cementosis en casi todas las caras, principalmente en la distal.

ODONTOMETRIA

Longitud total (puntos más alejados)	20,2 mm
CORONA:	
Diámetro mesio-distal	10,7 mm
Diámetro buco-lingual	10,3 mm

Altura de la cara mesial, en el tercio medio	5 mm
Altura de la cara bucal, en el tercio medio	4,6 mm
Altura de la cara bucal, en el tercio medio	4,7 mm
Altura de la cara lingual en el tercio medio	5,2 mm
Perímetro en el tercio medio	35,5 mm

$$\text{Índice} = \frac{\text{ancho máximo} \times 100}{\text{longitud media}} = 96,2$$

ESTUDIO HISTOPATOLÓGICO

Corte del molar en sentido mesio-distal por la parte media.



Fig. 10. — Microfotografía con objetivo planar de la segunda molar derecha del maxilar nº 65.444.



Fig. 11. — Microfotografía, ocular 8, objetivo 3 de la porción mesial de la misma molar.

PARTE CORONARIA

Cara triturante: Abrasión adamantina únicamente.

No se observan fracturas de esmalte.

En el surco intercuspídeo mancha de caries que abarca un tercio de su espesor.

Caras mesial y distal: Caries incipiente que se extiende desde la porción cervical hasta la cara triturante, y que por sus características son extendidas pero poco profundas, muy pigmentadas. La caries mesial al nivel del cuello se prolonga hacia el cemento. A nivel de la dentina correspondiente a las zonas cariadas, se observa reacción, que a nivel de la dentina primitiva se manifiesta como dentina opaca, y que al llegar a la cámara pulpar toma el aspecto de dentina secundaria del tipo oligotubular.



Fig. 12. — Microfotografía, ocular 8, objetivo 6 de la misma molar. Zona del cuello, cara mesial, marcada con una flecha en la microfotografía 11; donde se ve la dentina traslúcida que sólo se produce en vida del diente ante el proceso de caries.



Fig. 13. — Microfotografía, ocular 8, objetivo 3, de la misma molar. Porción distal.

PARTE RADICULAR

Cementosis con diferenciación bien marcada entre el cemento primario y el secundario. El cemento secundario comienza en la unión del tercio cervical con el tercio medio de la raíz. Se observa a nivel de los conductos

radiculares y entre los mismos, una dentina tubular cortada transversalmente. Esta porción de dentina está perfectamente separada de la parte restante de dentina radicular, dando la impresión de un tabique interradicular. En la parte apical se observa un nódulo dentinario.

MICROMETRIA

Distancia o espesor del esmalte a nivel del cuerpo dentinario distal	400 micrones
Espesor del esmalte a nivel del cuerpo mesial	500 micrones
Espesor del esmalte en el surco intercuspeado	750 micrones
Distancia del cuerno dentinario distal a la misma cara..	1500 micrones
Distancia del cuerno dentinario mesial a la cara mesial.	1000 micrones
Distancia desde la parte más profunda del surco intercuspeado a la pulpa dentaria	3750 micrones
Distancia pulpar mesio distal máxima	2500 micrones
Altura máxima pulpar	1250 micrones
Espesor casi uniforme del cemento	750 micrones

CRÓNICA OFICIAL

MEMORIA 1940 - 1941

Consejo Directivo. En la Asamblea ordinaria de socios convocada el 25 de septiembre de 1940, a los efectos de renovar las autoridades, resultó electo, para el período 1940-1941, el siguiente Consejo Directivo: Presidente, Francisco de Aparicio; Vicepresidente, Eduardo Casanova; Secretario, Alberto M. Salas; Tesorero, Romualdo Ardissonne; Vocales: Milcíades Alejo Vignati, Fernando Márquez Miranda, Enrique Palavecino, José Imbelloni y Ramón Pardal.

Desde el 4 de noviembre de 1940 hasta mayo del 41, por pedido de licencia del señor Salas, ocupó la secretaría, con carácter "ad hoc", la Srta. María de las Mercedes Constanzó.

El 4 de septiembre de 1941, el señor Presidente solicitó licencia, por ausentarse, con el fin de realizar un viaje de estudio por varios países sudamericanos, quedando a cargo de la presidencia el Sr. Casanova.

El Consejo celebró sesiones los días 4 de noviembre de 1940, 7 de abril de 1941 y 4 de septiembre del mismo año.

Iniciativas. Se aprobaron, durante este período, las siguientes iniciativas presentadas por sus miembros: En la reunión del 7 de abril, el Sr. Aparicio propuso la impresión de una tirada aparte, para ponerla en venta, de las investigaciones realizadas en la Semana de Antropología de 1939 acerca de los indígenas de Santiago del Estero. Se inició la confección de un registro para establecer un orden en las comunicaciones a realizarse, solicitándoles a los socios los temas y fechas probables en qué podrían efectuarlas. El señor Presidente solicitó y obtuvo del gobierno de la provincia de Santa Fe un subsidio de tres mil pesos, con los que la Sociedad iniciará investigaciones en dicha provincia.

Publicaciones. Apareció el segundo tomo de Relaciones, conteniendo los trabajos presentados durante la Semana de Antropología del año 1940, que estuvo dedicada al estudio de los aborígenes de Santiago del Estero. De este segundo tomo de la revista de la Sociedad se ha hecho una tirada especial de 230 ejemplares conteniendo exclusivamente los trabajos de investigación, y que está destinada a la venta. Esta edición especial ha sido realizada en dos tipos de papel.

Curso de fotografía. Durante los meses de octubre y noviembre se realizó un curso de fotografía, destinado particularmente a los especialistas que realizan trabajos en el terreno, dictado por el Sr. Roberto Cusi. El curso, que comprendió varias clases teóricas efectuadas en el Museo Etnográfico, fué complementado con varias sesiones prácticas.

Reuniones científicas. Se celebraron varias reuniones de comunicaciones en nuestro local, Moreno 350, y se efectuó la Semana de Antropología bajo los auspicios de la Universidad Nacional de Cuyo; las sesiones tuvieron lugar en la ciudad de Mendoza, durante la Semana de Mayo de 1941.

Las reuniones científicas fueron las siguientes:

25 de septiembre de 1940:

Alberto Salas, *Arqueología de Calamuchita.*
José Imbelloni, *Los recintos de piedra en el Perú.*
Francisco de Aparicio, *Escolios a un expediente de encomienda.*

23 de octubre de 1940:

Francisco Mujica y Díez de Bonilla, *Arquitectura prehispánica.*

30 de abril de 1941:

Relatos de viaje:

Eduardo Casanova, *Investigaciones en Humahuaca y Puna de Jujuy.*

Francisco de Aparicio, *Investigaciones en la provincia de Salta.*
Enrique Palavecino, *Investigaciones etnográficas en el Chaco Salteño.*

25 de junio de 1941:

Dick Edgard Ibarra Grasso, *Una desconocida escritura de la región andina.*

Milcíades Alejo Vignati, *Censo óseo de paquetes funerarios indígenas.*

Milcíades Alejo Vignati, *Contribución a la etnobotánica indígena: el pan de los patagones.*

Alberto Mario Salas, *Cuestiones de nomenclatura arqueológica.*

13 de agosto de 1941, en homenaje del Dr. Herbert Spinden:

Francisco de Aparicio, *La cueva pintada de El Lajar.*

Eduardo Casanova, *Inhumaciones en Humahuaca.*

Fernando Márquez Miranda, *Investigaciones arqueológicas en el noroeste de Salta.*

Enrique Palavecino, *Prácticas funerarias norteñas.*
Milcíades Alejo Vignati, *Investigaciones en San Blas.*

17 de septiembre de 1941:

Milcíades Alejo Vignati, *Una mano tatuada de Chiu-Chiu (Chile).*

Luis Alberto Chillida, *Investigaciones sobre el húmero en las razas indígenas argentinas.*

Romualdo Ardissonne, *Andenes en el valle de Catamarca.*

Semana de Antropología:

23 de mayo de 1941:

Francisco de Aparicio, *Viaje desde Mendoza a la punta de San Luis y Buenos Aires. Viaje inédito de don José de Espinosa, 1794.*

Joaquín Frenguelli, *Distribución de los restos arqueológicos en los montículos de Santiago del Estero.*

26 de mayo de 1941:

Ricardo Caillet-Bois, *Dos conquistadores de Cuyo: Hernando Ruiz de Arce y Juan Jufré de Arce.*

María de las Mercedes Constanzó, *Antropología física de los antiguos habitantes de Cuyo.*

Eduardo Casanova, *El pucará de Hornillos.*

27 de mayo de 1941:

Salvador Canals Frau, *La cultura de los huarpes.*

Ana Biró de Stern, *Un tipo de alfarería indígena poco conocido.*
Federico A. Daus, *Oasis ricos y oasis pobres.*

28 de mayo de 1941:

Cristina C. M. de Aparicio, *Mendoza y sus alrededores, vistos por John Miers en 1819.*

Alberto M. Salas, *El antigal de Ciénega Grande.*

Romualdo Ardissonne, *Fundamento histórico y geográfico de la región de Cuyo.*

29 de mayo de 1941:

Eduardo Casanova, *Excavaciones en Tiahuanaco.*

Socios. Durante este período ingresaron a la Sociedad 9 socios activos y 28 estudiantes, cuyos nombres son los siguientes:

Socios activos:

María Cambiaggio.
Oscar Carbone.
Augusto R. Cortazar.
Rogelio Díaz Costa.
Segundo Fernández.
Dick E. Ibarra Grasso.
Andrés Millé.
José M^a Sáenz Valiente.
Agustín Zapata Gollán.

Socios estudiantes:

Celia Areu Núñez.
Norberto Beggo.
José Blanco.
Livia Corsini.
Elena Chiozza.
Horacio Difrieri.
María Cristina Domínguez.
Cesáreo C. García.
Lorenzo J. González.
Beatriz Gredenberg.
Raquel Gutiérrez.
Jorge Irurzun.
Graciela Lapido.
Juan S. López.
Carmen Luna.
Irma Martínez.
María Nélide Moisés.
José Luis Muñoz Azpiri.
Ernesto L. Olivier.
Osvaldo Paulotti.
María Esther Pisano.
Clara Rodríguez.
María Angélica Ruiz Mingo.
María Irma Ruiz Moreno.
Héctor Schenone.
Helen Scheuss.
Aída Torres.
Tatiana Voiculescu.

CONSEJO DIRECTIVO

1941-1942

Presidente	Eduardo Casanova
Vicepresidente	Enrique Palavecino
Secretaria	María de las Mercedes Constanzó
Tesorero	Romualdo Ardissonne
Vocales	Francisco de Aparicio Fernando Márquez Miranda José Imbelloni Milcíades Alejo Vignati Augusto Raúl Cortazar

INDICE

5	Introducción
7	Hallazgos arqueológicos chaqueños, por Fernando Márquez Miranda
29	Ciëtaga Grande, por Romualdo Ardissonne
45	Arqueología de la laguna de los Torongos, por Francisco de Aparicio
53	Bordas
58	La relación del hermano Antonio Rodrigues sobre la conquista del Río de la Plata (1535 a 1553), por José Torre Revello
59	Hachas de piedra pulida y enmangadas del territorio del Neuguén, por Alberto M. Salas
67	El yacimiento arqueológico de Angosto Chico, por Eduardo Casanova
73	Afarrerías tubulares de la región de Punta Lara, por Miledades Alejo Vignati
89	Un bastón mágico herpétiforme descubierto en Patagonia austral, por Leoncio S. M. Deodat
99	La leyenda de la ciudad perdida, por Berta Elena Vidal de Batini
119	Sobre un tiesto grabado procedente de Río Negro, por Ricardo Emilio Garbers
151	Dos mujeres Izoce con mutilaciones dentarias intencionales, por Adolfo Dembo y Osvaldo L. Paulotti
157	Afarrería Guarayo, por Osvaldo L. Paulotti
173	Kalasasaya, por J. Imbelloni
189	Una antigua escritura de la región andina, por Dick H. Ibarra Grasso
219	Lesiones dentarias en los indígenas prehispánicos, por María de las Mercedes Constanze
241	CRONICA OFICIAL
253	