

## 9. ANTECEDENTES DE LA CULTURA DE PLANTADORES Y DE LAS CIVILIZACIONES CONTINENTALES

Aún no se ha podido explicar cómo nace la mentalidad mágica-religiosa de los cultivadores inferiores, cómo emergen los intangibles factores de su vida psíquica, social, espiritual y tradicional, problemas insolutos en todas sus partes.

Se dispone, ahora, de materiales suficientes para tratar de reconstruir el curso de la evolución cultural, es decir, el proceso formativo de la cultura de los plantadores de tubérculos.

La etnografía y la mitología comparadas entre dicha cultura y culturas típicas de cazadores y de recolectores, nos brinda los elementos necesarias para establecer cómo las sociedades de los cazadores y recolectores primitivos se transforman paulatinamente en sociedades agrícolas. Estas tienen, en efecto, sus antecedentes en aquéllas, como se puntualiza a continuación.

### *Complejo guerra-captura y sacrificio de prisioneros-antropofagia ritual*

Al igual que los selknam, los tupí-guaraní y caribes, es decir, los plantadores primitivos, son básicamente cazadores, bélicos y guerreros. Pelean con encarnizamiento; el bando que obtiene la victoria captura las mujeres y las niñas, pero no las matan, sino que las incorporan a su tribu. Profesan igualmente el culto a la venganza y la ley del talión. El complejo guerra-captura y sacrificio de prisioneros-antropofagia ritual, es característico de los plantadores primitivos y de los cazadores superiores, con la diferencia de que éstos matan a sus enemigos, en tanto que los tupí-guaraní y caribes los comen después de matarlos.

El canibalismo ritual surge durante el ciclo inicial de la agricultura, por la aplicación de la ideología de caza a la de los tubérculos. Los mitos de origen de la antropofagia ritual parten de la creación de las primeras plantas, a partir del cuerpo y de la sangre del dios de los mantenimientos. El cuerpo divino es despedazado y comido, como se

descuartiza un animal, como se despedaza la yuca. Luego es enterrado, como se entierra la semilla de donde surgen nuevas plantas, como brotaron *in illo tempore* del cuerpo divino. De ahí que para asegurar la fertilidad y el poder creativo de las plantas, es necesario una constante repetición ritual de estos fenómenos míticos.

El despedazamiento y la comida de un ser humano, de un animal o de la planta alimenticia, son aspectos diferentes del mismo proceso nutritivo. En el rito antropófago, el matador era quien proveía de «comida a sus compañeros (H. Staden, A. Métraux). Imperaban los mismos tabúes y los mismos honores para el cazador que mataba un tigre o para el guerrero que mataba un enemigo (F. Fernández). La cacería humana se equiparaba a la de animales. El mismo ritual de caza se celebraba para la matanza de un hombre. El duelo del verdugo por la muerte de su víctima, se expresaba por escarificaciones, como el duelo de los selknam por sus familiares.

En suma, la teofanía de caza fue aplicada a la del cultivo.

La antropofagia cae en desuso durante el ciclo de las culturas medias. Pero continúa el sacrificio humano por ser una obligación religiosa necesaria, con el fin de obtener buenas cosechas. El sacrificio sangriento de animales continúa hasta la fecha, entre los mayas, con la misma finalidad.

*Formas sociales.*—Al igual que entre los selknam, la unidad social básica de los tupí-guaraní y caribes es la macrofamilia patrilineal. La monogamia es la regla, pero la poligamia se va acentuando desde que la mujer cultivadora llega a constituir un capital-trabajo. La familia grande es la unidad doméstica formada por un extenso grupo de parientes consanguíneos que residen bajo el mismo techo, participan de actividades comunes y están sometidos a la autoridad del pater familias. Entre los tupinambas ese grupo doméstico podía comprender hasta cuatro generaciones. Los jefes de familia eran conocidos como principales y tenían gran prestigio. La familia simple gozaba de cierta autonomía dentro de la macrofamilia (F. Fernández). Se practicaba la exogamia local, como entre los selknam.

Para los mayas también la macrofamilia patrilineal constituye la unidad social básica, aunque en la actualidad tiende a fragmentarse en familias simples. No se casan entre parientes, aunque entre primos es permitido. Esas costumbres de los cazadores son generales en América.

Cuando una pareja se casaba, el marido hacía regalos y cazaba para su suegro. Tal costumbre de brindar trabajo al suegro se continúa entre los plantadores y se observa en otras culturas de agricultores.

Un detalle, nimio en apariencia, pero de interés para fines comparativos, es el obsequio de un brazalete de cuero que hacía la novia selknam a su prometido. Así expresaba su voluntad de unión. En cambio, el novio le regalaba un arco en miniatura. Ese canje, que corresponde al cambio de anillos en nuestra sociedad, es un rasgo que encontramos

en culturas más avanzadas. Tuve la oportunidad de presenciar esa costumbre entre los shipibos y los cunas. El brazalete de compromiso consiste, entre ellos, en una artística banda tejida con dibujos multicolores (ver gráfica correspondiente).

La costumbre de los selknam de levantarse antes de la salida del sol y de acostarse con la puesta del sol ha quedado hasta la fecha impresa en la vida de todos los pueblos agricultores del continente. La covada no es una innovación de los plantadores; ya existía en germen entre los yamana y los recolectores de California, lo mismo que los ritos de adolescencia, practicados igualmente por los cazadores. Como se ha dicho, entre los plantadores el hombre era básicamente un cazador-pescador y guerrero. Los selknam eran cazadores y guerreros, pero no pescadores. En cambio, los yamana eran pescadores y por esto llamados canoeros. En las actividades del plantador, confluyen costumbres de cazadores y de recolectores.

Con la agricultura incipiente nace la comunidad agraria indoamericana, debido a la necesidad de aunar esfuerzos para realizar labores colectivas, como la desflorestación o la construcción de casas comunales, que superan las fuerzas de un solo individuo. La unidad comunal se expresa, además, en celebraciones rituales y expediciones guerreras.

Pero la institución de la comunidad no surge *ex nihilo*.

Entre los selknam, el sistema de vida tiende hacia actividades comunales. La cooperación de los miembros del grupo es necesaria durante las cacerías colectivas y las acciones bélicas. Buscan todos los parientes y amigos para ir a la guerra contra otro grupo (Gusinde). Durante la celebración del *kloktén*, que puede durar meses, los selknam se reúnen y sedentarizan.

Todas las presas que el cazador selknam arrastra a su cabaña, las reparte entre sus parientes y vecinos. El altruismo era una virtud cardinal de los cazadores primitivos. Asimismo, los yamana, que vivían en pequeños grupos, se reunían, en determinadas circunstancias, hasta más de cien individuos (J. W. Page).

Considero de interés para la teoría de la cultura resaltar que la causa eficiente de la formación del grupo comunal es prácticamente la misma entre selknam y plantadores primitivos, teniendo un carácter más acentuado entre los últimos. El organismo comunal está ejemplificado en los mitos florestales por entidades divinas que actúan en grupo y no individualmente.

*División del trabajo.*—La división del trabajo es la misma para tupí-caribes y selknam. El hombre es, ante todo, un cazador y un guerrero, pero no cultiva la tierra, porque sólo la caza y la guerra son ocupaciones dignas tanto para el plantador como para el cazador. Sin embargo, hace los trabajos más pesados, como la roza del monte para las plantaciones, y la construcción de la casa.

En cambio, la mujer pasó de la recolección al cultivo sin abandonar sus actividades recolectoras. Forma con el hombre la misma unidad económica que caracteriza la cultura de los cazadores; ella aporta el alimento vegetal y el hombre provee la carne. La mujer siembra, cuida la huerta, cosecha y acarrea las provisiones al hogar, de acuerdo con su rol tradicional. Su función de cargadora es la misma que desempeñaba durante el ciclo de la caza, cuando llevaba a costas el reducido menaje y sus hijos pequeños, en tanto que el hombre sólo llevaba las armas de caza.

Los plantadores aún no han alcanzado el nivel de la agricultura ni del sedentarismo total, sino que viven, hasta el presente, en un estado de seminomadismo. J. Riestrer, entre otros, observa que cada dos o tres años los pauserna buscan nuevas tierras y sitios de viviendas. Los hombres construyen casas y más tarde les siguen las mujeres. Ellas regresan para coger raíces de yuca en su aldea anterior. La recolección es todavía muy importante (J. Riestrer, *op. cit.*, págs. 200-201).

Manifiesta Florestán Fernández que, según las fuentes antiguas, los tupinambas pasaban hasta dos y tres días sin comer. Tal situación recuerda la de los cazadores que se consideraban satisfechos cuando no pasaban más de un día sin comer. Refiriéndose a los recolectores, el *Popol-Vuh* insiste en que pasaban hasta dos días sin comer. Esas poblaciones primitivas estaban constantemente amagadas por el espectro del hambre (*op. cit.*, pág. 246). Es decir, que la situación alimenticia en la época de la agricultura incipiente no varía sustancialmente de la que predominaba en el tiempo de los cazadores, porque las huertas no producían todavía cosechas suficientes. A este respecto, el P. Bartolomé Melia me escribe: «Los guaraní contemporáneos consideran que los meses de noviembre a febrero es el tiempo de la comida completa, *tembi'u agwyje*, tiempo de relativa abundancia y de exultación» (carta fechada en Asunción el 14 de enero de 1973).

*Concepto de propiedad.*—El concepto de propiedad indivisa de la tierra parte del período en que la horda hace valer sus derechos sobre determinados territorios de caza. *Kenos*, el héroe cultural, instituyó la noción de propiedad entre los selknam, distribuyendo un territorio de caza a cada familia, con sus límites correspondientes. La propiedad se transmitía de padre a hijo, siguiendo el linaje patrilineal. El derecho de propiedad entre los yamana se limitaba a los bienes de transporte, incluyendo la canoa.

La misma noción de propiedad comunal rige entre los plantadores. Cada aldea posee su territorio de caza, de recolección, de pesca y de plantación.

Tal concepto de propiedad comunal indivisa, que ha sido dado por Dios al hombre para su usufructo, es la ley general de tenencia de la

tierra en las culturas agrícolas del continente y se ha mantenido hasta el presente entre los mayas.

*Tecnología.*—En el campo de la tecnología los plantadores primitivos permanecen prácticamente en el Paleolítico. No hubo «revolución neolítica» en América al pasar de la recolección al cultivo de las plantas.

Durante el período de la agricultura incipiente, los plantadores mostraron su genio creativo inventando algunos elementos culturales, como el taladro, para encender fuego por el sistema de frotación de dos maderos que sustituyó la técnica de encenderlo por percusión. El invento de la bebida fermentada es concomitante con el cultivo de tubérculos. Inventaron también el banquillo ceremonial y la estera. Los cazadores selknam tenían la costumbre de sentarse en cuclillas. Cuando inventaron el asiento, lo hicieron bajo, para adaptarlo a su postura tradicional. Hasta la fecha se usa la silla baja entre los mayas y quichés (véase ilustración pertinente). El palo de plantar ya era utilizado por las mujeres recolectoras.

Rústicas piedras de moler para machacar alimentos ya eran usadas por los recolectores primitivos (Shobinger, *op. cit.*, págs. 131-133). El cuchillo de caza se utilizaba para cortar los tubérculos. La lanza sigue en uso entre los tupí-guaraní (A. Métraux). Hachas de mano han sido señaladas en diversos sitios del paleolítico inferior; se perfeccionaron para el derrumbe de árboles. La cordelería y la cestería, ya conocidas en el paleolítico, siguen elaborándose.

*¿Como inventaron la alfarería?*—Los selknam, los yamana y los alakaluf eran diestros en la fabricación de canastas, en la que usaban la técnica *coiled*, por enrollamiento (Junius Byrd). Esa técnica fue transferida a la alfarería, como puede apreciarse en ilustraciones anteriores. Pero antes de inventar la alfarería probaron diversos sistemas de fabricación de recipientes, partiendo del modelo de la canasta. Es interesante seguir el proceso de invención de la cerámica, desde la canasta a la olla de barro, a través de técnicas todavía en uso al este de los Andes.

Los tapirapés, por ejemplo, fabrican recipientes de fibra vegetal trenzada, para usos culinarios (H. Baldus). Los caingang usan todavía canastas impermeabilizadas con gruesas capas de cera, como recipientes para líquidos. Otras tribus fabrican vasos de barro crudo, mezclado con cera. En fin, se llegó a la fabricación de cerámica cruda, secada al sol y posteriormente cocida al fuego, aplicando la técnica de enrollamiento. Esas diversas técnicas permiten seguir todo el proceso evolutivo de la fabricación de la primera alfarería americana a partir de la canasta. Además de la domesticación de plantas silvestres, los cazadores-plantadores inventaron la primera cerámica americana, por la necesidad de cocer y hervir los alimentos. Tal invención está registrada en los mitos florestales y en el *Popol-Vuh*.

Se ha subestimado la capacidad creativa de los cazadores. A este respecto, Martin Gusinde hace notar que el desarrollo intelectual de estos salvajes es superior al que podría suponerse, pero carecen de campo donde ejercer sus facultades.

*Adornos corporales.*—Al igual que cazadores y recolectores, los plantadores andan desnudos. Las pinturas corporales, así como los adornos, les sirven de vestuario. Además se tatúan el cuerpo. Tatuajes y pinturas corporales tienen un sentido mágico en ambas culturas.

Al igual que los selknam, los plantadores primitivos se adornan con plumas, objetivando de este modo al hombre-pájaro, que llegaría a ser un motivo panamericano. Asimismo tienen el concepto de que la voz de los pájaros es la voz divina, concepto vigente en todas las culturas agrícolas del continente, que llega hasta los mayas contemporáneos.

Como los selknam, los plantadores llevan cinturones de concha que tienen la propiedad de ahuyentar a los seres malignos. Llevan, además, brazaletes y collares, siendo la tembeta una creación de los plantadores.

Los chamanes, en ambas culturas, se distinguen por su corona de pluma. Este adorno, atributo de rango, tiene un largo historial que parte de la cultura de los cazadores, se continúa en las de agricultores y se desarrolla espectacularmente en las suntuosas coronas de plumas de los mayas del período clásico. Esa prenda tradicional, en la actualidad es sustituida entre los mayas y quichés por el pañolón ceremonial, usado exclusivamente por el sacerdote (ver ilustraciones correspondientes). El *Popol-Vuh* hace referencia a la corona de plumas de *Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú*, en la narración de la Segunda Edad.

Los cazadores, como los recolectores y los plantadores, no practicaban ningún sistema de deformación craneal.

*Cosmología.*—Con el cultivo de tubérculos se desarrolla una mística agraria que se proyecta en el plano cosmológico, mítico, teológico, ritual, escatológico e iconográfico, pero las nuevas concepciones están todavía muy cerca de la mentalidad del cazador.

La observación de la vida vegetal, el desarrollo de la semilla en el seno de la tierra, implica la existencia de un mundo ífero que se proyecta en una nueva dimensión cósmica, consolidada con la creación del Arbol de Vida, eje del mundo, emplazado en el centro del universo. Los muertos, como la semilla, son enterrados y resurgen en una forma nueva. El inframundo es recorrido por el sol, que alumbra el país de los muertos, según la nueva concepción geocéntrica. El mundo de los cazadores sólo abarcaba las dimensiones visibles: cielo y tierra.

Dentro de las nuevas concepciones, la vida humana está calcada sobre la de las plantas. De ahí el origen del culto funerario y la creencia en que la regeneración de las plantas de cultivo, como la de los seres hu-

manos, depende del sacrificio sangriento. Surge un dios de la fertilidad biocósmica y el ritualismo agrario.

La adición de una tercera dimensión cósmica al universo de los cazadores es una típica creación de los plantadores, concomitante con el culto a los muertos. Ese culto está registrado en los mitos florestales y en el *Popol-Vuh*, *Hun Hunahpú* es el primer muerto de la mitología maya-quiché y queda sepultado en el mundo ífero (mitos de la Segunda Edad, que corresponde al horizonte de los plantadores).

Esa imagen tridimensional del universo con el Arbol de Vida en el centro, que une los tres pisos, es válida para todos los pueblos agricultores del continente. El misterio de la sacralidad cósmica está simbolizado en el Arbol cósmico emplazado en el centro del mundo.

En suma, el cultivo de las plantas reveló al hombre la unidad fundamental de la vida orgánica.

*Proceso formativo de la cosmología agraria.*—Por tratarse de un elemento básico, común a todas las civilizaciones agrícolas del Nuevo Mundo, conviene examinar el proceso formativo de la cosmovisión americana, a partir de una cultura de cazadores superiores.

Si bien el Arbol de Vida, el «Primer Arbol del Mundo» y la tercera dimensión cósmica subterrestre nacieron con la etapa inicial de la agricultura, la cosmovisión de los plantadores y de los agricultores indoamericanos se injerta en un esquema fundamental concebido por los cazadores superiores. Ellos tenían noción de los solsticios que limitan el cuadrante cósmico, y conocían, además, las cuatro direcciones cardinales donde estaban emplazados los gigantes de los vientos, equivalentes de los balam de la tradición maya, emplazados en las mismas direcciones. Los dioses del Aire selknam, como los mayas, configuran la cruz cósmica que divide el mundo en cuatro partes iguales. Los cazadores no tenían una noción clara del inframundo, porque tampoco tenían una noción escatológica definida. El culto a los muertos y el viaje al más allá son desconocidos entre ellos. Pero creían que el mar era una masa de agua subterránea que surgía del interior de la tierra. Tal concepción no ha variado a través del tiempo en todos los pueblos de cultura superior que conciben a la tierra como una isla rodeada de agua por todas partes, incluso abajo y arriba, ya que mar y cielo son consubstanciales. En la creencia de un océano subterráneo está en germen la idea de la existencia del inframundo. Acerca de esa tercera dimensión cósmica concomitante con el advenimiento de la agricultura y el culto a los muertos tenemos una información concreta en el *Popol-Vuh*.

La citada fuente mítica establece que los dioses midieron y cuadraron el mundo cuando crearon el universo (cielo y tierra), pero no hacen ninguna referencia al inframundo hasta la Segunda Edad, que corresponde al horizonte de la agricultura incipiente. Por entonces surge en el escenario mítico la figura de *Hun Hunahpú*, el primer muerto y el primer

dios agrario de la mitología maya-quiché. Se menciona asimismo la cruz cósmica del mundo ífero, que consiste en cuatro caminos de colores diferentes, que se cruzan en el centro. Esa cruz subterrestre es una réplica de la celeste. Simultáneamente surge el Arbol de Vida en el centro de la cruz, que corresponde al centro del universo. El Arbol de Vida se caracteriza como tal por la presencia de la cabeza de *Hun Hunahpú*, colocada en sus ramas, que tiene la virtud de hacer fructificar instantáneamente el árbol. Hay perfecta coincidencia sobre el particular entre los informes del *Popol-Vuh* y los de la etnografía guaraní citada precedentemente.

Pero esto no es todo. Los siete ancestros míticos de los selknam, que proceden de distintas direcciones del universo, tienen su réplica en los siete *Ahpú* del *Popol-Vuh*, y los *Uuk cheknal* del *Chilam Balam* de Chumayel, que proceden de los siete senos del universo y bajan a la tierra, como bajan los siete ancestros selknam para hacerse presentes en la choza ceremonial durante la celebración de la kina.

Los mayas tienen la creencia de que los dioses agrarios descienden del cielo a la tierra para presenciar los ritos y ceremonias del culto agrario. Este concepto se objetiva en el arte por figuras de dioses cayendo del cielo a la tierra.

Los siete *Ahpú* del *Popol-Vuh* que bajan a la tierra en la Segunda Edad son desdoblamientos o *alter ego* de los siete dioses que crean a los hombres de la Primera Edad. Es decir, que aparecen ya en la época mítica que corresponde al ciclo cazador-recolector. La equivalencia de esos siete dioses creadores con los siete ancestros míticos de los selknam es evidente.

Aún hay más. Los cinco colores registrados en el *Popol-Vuh*, y que los mayas, como los pueblos agricultores del continente, atribuyen a las cuatro partes y al centro del cosmos, son los mismos colores originales usados por los selknam: rojo, blanco, negro, amarillo y verde. Estos serán los colores sagrados de todas las cosmogonías del Nuevo Mundo, que tienen su antecedente en el horizonte de los cazadores primitivos.

Asimismo la concepción selknam de que en un tiempo el cielo estaba más cerca de la tierra, es una concepción panamericana, como se verá en el curso de esta obra.

La existencia de montañas sagradas en las que reside el espíritu de un antepasado, es un concepto selknam, común a todos los pueblos americanos. Se hará referencia a esas montañas sagradas equivalentes de los achachiles andinos, de las montañas sagradas mayas, payas, taoajkas, etc.

De lo anterior se concluye que la cosmovisión de los selknam constituye el esquema fundamental de la concepción del mundo de los pueblos americanos de cultura superior.

*Teología.*—La creencia en un Ser Supremo, invisible, omnisciente y

omnipotente que reside en el cielo es común a los cazadores selknam, los recolectores-pescadores yamana y los plantadores primitivos.

Los yamana le invocan bajo el nombre de «Mi Padre». La misma denominación se ha mantenido en todas las culturas agrícolas del continente. Los guaraníes le llaman «Nuestro Primer Padre», y los mayas *Katata*, Nuestro Padre. Según los selknam, el alto Dios no actúa directamente, sino por medio de sus agentes o *alter ego*.

En cambio, *Watauinewa*, al ser supremo de los yamana, está más cerca de la humanidad. No actúa a través de intermediarios, sino directamente. Es el dueño de todos los seres vivientes.

En cuanto al dios de la tempestad, no es una creación de los cultivadores inferiores; ya era conocido de los selknam y los tehuelches. Estos últimos le llamaban *Gamakia*; era, a la vez, Creador, dios del trueno, de la lluvia y del arco iris.

Desde el horizonte cazador la idea de Dios es inseparable de la de alma. Dios envía un alma al cuerpo del recién nacido; y a la muerte, recoge su alma.

Tal concepción de los cazadores acerca del origen divino del alma y el destino de la vida humana se mantiene invariable en todas las culturas agrícolas del continente y desde luego en la maya, como se verá más adelante. Es decir, que el concepto de los cazadores de que los seres humanos reciben la sustancia de vida del cielo es un concepto panamericano.

En muchos aspectos, la cultura selknam es superior a la yamana; su teogonía, como su mitología, es más rica.

La familia astral de los selknam es una réplica de la familia humana. En la cima de su jerarquía están el Sol-padre, con su esposa, la diosa lunar y el Sol-hijo. Ese trinomio teogónico es presente en todas las teologías agrarias del continente. Es general la veneración al dios solar y a la diosa lunar entre los cazadores de América del Sur y del Norte, así como a entidades estelares. El culto solar no es, como se ha creído, un culto exclusivo de determinadas culturas, como la azteca, la inca o la nachez, sino un culto panamericano cuyo origen se remonta al horizonte cazador.

Hay relación entre la joven deidad solar de los selknam con los niños. Esa misma relación existe en todas las mitologías agrarias del Nuevo Mundo. En concepto de los mayas, el Sol joven es el patrón de los niños.

En cuanto a la luna, los mitos selknam asimilan la fase de plenilunio a una mujer grávida que lleva un niño en su seno. Esta es la fase más importante de los grupos cazadores, por ser propicia a la caza. En el *Popol-Vuh*, la fase de luna llena se representa alegóricamente por la diosa *Ixquic* en estado de gravidez. Los conceptos sobre el particular no han variado en el curso de los milenios.

Al igual que los selknam, los pueblos agricultores equiparan las fases del astro al ciclo vital de una mujer y, como aquéllos, consideran que la luna llena no genera la lluvia.

Acerca de la mitología lunar de los selknam se cuentan varios episodios que pueden ponerse en relación con mitos de cultura superior. Por ejemplo: la leyenda del Sol persiguiendo a la Luna, que se fugó al cielo, sin poder alcanzarla jamás. El mismo episodio se encuentra en otras mitologías americanas. La de Pariacaca, por ejemplo.

*Mitología.*—La mitología de los cazadores selknam no se articula en «Edades» como las mitologías agrarias. No hay estratificación en ciclos culturales diferentes, porque el de los cazadores registra una sola cultura que es la de ellos, y ha permanecido semejante a ella misma durante milenios, como lo revelan sus restos arqueológicos.

Sin embargo, la mitología selknam distingue un tiempo antiguo de otro más reciente. Comienza por el tiempo del mundo vacío hasta el tiempo de *Kenos*, y desde el tiempo de *Kenos* al de los primeros Klok'ten, y posteriormente al tiempo de *Kwanyipe*, el último héroe cultural que, en cierto modo, se asimila a *Kenos*.

En suma, la mitología de los selknam nos presenta su historia en el curso del tiempo a través de etapas que contienen en germen la doctrina de las Edades míticas de los pueblos agricultores.

Este sentido jerárquico y cronológico de los mitos selknam no tiene equivalente en la mitología yamana.

El tema de los gigantes, en los mitos selknam, está omnipresente en las mitologías americanas. Están registrados en la Primera Edad del *Popol-Vuh*, como se ha visto precedentemente.

*Temaukel*, el alto dios de los selknam, el que existió siempre, confiere a *Kenos* el encargo de dar al cosmos su forma definitiva, e instituir, a la vez, las leyes tribales que dan las normas de la conducta humana. Al cumplir su misión, *Kenos* retorna al cielo, donde se convierte en una de las más brillantes estrellas; pero antes crea a los primeros selknam. A *Kenos* atribuyen el origen de las pinturas corporales.

En todas las mitologías agrarias del Nuevo Mundo, el alto dios no actúa directamente, sino a través de los héroes culturales, como en los mitos selknam. Ellos se humanizan para vivir en la tierra como los hombres y darles los bienes culturales y sus pautas de conducta. *Kenos* es el primer antepasado de los selknam.

Según el *Popol-Vuh*, *Hurakán* o Corazón del Cielo envía a la tierra a *Hun Hunahpú*, su *alter ego*. Al igual que en el mito selknam, *Hun Hunahpú* es el primer antepasado de los mayas.

Al cumplir su misión en la tierra, los héroes culturales de las sagas agrarias, se van al cielo, como *Kenos*, mostrando así el destino de la condición humana y se convierten en sol.

Al igual que los héroes míticos de los selknam, que son «de gran

prestancia y belleza excepcional», los héroes de los mitos florestales, como los de todas las mitologías agrarias, son prototipos de belleza física y moral.

El «niño del milagro» de los mitos yamana era «tan bello como la flor de makú». Crece rápidamente y es un excelente cazador. Atrapa mariposas y libélulas que trae a su madre. Es el hijo de *Hannush*, el Señor del Viento.

Este episodio puede compararse al nacimiento milagroso de los héroes culturales, en los mitos florestales. Al igual que en el mito yamana, crecen rápidamente, son expertos cazadores de pájaros y traen diariamente el producto de la caza a la mujer que los cría, como si fuera su madre. El mismo tema se encuentra en la mayoría de las mitologías agrarias.

Según el *Popol-Vuh*, los gemelos nacen milagrosamente, crecen rápidamente, son excelentes cazadores de pájaros y traen diariamente a su madre el producto de la caza.

Asimismo el tema de la procreación del héroe cultural por el Señor del Viento se encuentra en otros mitos americanos, el de los iroqueses, por ejemplo, que se transcribirá más adelante.

*Culto a los ancestros míticos. Génesis del mítico Siete.*—Se ha hecho referencia a *Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú*, los primeros ancestros de la raza maya. *Vukup Hunahpú* es un Dios Siete, suma de siete dioses que proceden de los siete senos del universo. Tiene su equivalente en *Uuc Cheknal*, el dios Siete del *Chilam Balam* de Chumayel, cuya génesis cósmica es la misma que la de los *Ahpú*.

Por sorprendente que parezca, encontramos esa entidad septenaria en los siete primeros ancestros de la raza selknam, objetivados en siete pilares que sostienen la choza sagrada donde se realizan los ritos de iniciación (Kloteten). Pero esto no es todo. Los siete primeros ancestros de la raza selknam proceden de orientación diferente. El paralelismo entre los siete primeros ancestros mayas y los de la raza selknam es evidente, hasta en su procedencia de distintos rumbos del universo.

De esta manera, la mitología de los selknam, como la de los maya-quichés, nos brinda la génesis del cabalístico numeral siete, cifra sagrada en todas las religiones agrarias del continente. El número siete tiene todavía gran importancia en la teología y el calendario chortis.

Generalmente, los ancestros de los selknam son concebidos en su aspecto zoomorfo, disfrazados de águila, zopilote, lechuza, ballena, ibis, búho, etc. Con la excepción de la ballena, esos animales divinos son los mismos animales sagrados de los mitos y las teogonías agrarias.

*El Señor, dueño y protector de los animales.*—*Kwanyipe* es el Señor, dueño y protector de los guanacos en el mito selknam. Posee su rebaño de guanacos que son sus animales domésticos. Otorga un derecho limi-

tado de caza, siempre que se observen las reglas cinegéticas establecidas por él; de lo contrario, castiga a los infractores.

Al tratar de las culturas de plantadores, se ha visto que la misma teofanía de caza rige entre tupí-guaraní y caribes, como lo hace notar, además, F. Fernández. *Kwanyipe* tiene su equivalencia en el *Kaapora* de los mitos guaraní. Al igual que los cazadores, los plantadores selváticos deben pedir el permiso de caza al Señor de los animales, sujetándose a reglas cinegéticas estrictas que constituyen, en el fondo, leyes protectoras de la fauna. El dueño metafísico de los animales de caza puede aparecer bajo forma humana o zoomorfa; los indios no hacen distinción entre hombre y animal.

La figura del Señor de los animales es una característica religiosa común y típica de los grupos cazadores (Otto Zerries, informe personal). Tal concepción perdura en todas las culturas agrícolas del continente. Otto Zerries y Egon Shaden confirman mis propias observaciones al respecto (informes personales).

Aun entre los mayas, donde la caza y la pesca fueron desplazadas casi totalmente por la agricultura, persiste la teofanía de caza, heredada de los cazadores primitivos.

Landa informa, al respecto, que la cacería tenía lugar en el mes *zip*. *Zip*, nombre del Señor y Protector de los venados, significa: soltar, dar licencia. El dios *Zip* cuida los venados, advirtiéndoles los peligros mediante chiflidos, cual hace *Kurupi*, el dios de los animales de los selváticos. Los suelta de sus corrales mágicos para que los alcance el cazador que ha cumplido los ritos de caza. En este mes, *Zip* asume su doble función de protector de los venados y de proveedor de carne para el hombre.

En concepto de los chortis, cada especie de animal tiene su Dueño o Señor que le protege, al que debe solicitarse el permiso de caza, sujetándose a las reglas cinegéticas tradicionales.

El mito de origen del Señor de los animales está registrado en la Primera Edad del *Popol-Vuh*, que corresponde al ciclo de la caza-recolección.

«Los dioses hicieron a los animales y a los guardianes de todos los bosques... Y dijeron: 'Conviene que en lo sucesivo haya quien los guarde'... Y fueron condenados a ser comidos y matados» (*Popol-Vuh*, págs. 93-95).

Los tehuelches tienen un mito similar transmitido por Prichard, que dice: «Hace mucho tiempo, en un esfuerzo para beneficiar la humanidad, Dios creó los animales en las cuevas del cerro de Dios («God's Hill») y los dio a su pueblo para su mantenimiento»<sup>1</sup>.

En suma, hay continuidad histórica, una conexión directa de la teofanía de caza, desde el Paleolítico superior hasta las altas culturas ame-

<sup>1</sup> *The Mythology of all races*, vol. XI, New York, 1964, pág. 334.

ricanas. La caza y la pesca se equiparan a las cosechas vegetales en la mente de los plantadores, porque representan los recursos alimenticios del hombre.

*El chamanismo.*—El chamanismo es, quizá, una de las instituciones humanas más antiguas que llegó al Nuevo Mundo con las primeras oleadas de inmigrantes asiáticos. La vida religiosa de los habitantes de la Tierra del Fuego se centra en torno al chaman. Los selknam resuelven la mayoría de sus problemas recurriendo al chaman (Gusinde).

Esta institución adquiere gran importancia entre los plantadores primitivos, hasta el punto que un informante tapirapé le dijo a Wagley que sin el chaman todos ellos morirían (H. Baldus, *op. cit.*, pág. 400). El chaman de los plantadores es, además de un curandero, el líder espiritual de su comunidad, el guía del alma del muerto, el defensor del grupo contra los seres malignos, el que indica los lugares de caza y el que domina los fenómenos atmosféricos. Es pluviomago, adivino, hechicero, sabio, médico y artista. Su contacto y relaciones con lo sobrenatural constituyen la fuente de su poder. Goza de gran prestigio y respeto, y es temido a la vez.

Aunque la cultura de los selknam es más desarrollada que la de los yamana, éstos los superan en el dominio de las técnicas mágicas y en materia de hechicería.

Importa resaltar la técnica usada por el chaman yamana para extraer objetos extraños del cuerpo por medio de succión, porque la misma técnica es practicada no sólo por el curandero de los plantadores, sino también por los de todas las culturas agrícolas del continente, como una herencia de los recolectores-cazadores inferiores.

A este método los chortis lo llaman *Chu cu*, de *chu* = mamar y *cu* = luchar para extraer el objeto patógeno; éste se exhibe a la vista de los presentes (véase mi libro *Los Chortis...*, sección «Magia, Medicina», páginas 318, 347).

Asimismo el motivo panamericano de la flecha invisible disparada a distancia por las artes mágicas del hechicero, parte del mismo horizonte.

Otra especialidad del chaman yamana es la de volverse insensible al fuego, de manera que puede pasar sobre una fogata con los pies descalzos, sin quemarse, y tragar brasas ardientes.

Esa técnica de magia, lo mismo que la anterior, tiene difusión panamericana, como se verá en el curso del presente estudio. El *Popol-Vuh* la registra en la escena de la hoguera de *Xibalba*, sobre la que pasan los héroes culturales sin quemarse.

El chaman yamana dispone de un espíritu ancestral que le ayuda y le protege; ese espíritu guardián toma, a menudo, la forma de un animal.

Tal concepción, común a los chamanes del horizonte plantador, como

a los sacerdotes mayas, está registrada en el *Popol-Vuh* y se proyecta al mundo de los dioses, auxiliados por su *alter ego* zoomorfo. Asimismo persiste en el llamado nahualismo de los pueblos agricultores del continente, es decir, en un espíritu protector del hombre que generalmente asume la forma de un animal. Esas creencias, así como la relación del mundo humano con el de los animales, tienen sus raíces en el paleolítico, cuando el contacto y la dependencia del cazador respecto al animal hace que éste adquiera un especial relieve en la vida del hombre y en la idea que tiene del mundo.

Los chamanes tupí-guaraní, caribes y selknam tienen muchas características comunes. Pueden transformarse en animales, presiden los ritos y son los conservadores de las tradiciones míticas. Tienen la facultad de promover el buen tiempo o el malo, son los jefes espirituales de su comunidad, mediadores entre el hombre y lo divino y directores de las danzas rituales que dramatizan los mitos tribales. En sociedades más avanzadas el chamanismo evoluciona hacia el sacerdocio.

Son especialistas del canto, que es su medio de comunicación con lo sobrenatural. El canto tiene el mismo origen ornitomorfo entre los primitivos, como en culturas superiores; los selvícolas aplicaron este concepto al sonido de los instrumentos musicales, que representan la voz divina de los pájaros. A distancia de varios milenios, este concepto no ha variado entre los mayas.

Al igual que el chaman selknam, el selvícola luce corona de pluma y se adorna con plumas, que tienen la propiedad mágica de ahuyentar a los seres malignos.

El chaman de los plantadores puede rescatar el alma de un enfermo, cuando ésta ha sido capturada por un ser maligno. El tema de la pérdida del alma, que parte de una ideología religiosa arcaica, tiene difusión panamericana.

En ambas culturas el chaman debe ser respetado y bien tratado; de lo contrario puede producir enfermedades o calamidades. Tiene el poder de causar y quitar daños, pues ve la verdadera naturaleza y el modo de vivir de los espíritus.

Los selknam cultivan el canto, la danza y la oratoria, como los plantadores. Dato interesante: los tehuelches cantan durante el trabajo. Esa costumbre es general entre los pueblos agricultores del continente. Se ha hablado, precedentemente, del canto de los makiritares, cuando preparan un terreno para la siembra. El chaman selknam expresa su poder por el canto y la mirada, que puede matar. Se sume en trance cantando. Pero no usa, porque los desconoce, narcóticos como el tabaco o la coca. Canta y sueña como los chamanes de los pueblos agricultores americanos.

*Concepto de la enfermedad.*—La patogenia y la etiología de las enfermedades se explican por causas sobrenaturales, que pueden neutrali-

zarse gracias a las artes mágicas del chaman-curandero. Tal concepto, propio de los fueguinos, se ha difundido en todas las culturas agrícolas del continente.

El *Popol-Vuh* ofrece datos concretos sobre el particular, dando la nómina de los seres malignos que radican en *Xibalba* y el tipo de enfermedades que producen (cita anterior).

Esas fuerzas malignas pueden manifestarse bajo la forma de vientos dañinos. Esa creencia, general en América, es la causa eficiente de los ritos destinados a neutralizar los vientos malignos, que el sacerdote chorti encierra mágicamente en cántaros sellados, como puede apreciarse en las gráficas pertinentes. Tal concepto panamericano tiene sus raíces en creencias de cazadores de tipo selknam.

Tienen gran importancia entre ellos los vientos. Distribuidos en los cuatro puntos cardinales, están en lucha incesante unos con otros. Son los *Hannush*, gigantes de los vientos, que están cubiertos de pelos y tienen la reputación de ser torpes y crueles. Se querellan continuamente para saber cuál es el más fuerte. El más poderoso es el Viento del Oeste. Igual concepto tienen los chortis; de ahí que realicen sus ritos de captura de los Vientos malignos al occidente del centro ceremonial (véase en *Los Mayas* la sección «Captura y Encierro del Aire», págs. 24, 28). Los cuatro *Hannush*, emplazados en los puntos cardinales, tienen sus equivalentes en los cuatro *Balam* de la tradición maya.

Al igual que los *Hannush* de los cazadores selknam, los Gigantes de los Vientos de los pueblos agricultores son concebidos como entidades cubiertas de pelos (ver, por ejemplo, el mito iroqués correspondiente). Los mayas los representan como Hombres o Dioses barbados, como puede apreciarse en el altar de Kaminaljuyú, ilustrado en el tomo III. Tal característica se ha mantenido, hasta la fecha, entre los mayas-chortis, que denominan al dios del Viento «San Lorenzo, Barbas de Oro».

En concepto de los plantadores, la «Casa de los Vientos» está situada al Oeste del cosmos (Baldus, pág. 358), en la misma dirección en que la sitúan los chortis y los selknam.

El simbolismo agrario de los cultivadores inferiores tiene influencia en ciertas actitudes del chaman, en conexión con el culto a la fertilidad. A diferencia de los selknam, cuya continencia es notoria, el pluviomago tupí fecunda las mujeres y copula en sueños eróticos con la hembra del puerco de monte, contribuyendo a su reproducción (Baldus, pág. 399).

*Ritualismo.*—En la religiosidad y el ritualismo de los plantadores primitivos se transparenta nítidamente la religiosidad de los cazadores. Aunque la introducción de la horticultura trajo grandes innovaciones en el pensamiento religioso, la nueva ideología está todavía muy cerca de la mentalidad del cazador y tiene sus raíces en ella, como se verá en seguida.

Nos dice Cooper que los yamana pedían a la divinidad alimento, salud



y protección contra los elementos nocivos de la naturaleza. Los plantadores y todos los agricultores americanos hacen las mismas peticiones a la divinidad por medio del chaman o del sacerdote.

Ha variado el tipo de alimento y la naturaleza de los dioses, mas no las peticiones que traducen los anhelos vitales del recolector, del cazador, del plantador de tubérculos y de todos los agricultores americanos.

Los ritos del cultivador selvícola, para propiciar la multiplicación de las semillas, están calcados sobre la teofanía de caza tendente a la multiplicación de los animales. Así como el guanaco es la divinidad de los cazadores que se consubstancian con ella, la yuca es la divinidad de los plantadores, por ser «el alimento» por antonomasia. Tomar chicha o comer yuca es una comunión con lo espiritual. Esos ritos se aplicaron más tarde al maíz y otras plantas culturales básicas.

Si la religión del selknam gravita en torno al guanaco, animal que asegura la subsistencia del hombre, la religión del plantador ha sustituido en parte el animal por la planta alimenticia, que constituye, con los productos de la caza y la pesca, el sustento del hombre.

Ninguna novedad representa la magia de la fertilidad de los plantadores, ya que los cazadores la practicaban desde la época arqueológica, a juzgar por las figuras de hembras preñadas, pintadas en sus retablos de piedra para propiciar el incremento de los animales de cacería.

La técnica de magia imitativa, fundamento del ritual agrario, no es una invención de los cultivadores. La fertilidad de la tierra y la fecundidad humana fueron equiparadas a la fecundidad de los animales de cacería.

Así como los animales son cedidos al cazador mediante ritos propiciatorios, también la cosecha de productos de la tierra es dada al hombre mediante ritos petitorios; las fórmulas son semejantes; en ambos casos no deben faltar las ofrendas a la divinidad.

Para congraciarse con los poderes divinos, el selknam realizaba un rito de ofrenda alimenticia que consistía en arrojar un trozo de carne fuera de la cabaña. La ofrenda de alimento a los dioses es una condición *sine qua non* de todo rito petitorio de alimento (vegetal o animal) en las religiones agrarias del continente, que tiene su origen en el horizonte cazador.

Otros detalles de los ritos de fertilidad son calcados por los cultivadores sobre costumbres de los cazadores. Por ejemplo, la sacralidad del cráneo de animales, que tiene el poder de atraer mágicamente más animales de cacería. La magia del cráneo ha sido transferida a operaciones de cultivo. Los mauhés, por ejemplo, «enterraban un cráneo humano bien limpio en los plantíos de tubérculos, en la creencia de un mayor rendimiento de las plantas, y que las así tratadas se distinguirían de las demás por su mayor tamaño»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> Núñez Pereira, *Os Índios Maués*, Río de Janeiro, 1954, pág. 42.

El retorno de la cacería con botín es una fiesta para los cazadores. La cosecha de productos agrícolas es una fiesta para los cultivadores.

Respecto a la magia del cráneo, el *Popol-Vuh* nos ofrece un interesante paradigma en la imagen del cráneo de *Hun Hunahpú*, cuyo poder vivificante se manifiesta en la milagrosa transformación de un árbol seco en frondoso árbol verde cuajado de frutos.

En relación con el cráneo o la cabeza hay que mencionar todavía el mito selknam protagonizado por un chaman que es decapitado. Además de lo que se ha dicho de la cercenada cabeza de *Hun Hunahpú*, el mito de la ablación de una cabeza sagrada está omnipresente en las mitologías americanas. Esas cabezas cortadas se transforman en entidades astrales (sol o luna).

Al igual que entre los cazadores, el ritualismo de los cultivadores primitivos se manifiesta en la danza y el canto, acompañado con instrumentos musicales: la sonaja, el tambor y el bastón de ritmo. Este ya era conocido de los yamana.

Como se ha dicho, el canto y el sonido de los instrumentos musicales expresan la voz de los espíritus y, particularmente, de los pájaros.

Tal concepción, que parte del horizonte cazador, se ha mantenido en todas las culturas agrícolas del continente, incluso en la maya. Manifiesta Jesús Castillo al respecto que «la melodía de la flauta maya-quiché no es sino el producto de una larga impresión auditiva del canto de ciertos pájaros nativos, como el ceniztonle y el pito real»<sup>3</sup>.

Es interesante hacer notar que las aves sagradas de los cazadores selknam son las mismas aves sagradas de los plantadores primitivos y de los agricultores americanos, resaltando, entre ellas, dos clases de zopilote, el negro y el claro, el águila, el búho, el ibis y otras, que desempeñan papeles importantes en los mitos relativos a la organización del mundo.

Figura cimera de los mitos florestales es el rey-zopilote, asociado al sol y auxiliar del chaman. Desempeña las mismas funciones en las religiones de todos los pueblos agricultores que le representan en sus monumentos. Está artísticamente figurado en una lápida de Santa Lucía Cotzumalguapa (área maya).

*Lexuwa*, el Ibis sagrado que en concepto de los selknam hacía caer la nieve y la lluvia hasta inundar la tierra, mantiene su función de ave de la lluvia entre los plantadores y agricultores americanos. Aves de pico largo, por ejemplo, el ibis, figuran en grabados rupestres y en monumentos de culturas avanzadas, que se ilustrarán más adelante.

Asimismo, el búho, *Kaux*, agente de *Kenos*, animal importante de la mitología selknam, es el mensajero de la muerte en las culturas agrícolas del continente. El *Popol-Vuh* nos brinda el mito de origen de cuatro búhos, agentes de *Camé*, en la narración de la Segunda Edad.

<sup>3</sup> Jesús Castillo, *La música maya-quiché*, Quezaltenango, 1941, págs. 55, 63.

No es la primera vez que se hace notar las relaciones del ritualismo de los cultivadores inferiores con el de los cazadores. Ya Krickeberg, Trimborn, Müller y Zerries habían visto que «algunos ritos agrícolas continúan portando la marca de su origen cinegético», y citan los pueblos selvícolas suramericanos cuyos ritos se desarrollaron del ritual de la caza<sup>4</sup>.

A diferencia de los cazadores que consideraban a la tempestad como una verdadera calamidad, el ritualismo de los plantadores gravita en torno a la petición de lluvias que aseguran la germinación y desarrollo de las plantas de cultivo. De ahí que el ave de la tempestad de los cazadores cumpla las mismas funciones, antes nocivas, ahora benéficas, no sólo en el ritualismo y la teología de los plantadores primitivos, sino también en las religiones de todos los pueblos agricultores del continente, como se verá más adelante. En contraste con los ritos de atracción mágica de la lluvia, celebrados por cultivadores y agricultores, los selknam danzan para ahuyentar el mal tiempo, pues la lluvia, la nieve y los vientos son elementos contrarios a sus actividades cinegéticas.

Los selknam danzan en las ceremonias de iniciación y de perforación de las orejas. En estas ceremonias, el chamán recita los mitos tribales. Los espíritus son representados por hombres disfrazados que personifican a seres míticos.

Asimismo los plantadores de tubérculos celebran un rito de iniciación para varones, con motivo de la perforación del labio, para insertar la tembeta.

Durante el rito de pubertad de la joven yamana, llamado *ciéxaus*, ésta no podía rascarse la cabeza con las uñas, sino con un palito. El mismo tabú se observa entre los plantadores primitivos. Koch-Grünberg manifiesta, por ejemplo, que entre los taulipang la muchacha no puede tocarse el cabello con las manos durante el rito de pubertad. Cuando quiere rascarse debe utilizar un palito hecho con el tallo de la palmera *inaja*. La misma costumbre era practicada por los californianos.

Tal costumbre, que parte de un horizonte etnológico tan antiguo como el de los recolectores primitivos, se ha mantenido hasta la fecha entre los mayas. El sacerdote chorti no puede rascarse la cabeza con las uñas durante el ciclo ceremonial, sino con un palito aguzado símil del palo de sembrar, de lo contrario incitaría mágicamente a los roedores a excavar la sementera (ver las gráficas pertinentes).

Los selknam ejecutaban ritos de danza para ahuyentar a los seres malignos que estorbaban las ceremonias. En todas las religiones agrarias se celebran ritos específicos para ahuyentar a los seres maléficos, usando como profiláctico el humo del cigarro o del incienso.

<sup>4</sup> W. Krickeberg, H. Trimborn, W. Müller, O. Zerries, *Les Religions amérindiennes*, Payot, Paris, 1962, pág. 396.

Al igual que el chamán selknam, los hierofantes mayas y los de toda América, recitan los mitos tribales y los mitos de origen de los ritos que celebran.

*Magia de las lágrimas.*—En un mito yamana, la anciana *Wekatana*, afligida por la desaparición de su nieto, vierte torrentes de lágrimas que forman los riachuelos que aún se ven. Los caribes tienen un mito semejante, transcrito precedentemente.

*Wekatana* tiene su réplica en la anciana *Ixmucané* del *Popol-Vuh* que, afligida por la partida de su hijo, llora de manera incontenible, provocando mágicamente la caída de las lluvias, dramatizada en la sangre vertida por su hijo, *Hun Hunahpú*, sangre que se asimila a la lluvia.

Esta escena mítica establece el precedente ejemplar del llanto ritual que atraerá a las lluvias, en virtud de magia imitativa. Tal concepto panamericano se expresa gráficamente por el motivo lagrimón, omnipresente en el arte americano, como se verá más adelante.

*Seres híbridos.*—Siempre ha llamado la atención un aspecto peculiar del pensamiento americano, que no hace distinción entre seres humanos y animales. Considera a los animales dotados de todas las cualidades del hombre. El origen de los ancestros de la raza que nacen de la cohabitación de un animal con una doncella es un tema común a muchos mitos del Nuevo Mundo.

Para mencionar algunos, me referiré al mito antropogénico de los capayas, kogis, taironas y olmecas, que consideran al ancestro tribal como fruto del acoplamiento de un jaguar con una doncella. El arte megalítico de San Agustín (Colombia) objetiva esa creencia en monumentos que representan a un felino copulando con una mujer (ilustraciones de Reichel Dolmatoff que se reproducen más adelante). Esta escultura evoca el mito fueguino de la copulación de un león marino con una mujer.

En un mito huitoto la gran serpiente de agua fecunda a una doncella que dio a luz un varón, que, a los cuatro días, se convirtió en un árbol frondoso, cargado de frutos y plantas alimenticias (R. Girard, *Indios selváticos...*, asociación de elementos afines: Arbol de Vida-Serpiente-Ancastro tribal).

Según un mito piaroa los tigres trajeron a la tierra entre sus garras a los primeros niños piaroas (A. Gheerbrandt). Los primeros hombres maya-quichés, según el *Popol-Vuh*, son cuatro hombres-tigres. Es frecuente en los mitos florestales el tema de la serpiente que cohabita con una mujer, ésta da a luz un varón que es el primer ancestro de la raza, un ser híbrido hombre-serpiente. En la mitología de los indios pueblo, el primer ser humano nació de una serpiente que se transformó en una doncella de extraordinaria belleza. En una saga chichimeca, publicada por W. Jiménez Moreno, un leñador que se salvó del diluvio cohabitó con

una mujer-perra, que dio a luz el primer ancestro tribal. De ahí viene el linaje chichimeca, linaje de perro.

Dentro del mismo orden de ideas, los dioses, al igual que el chaman, su representante, pueden transformarse en animales.

No se sospechaba, hasta ahora, que esos casos de hibridismo y zoantropía tan característicos de las religiones americanas tuvieran su origen en el mundo mágico de los recolectores y cazadores primitivos.

Para citar algunos ejemplos mencionaré el mito yamana del matrimonio de un ser humano con una foca. Una leyenda selknam cuenta el incesto de un viejo guanaco con sus hijas. En otra, *Kore* era un hombre bello que se enamoró de *Marsha* una joven guanaca muy voluptuosa. Un mito yagua refiere el matrimonio de una joven con un jaguar.

Tales fenómenos se explican por el modo de vida de los primitivos cazadores y recolectores que estaban en contacto directo y constante con la naturaleza y los animales.

Así se aclara el origen y el valor simbólico de los seres fantásticos de la iconografía americana.

Llama la atención la representación de hembras preñadas que expresan un culto a la fecundidad animal, que los plantadores transfirieron al de la fertilidad de la tierra.

*La muerte.*—Para los selknam la muerte era el mayor de los males. *Kenos* enseñó a lavar los muertos, para reanimarlos, pero *Kwanyipe*, su enemigo, impide que se levanten. Entre los habitantes de la Tierra del Fuego, falta en absoluto el tema del viaje *post mortem* y no existe ningún ritual funerario institucionalizado.

La razón de considerar a la muerte como una calamidad es clara. Los habitantes de la Tierra del Fuego no tenían el consuelo de una vida feliz en el más allá, de una eterna vivencia con los dioses, después de superar los obstáculos del viaje *post mortem*. Tales creencias concomitantes con el culto a los muertos son una típica creación de los cultivadores primitivos que parte de la observación del fenómeno de la germinación de las plantas. La semilla, como el cadáver, se desintegra para resurgir bajo una forma nueva. De ahí la solidaridad entre lo agrario y lo funerario.

Sin embargo, los selknam tenían algunas vagas nociones sobre el destino del hombre en el más allá. Creían que el mar era el mundo subterráneo donde iban los muertos, creían también que éstos iban con *Temaukel* o a las estrellas. Sólo el chaman seguía el camino señalado por *Kenos*, para llegar a la mansión divina. Pero ignoraba todo acerca del viaje ultraterrenal.

En esas confusas nociones del otro mundo, yacen en germen las ideas que los cultivadores selvícolas habían de desarrollar en una escatología concreta.

Aunque faltaba este instrumento de control social entre cazadores y

recolectores, sus leyes de moral religiosa eran fundamentalmente las mismas. Procedían de Dios y cualquier incumplimiento en la observancia de los preceptos divinos era castigado con enfermedades o una muerte prematura. La creencia en El y sus mandamientos era la base de la enseñanza pedagógica. En el fondo, las leyes morales de los primitivos no difieren de las vigentes en culturas agrícolas superiores.

J. W. Page informa que los yamana sepultaban a sus muertos en cuevas<sup>5</sup>. Este tipo de entierro coincide con el que *Guaman Poma* nos da a conocer en su *Primera Generación de Indios* (cita anterior). Pero tenían, además, otra manera de enterrar a sus deudos: abriendo un hoyo en la misma cabaña donde vivió y tapándole en seguida.

Interés excepcional presenta, para fines comparativos, este sistema de entierro. Lo usaban también los caribes, así como culturas superiores, incluso la maya. Landa informa al respecto que «los mayas enterraban a los muertos dentro de sus casas»<sup>6</sup>, y Calixta Guiteras H. me dice haber presenciado el entierro de un tzotzil en la casa en que vivió (informe personal). Este sistema tradicional de enterramiento maya es uno de tantos rasgos heredados de los yamana, que representan la humanidad más antigua del Nuevo Mundo.

Entre los selknam el luto se expresaba pintándose el cuerpo de negro, con lamentaciones, escarificaciones y una tonsura en la coronilla. Este rasgo persiste entre los tupí-guaraní, y está muy difundido en la América del Sur. Baldus lo menciona entre los tapirapés, los xamacoco, los juruna, los tupinamba (*op. cit.*, pág. 97).

*El arte.*—Las obras de arte más antiguas, tanto en el Viejo Mundo, como en América, se remontan al paleolítico superior. Los selknam atribuyen a *Kenos* el origen de las pinturas corporales y del arte. Este concepto es panamericano. Como se ha dicho, los plantadores selvícolas atribuyen la invención de los petroglifos a su héroe cultural. Los mayas consideran que *Kinich Ahau Itzamná* inventó la escritura.

Aunque los cazadores superiores son los primeros artistas del Nuevo Mundo, sus pinturas rupestres muestran ya cierta habilidad, como puede apreciarse en las muestras ilustradas precedentemente. Descubrieron los tintes, pigmentos e implementos para aplicarlos.

En cambio los recolectores-cazadores inferiores no dejaron huellas arqueológicas de sus inclinaciones artísticas.

El arte de los cazadores especializados es realista y objetivo. Gravita en torno al animal de cacería. Representa principalmente animales, danzas y escenas cinegéticas en forma naturalista y esquemática.

En el arte de los cultivadores primitivos predomina el modelo abstracto, el símbolo, expresado en figuras geométricas y estilizaciones

<sup>5</sup> J. W. Page, *Les derniers peuples primitifs*, París, 1941, pág. 131.

<sup>6</sup> Diego de Landa, *op. cit.*, pág. 228.

lineales. Si el arte de los cazadores tiende a expresar la especie animal que asegura el sustento del hombre, el de los cultivadores se centra en torno a las fuerzas sobrenaturales que favorecen el desarrollo de las plantas. Al igual que las pinturas rupestres de los cazadores, los petroglifos de los cultivadores cumplen una función mágico-religiosa. Los cazadores, como los cultivadores, creen en una identidad mística entre el objeto y su imagen. En las culturas agrícolas, como en las de cazadores, arte, religión y magia están estrechamente vinculados. Las relaciones existentes entre el mito, el símbolo y el ideograma son las mismas, expresivas del mismo mecanismo mental.

*Colores sagrados.*—El color rojo es el más antiguo usado en pinturas rupestres del paleolítico superior, tanto en América como en el Viejo Mundo. El rojo es el único color sagrado mencionado en los mitos selknam. Rojo es también el color sagrado de los yamana que sólo conocen éste y el negro. En concepto de los arqueólogos americanistas, el color negro, el amarillo y el blanco son posteriores al rojo (J. Schobinger). Además de esos matices, los selknam conocían el verde, que usaban raramente. Esa misma escala cromática: rojo, negro, blanco, amarillo y verde (o azul) son colores sagrados en todas las culturas agrícolas del continente. El rojo ha mantenido en esas culturas su carácter de color principal vinculado al simbolismo que tuvo originalmente entre los cazadores.

Oviedo nos dice que los indios pintados de rojo no desfallecían en sus luchas. Entre los mayas, el rojo ha conservado, hasta la fecha, su carácter mágico de fuerza y poder. Se aplica al dios rojo de la lluvia, la mayor entidad pluvifera emplazada en uno de los ángulos del mundo.

Schobinger señala el hallazgo, en un entierro de Lauricocha, que data del principio del octavo milenario a. de C., de un trozo de ocre, y en otra, de gránulos de óxido de hierro que cubrían por completo al esqueleto<sup>7</sup>.

La costumbre de asociar la pintura roja con el esqueleto, frecuente entre los cazadores, continúa entre los plantadores y las culturas americanas de nivel superior. Ha sido señalada por los arqueólogos en varios entierros de altas culturas. Aún en la actualidad los quekchis trazan una cruz roja, pintada con sangre, en el fondo de sus tumbas (informes anteriores).

Los antropólogos que han investigado las culturas fueguinas resaltan el admirable sentido de simetría de los selknam, cualidad que persiste en las altas culturas americanas, como lo demuestra sus estupendas obras arquitectónicas y de ingeniería.

Además de la pintura hay símbolos del horizonte cazador que sobreviven en culturas agrícolas y llegan hasta nosotros. La figura del círculo,

<sup>7</sup> Juan Schobinger, *Prehistoria de Suramérica*, Barcelona, 1969, págs. 120, 130.

imagen del sol, por ejemplo, que los cazadores especializados pintaban en rocas y acantilados. Los selknam se pintan el cuerpo y la cara con círculos y punto rojos durante sus actos ceremoniales.

Esta figura solar es frecuente en petroglifos de los selvícolas, lo mismo que en el arte de las culturas Medias y se mantiene en la iconografía maya, sin perder su simbolismo original. Se expresa en el glifo *kin* = sol, que los chortis conservan hasta la fecha.

Al igual que la escritura de Sumer, la maya comienza bajo una forma pictográfica desde tiempos muy remotos.

Entre los motivos comunes del arte parietal, puede mencionarse la figura de una mano abierta impresa en rojo en rocas o paredes de piedra. Este símbolo es conocido en las tres Américas y en el Viejo Mundo, de donde probablemente procede.

Menghin cree que antiguamente figuras de manos abiertas, pintadas en rojo, adornaban la gran cabaña donde se celebraban los ritos del kloktén.

Esta imagen está presente en grabados rupestres de los plantadores y en el arte de las culturas Medias. En este horizonte encontramos ya manos escultóricas plasmadas en barro y, más tarde en piedra, como puede apreciarse, por ejemplo, en la figura adjunta, que representa una mano abierta de Tumaco (Colombia).

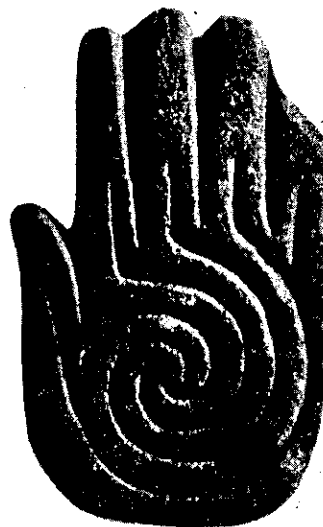
La mano roja, abierta, está estampada en paredes de templos mayas, como Uxmal, Kabah, grutas de Balancanchen, etc., lo mismo que en restos arqueológicos muy antiguos, como los de La Victoria, en el Pacífico. La mano figura, además, en jeroglíficos mayas.

Aún en la actualidad la mano abierta escultórica es un símbolo venerado por los maya-quichés, como puede apreciarse en la

gráfica 7, que representa una mano escultórica venerada en una cofradía de Quezaltenango, a cargo de la señora Graciela Pisquit (1952).

La mano gigante de los mayas tiene su explicación semántica en *Kabul* (*Kab* = mano, *ul*, postfijo aumentativo de posesivo), es decir, la mano grande y poderosa de *Itzamna*, la mano que cura, término que implica potencialidad, capacidad creadora, una de las funciones de *Itzamna*.

No ha variado a través de las edades el simbolismo y el color de la



mano, usada ya en ritos de curación por los cazadores de la Pampa, según referencias de Musters.

Es realmente sorprendente encontrar en el paleolítico símbolos como el círculo y la mano que llegan hasta el presente en culturas maya-quichés.

*Cosmografía, Tiempo, Astronomía, Cómputo.*—La concepción del tiempo y del espacio está mejor articulada entre los selknam que entre los yamana y alacaluf. Aquéllos observan los cuerpos siderales en relación con los fenómenos meteorológicos, es decir, la mecánica celeste. Tienen nociones de los solsticios y de los puntos cardinales donde están emplazados los gigantes del Viento. Tales nociones implican la existencia de un cosmos cuadrangular orientado a los solsticios, que constituye la base fundamental del aparato cósmico de los agricultores. Este será completado por los selvícolas, con la dimensión sub-terrestre, que le da su forma definitiva. La Tierra es una isla rodeada de agua por todas partes, incluso debajo de ella. Tal concepción, común a selknam y plantadores, perdura en las altas culturas.

Creen los selknam que antiguamente la tierra se encontraba más cerca del cielo. La misma creencia es compartida por los plantadores primitivos. Nos dice Baldus, por ejemplo, que los primeros bacairis vivían en el cielo, que no estaba lejos de la tierra. Pero después, el cielo subió más alto (Baldus, pág. 365).

El *Popol-Vuh* registra el mismo concepto al referirse al *Voc* (cuervo), mensajero de *Hurakán*, que no estaba lejos de la tierra, pues en un instante subía al cielo, al lado de *Hurakán* (*Popol-Vuh*, pág. 122).

Respecto al tiempo, los selknam dividen el año en dos estaciones: invierno y verano. Computan solamente el tiempo del invierno por seis lunas. Las cuentan por plenilunios y sólo para esta fase usan un término especial. Las demás no se toman en cuenta.

Considero de interés etnológico esa cuenta por seis plenilunios que sólo se computan durante el invierno, porque el *Popol-Vuh* registra, alegóricamente, el mismo fenómeno en la expresa mención de seis lunas del embarazo de *Ixquic*, cuando fue observada por *Cuchumaquic*.

*Ixquic* personifica a la luna llena que permanece en *Xibalba*, en estado de gravidez durante seis meses o lunas. Vive con los seres malignos en un mundo oscuro que, en la simbólica indígena, se equipara a los seis meses de la estación pluviosa. Después sube repentinamente al cielo, al mundo claro y luminoso del verano, marcando así el límite entre la estación de las lluvias y la estival (*Popol-Vuh*, pág. 135).

Tal bipartición del año en dos estaciones constituye la primera división calendárica de la que tenemos noticia, la articulación más antigua de una serie cronológica que sobrevive en todas los calendarios americanos.

Pero la importancia de esa bipartición va más allá del calendario,

se proyecta en la división de las mitologías agrarias del continente en dos sectores, el histórico y el prehistórico. Este corresponde al mundo oscuro de las lluvias, aquél al período claro del verano. Ambos períodos están divididos por el diluvio. El mundo oscuro es también el de los seres malignos. Tales conceptos no sólo se expresan en el *Popol-Vuh*, sino también en las creencias de los tupí-guaraní. Dice al respecto Baldus, refiriéndose a los tapirapés, que éstos clausuran la estación de lluvias con una gran ceremonia de despedida «del año de miseria», celebrando, a la vez, el advenimiento del «buen tiempo», que corresponde a la estación estival. La época de lluvias es «el tiempo de los espíritus malos», en tanto que el verano es «el tiempo de los espíritus buenos» (Baldus, *op. cit.*, págs. 382, 389).

Además de la división estacional del tiempo, los selknam calcan los períodos menores del año sobre el ciclo de vida del guanaco, su estado de preñez, de gordura, etc. Los yamana usan más bien un calendario botánico que registra, además, algunos fenómenos de la naturaleza. Ese tipo de almanaque, general en las culturas americanas, está registrado en el *Chilam Balam* de Chumayel, transcrito precedentemente.

Indudablemente los selknam debían aprovechar sus conocimientos astronómicos en alguna forma para computar el tiempo. Pero los etnógrafos y viajeros no nos dan informes sobre el particular. Además de las grandes luminarias observaban un buen número de estrellas y constelaciones, entre ellas, Venus, Canopus, Orión, Procyon, Aldebarán, Sirius, Canopus y la Vía Láctea, que también están registradas en la astronomía de los selvícolas y de los mayas. Los mayas estaban prodigiosamente avanzados en la ciencia astronómica y en el arte de medir el tiempo.

Al igual que los mayas, los selknam consideran a los astros como dioses. Equiparan las fuerzas atmosféricas a chamanes, concepto que puede ponerse en relación con el de los mayas, cuyos sacerdotes son personificaciones de dioses. La descripción de los vientos como gigantes cubiertos de pelo, hace pensar al dios maya del Aire, concebido como un gigante barbado (véase la gráfica pertinente).

Las fuerzas malignas son especialmente las de los vientos. Ellas implican un antagonismo con las fuerzas benéficas, de donde surge la noción del bien y del mal, que justifica la existencia del chaman. El capitán Fitzroy observó que entre los fueguinos existe la idea de espíritus buenos y malos (*The Mythology...*, *op. cit.*, pág. 339).

Considero de suma importancia esos principios morales en una cultura de cazadores, ya que el antagonismo entre fuerzas benéficas y malféficas domina el pensamiento de todos los pueblos agricultores del continente. En concepto de los tapirapés, los principios del bien y del mal se chocan durante la tempestad, cuando *Toby* y otras almas de chamanes malos intentan derrumbar el cielo (Baldus, *op. cit.*, pág. 402).

El *Popol-Vuh* nos traza un cuadro dramático de esas luchas entre el bien y el mal, protagonizadas por los héroes míticos *versus* los *Camé*.  
 Importa subrayar la remota antigüedad de tales conceptos.

*Numerología sagrada.*—En tanto que los yamana sólo cuentan hasta tres, los selknam cuentan hasta cinco, usandó los dedos de una mano. El cinco es, a la vez, un número sagrado y una medida del tiempo ritual. Por ejemplo, la fiesta para reclutar chamanes, que se celebra en la «Gran Cabaña», dura cinco días. El uso de números sagrados para computar el tiempo ritual es una característica de todas las religiones americanas, como se verá más adelante.

El cuatro es otra cifra sagrada de los selknam. Corresponde a los cuatro sectores del cosmos donde están emplazados los Gigantes del Viento y posiblemente a los cuatro rumbos del universo, aunque no tengamos datos concretos sobre el particular.

Respecto al numeral siete, que corresponde a los ancestros de los selknam y están representados por siete pilares que sostienen la choza ceremonial, ya se ha tratado en otra parte.

Esos numerales cabalísticos, que también son dioses y días, se usan igualmente en culturas superiores, lo mismo que los cinco colores sagrados, que son colores panamericanos invariables.

Los plantadores primitivos usan el mismo sistema de contar que los selknam, hasta cinco, con los dedos de una mano.

Este es el numeral primario, la base fundamental del sistema deca- vigesimal usado en las culturas superiores, que también se cuenta con los dedos de las manos. El numeral cinco ha conservado el carácter de número primario en el cómputo de los mayas, según referencias de Landa, citadas precedentemente.

*Otros rasgos del horizonte cazador-recolector que persisten en culturas superiores.*—Se mencionan, a continuación, algunos rasgos de los fueguinos que persisten en culturas superiores.

*Choza gigante.*—Los selknam tratan de edificar una choza gigante, *hain*, para celebrar los primeros ritos en una región llamada Maustas. En esta manifestación religiosa yace en germen el concepto de lo grandioso para albergar lo sagrado, que habría de tener un florecimiento espectacular en las altas culturas.

El hecho de que en la choza ceremonial se reúnen los Siete primeros ancestros míticos de los selknam, que proceden de distintos sectores del mundo, implica, en mi concepto, la noción del centro del universo donde está emplazada la choza y donde se celebran los ritos.

Esta noción del centro del universo reviste gran importancia, en vista que los mayas y demás pueblos agricultores sitúan la casa y el templo, simbólicamente, en el centro del mundo (ver gráficas pertinentes).

Por otra parte, la «Gran Cabaña» que alberga a los ancestros que proceden de siete rumbos del mundo, como los siete dioses mayas, nos brinda la imagen de un microcosmos dentro del macrocosmos. Tal concepto ha permanecido invariable a través de los siglos y llega hasta nosotros en la planificación de los templos chortis que representan al universo. Se ilustra más adelante una pirámide de Ceibal coronada por un templete. Está situada en el centro del cuadro cósmico dividido por una cruz orientada hacia los cárdines (ver la gráfica pertinente). A la choza ceremonial de los selknam, como a la de los plantadores, no tienen acceso las mujeres. Este tabú también se observa en los templos mayas.

*Patio ceremonial.*—Frente a la choza ceremonial se extiende el patio, bien limpio, donde se realizan las danzas rituales. El complejo Templo-patio es característico de todos los centros ceremoniales del Nuevo Mundo. Los que corresponden a culturas silvícolas, que tuvo oportunidad de ver, tienen poca diferencia con la choza y el patio de los selknam. En la aldea bora el patio se extiende frente a la casa ceremonial, que es la más alta de todas. El patio sirve, a la vez, de cancha para el juego de pelota. Antes de las ceremonias, es barrido meticulosamente con una rústica escoba. Las grandes plazas pavimentadas de los centros mayas tienen, indudablemente, sus remotos antecedentes en el patio ceremonial de los cazadores.

En esas plazas se celebran tradicionalmente las danzas rituales, que tienen su mito de origen en las primeras danzas realizadas por *Hun Bätz* y *Hun Chuén*, frente a la casa de la anciana *Ixmucané*.

*Máscaras.*—Ya en la época de los cazadores se usaban máscaras de hojas o de fibra en el disfraz de los actores que personifican a seres míticos. La representación de seres míticos por personajes disfrazados que los personifican es general en todas las culturas americanas.

Pero las máscaras no son de madera, sino de otros materiales, la máscara de madera es típica del horizonte de las culturas Medias y Superiores.

*Marcha en fila india.*—El orden de marcha en fila india de los cazadores ha perdurado a través de todas las culturas americanas. El *Popol-Vuh* registra el mito de origen de esa costumbre, en un desfile encabezado por *Hunahpú* seguido por tres mujeres.

*Parto.*—La posición adoptada por la mujer yamana para dar a luz, y la no interrupción de sus quehaceres antes y después del parto, son costumbres panamericanas que subsisten entre los mayas contemporáneos.

*Caricia en la cara.*—Nos dice Gusinde y Schullien que entre los yamana existen parejas viejas que se sienten íntima y sinceramente unidas;

que los esposos tratan de evitar separaciones largas y que, a escondidas, se hacen caricias en la cara.

Este detalle, nimio en apariencia, tiene, sin embargo, una gran significación, pues sustituye lo que para nosotros es el beso, desconocido en la América indígena. Ese mismo gesto, expresivo de sentimientos afectuosos y de aprecio, conocido en una cultura tan antigua como la yamana, persiste en las altas culturas con el mismo significado. Está registrado gráficamente en códices mayas, lo mismo que en el arte andino, como podrá apreciarlo el lector en las gráficas que aparecerán más adelante.

*Huellas de manos o pies en una roca.*—Según los mitos selknam, *Aschix*, el promotor de la primera guerra, dejó impresas las huellas de sus rodillas en una roca (M. Guyot).

La creencia de que un héroe mítico dejó impresa la huella de su pie, de su mano y de otra parte de su cuerpo en una roca es general en las altas culturas americanas.

*Leyes morales.*—Importa resaltar que los rasgos fundamentales de la ética yamana y selknam son las virtudes cardinales que caracterizan a todos los pueblos agricultores del continente: altruismo respecto a los ancianos, autodominio, verdad y justicia, amor al trabajo, amor a la tradición y fidelidad inquebrantable en el cumplimiento del deber. A esto hay que agregar una memoria extraordinaria.

Dice Gusinde que los fueguinos disponen de una maravillosa riqueza en bienes espirituales y morales.

*El Suplicante.*—Se ha citado, precedentemente, la descripción que hace Guaman Poma de Ayala de algunos rasgos culturales que corresponden, en términos de su clasificación, a pueblos recolectores-pescadores primitivos.

Dice el citado autor que esa gente creía en un Creador del Cielo y de la Tierra y le imploraban

«hincado de rodilla, puestas las manos y la cara mirando al cielo. Tenían lugares señalados para llamar a Dios y los tenían limpios».

Ya ha sido resaltada la existencia de patios limpios frente a la choza ceremonial de los selknam. Los lugares de oración de los yamana tenían la misma condición de limpieza.

Refiriéndose a los alakaluf, William Low dice haber presenciado una plegaria en que el más anciano del grupo murmuraba repetidamente una corta oración, mirando para arriba (cita anterior).

En cuanto a la actitud de imploración, descrita por Guaman Poma, ella reviste gran importancia para los arqueólogos porque explica el sentido de las figuras de «orantes» o «suplicantes», plasmadas en esculturas de barro o de piedra en todas las culturas agrícolas, actitud

que llega hasta nosotros en la postura hierática de los sacerdotes chortis, ilustrada precedentemente.

Esas figuras de suplicantes aparecen desde el horizonte arqueológico más antiguo. Pedro Bosch Gimpera nos habla de las pinturas rupestres del abrigo de Palmarito de la Cañada de San Matillita en la región de Loreto de la Sierra de San Francisco, donde se ven «cierros de un estilo naturalístico y de una gran corrección del dibujo junto con hombres, también bastante naturalistas en actitud de orantes con los brazos extendidos»<sup>8</sup>.

Petroglifos selvícolas, ilustrados precedentemente, representan, esquemáticamente, un personaje mirando al cielo.

La figura adjunta ilustra una estatuilla caribe encontrada en la Martinica. Es la única escultura de barro hallada en la isla. Representa a un individuo en actitud de adoración o de imploración.

Está «hincado de rodillas, puestas las manos y la cara mirando el cielo», es decir, en la misma posición adoptada por los recolectores primitivos, según referencia de Guaman Poma.

Es realmente asombroso el paralelo entre la expresión de la escultura caribe y la posición de los recolectores primitivos en actitud de imploración al Creador. Esa posición está plasmada en figuras de «suplicantes» que se encuentran en las tres Américas.

En el curso del presente trabajo se ilustran varias esculturas de piedra de diversos horizontes culturales que representan el mismo motivo.

Tal postura, que no ha variado en el curso de milenios, nos remite invariablemente a los pobladores más antiguos del continente.

Todos los datos anteriores, que no agotan el material comparativo disponible, ponen de manifiesto que el paleolítico llega mucho más cerca de nosotros de lo que podía imaginarse.

*Conclusión. Las civilizaciones indoamericanas tienen sus raíces en el paleolítico.*—No se había emprendido, hasta ahora, una investigación sistemática de etnografía comparada entre culturas y mitologías de plantadores primitivos y una cultura maya del mismo nivel, registrada en el *Popol-Vuh*. Tampoco se había realizado un examen comparado entre la cultura de los plantado-



Estatuilla de barro caribe de la Martinica que representa a un individuo orando (Colección R. Pinchon, gráfica número 80 de la obra de Mario Mattioni y M. Nicolas. *Art précolombien de la Martinique*, 1972.

<sup>8</sup> Bosch Gimpera, «¿Pinturas rupestres paleolíticas en México?», XLI Congreso Int. de Americanistas, México, 1974.

res y las de cazadores especializados, de tipo selknam y de recolectores-cazadores inferiores, de tipo yamana, restos de una humanidad arcaica acorralada en la parte más austral del continente.

Tales investigaciones en campos aún inexplorados nos brinda el conocimiento de los primeros capítulos de la epopeya americana.

Tanto los selknam, como los yamana, conservan sus viejas estructuras económicas, sociales y religiosas, que son sobrevivencias de tradiciones del paleolítico.

Para los fines de la presente investigación, no se han tomado en cuenta ciertos rasgos que algunos antropólogos consideran intrusos en dichas culturas. Se ha tratado de presentar los que se consideran originales, y están orgánicamente integrados a la mentalidad y estilo de vida de esos primitivos, y pueden cotejarse, además, hasta donde es posible, con sus restos arqueológicos, sus pinturas rupestres y lo que sabemos de culturas similares en este continente.

Debido a su extraordinario conservatismo, esas culturas están todavía muy cerca de las culturas paleolíticas que invadieron América y llegaron a la extremidad austral del continente hace más o menos unos 10.000 años<sup>9</sup>, antes que existiera ninguna cultura agrícola en la América del Sur.

Especialistas en la materia, como Osvaldo F. A. Menghin, reconocen que en ninguna parte es más fácil poner en relación restos arqueológicos, aun de carácter muy primitivo y gran antigüedad, directamente con unidades étnicas existentes en tiempos históricos, como en la Tierra del Fuego, donde las culturas arqueológicas y etnográficas se dan en una línea ininterrumpida<sup>10</sup>.

La etnografía comparada nos ha proporcionado informes sustancialmente objetivos acerca de esas culturas primitivos. Esto ha sido posible gracias a la imagen que nos dieron viajeros y etnógrafos de las creencias, de la mentalidad, de la mitología y de las costumbres de los cazadores y recolectores, descendientes directos de los primeros pobladores del continente.

Uno de los logros más sorprendentes de la presente investigación ha sido el establecimiento de conexiones genéticas-históricas entre culturas de cazadores-recolectores de tipos selknam y yamana, y las culturas de plantadores primitivos. Hay continuidad histórica entre dichas culturas, una continuidad ininterrumpida, fácilmente reconocible. No es po-

<sup>9</sup> Annette Laming Empeaire descubrió en 1965 sobre la costa de Bahía Inútil el sitio de Marazzi, que data de 9.500 años (informe personal). Menghin manifiesta que los recolectores habían llegado al extremo sur del continente en el décimo milenio.

<sup>10</sup> Osvaldo F. A. Menghin. «Prehistoria de los indios canoeros del extremo sur de América», *Anales de Arqueología de la Universidad Nacional de Cuyo*, 1971, tomo XXVI págs. 10-11.

sible entender la cultura de los plantadores de tubérculos sin acudir al estudio de sus raíces paleolíticas.

Pero esto no es todo. Los rasgos culturales de cazadores y recolectores primitivos persisten en las sociedades agrícolas más desarrolladas. Es decir, que en la mentalidad de los cazadores y recolectores radica la fuerza profunda del pensamiento mágico religioso y mítico que está en la base de las creencias, ritos y concepciones religiosas de los pueblos agricultores del Nuevo Mundo.

La revolución económica y religiosa que señala el tránsito de las culturas de economía parasitaria a una de plantadores de tubérculos a consecuencia de la aplicación de la ideología de caza a la del cultivo y de la instauración del culto a los muertos, constituye un momento crucial en la historia de la humanidad americana. Desde entonces la cultura de los plantadores de tubérculos ya posee los elementos básicos de las civilizaciones agrícolas. Sobre el particular disponemos, ahora, de una información precisa, cierta y verificable.

Este descubrimiento trascendental viene a poner punto final a teorías y especulaciones difusionistas, nunca probadas, de supuestos aportes extracontinentales que habrían configurado las civilizaciones antiguas de América.

El proceso cultural histórico de esas civilizaciones es un proceso unilineal, sin *hiatus* alguno, que parte del paleolítico. Está registrado en las mitologías indoamericanas, así como en el *Popol-Vuh*, en una narración continua, ininterrumpida, desde el horizonte cazador-recolector al de la civilización.

De esta manera tenemos un conocimiento histórico metódicamente fundado que abarca todo el pasado, llega hasta las capas más profundas de la vida psíquica del hombre americano y permite la investigación genética de las culturas del Nuevo Mundo desde sus orígenes más remotos.



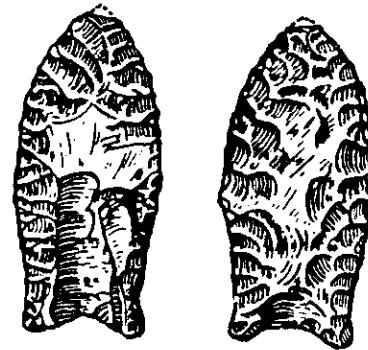
## 10. EL NUDO GORDIANO DE LA PREHISTORIA AMERICANA

Hoy sabemos dónde comenzó la domesticación de los cultígenos americanos, y, de manera aproximada, cuándo comenzaron a desarrollarse. Pero ignoramos cómo y en qué circunstancias brotaron los primeros fermentos de la cultura de plantadores registrada en el *Popol-Vuh*.

Como medio de aproximación a este lejano pasado, se ha emprendido una investigación sistemática de etnografía comparada entre cazadores superiores de tipo selknam, recolectores-pescadores de tipo yamana, y plantadores antropófagos que habitan al este de los Andes. El resultado de esta investigación ha demostrado que en la civilización de los plantadores antropófagos confluyen dos culturas diferentes, una de cazadores especializados y otra de recolectores-pescadores.

Es obvio que los selknam y los yamana, que proceden de Asia por la vía norteamericana, no pudieron llegar a la Tierra del Fuego sin pasar por el área maya del Pacífico, que estaba en su camino y ha sido siempre la gran vía migratoria tradicional.

*Testimonios de la presencia de cazadores superiores y recolectores-pescadores en el área maya.*—Los cazadores especializados dejaron huellas de su presencia en Guatemala y la



América Central. En el sitio de San Rafael, cercano a la capital, se encontró una punta de proyectil de tipo «Clovia» (véase ilustración adjunta). Los cazadores con punta de proyectil tipo «Clovis», descendiendo de Norteamérica a México, Guatemala y la América Central y continúan su avance en dirección sur (Ecuador), llegando en la parte austral de Patagonia entre 9.000 y 8.000 años antes de la era cristiana (Bosch Gimpera, *op. cit.*, pág. 196). Pinturas rupestres y proyectiles localizados en Hon-

duras revelan la estancia de cazadores en este país vecino. Encontré en la cueva de San Sebastián, lugar fronterizo con Guatemala, improntas de manos en rojo, como las que imprimían los tehuelches en época reciente, según referencias de Musters. Menghin cree que esas impresiones de manos abiertas y rojas debían de adornar hace algunos años las chozas ceremoniales de los selknam. En la cueva de San Sebastián encontré, además, la figura de un círculo, también pintado en rojo, como los que se ven en el arte rupestre de los pámpidos y en las pinturas corporales de los selknam.

Aún no se han encontrado huellas arqueológicas de recolectores-pescadores en el área maya del Pacífico, donde indudablemente deben de existir, ya que restos de ese tipo de cultura fueron hallados con una antigüedad de 20.000 años y más, en Norteamérica, México y Suramérica (ver informes en el capítulo que trata del «Poblamiento del Nuevo Mundo»). Poca atención han prestado los arqueólogos a la investigación del área maya del Pacífico.

En cambio, el *Popol-Vuh*, con la fidelidad que lo caracteriza, nos brinda una vívida descripción de la cultura de los recolectores-pescadores que merodeaban por las costas del Pacífico de Guatemala durante la Primera «Edad», de los mitos. Esos datos etnográficos, ricos en detalles, han sido transcritos en la sección que trata del Primer Ciclo étnico de la historia cultural maya-quiché. Describen con vívidos colores la manera de vivir y la mentalidad de esos pobladores más antiguos del continente, como si todo ello sucediera delante de nuestros ojos. Resalta la importancia de la recolección en la figura de *Vukup Cakix*, padre de familia, trepando en un árbol de nance, cuyas frutas amarillas, deliciosas y perfumadas, le servían de alimento. Los personajes de esa época buscaban su diario sustento individualmente, vagando por los montes o recorriendo la orilla de los ríos, para luchar contra el espectro del hambre. Eran recolectores-pescadores-cazadores inferiores.

Hay coincidencia entre las narraciones de la Primera Edad del *Popol-Vuh*, las de Guaman Poma, transcritas precedentemente, y las de otras mitologías americanas acerca de la vida, creencias y actividades del hombre en esta época primigenia de la humanidad americana, experiencia vivida, desde luego, por la humanidad maya-quiché. Hay una identidad completa entre las formas culturales registradas en las fuentes míticas y las culturas de recolectores-pescadores existentes todavía en el continente hace poco tiempo. Del análisis comparativo entre la cultura registrada en la Primera Edad del *Popol-Vuh* y la de los yamana, resaltan sus rasgos de unidad mutua.

De esta manera se confirma que culturas de cazadores superiores afines a la selknam, y culturas de recolectores-pescadores semejantes a la yamana coexistieron realmente en el área maya del Pacífico.

*Choque racial en el área maya del Pacífico.*—Contrariamente a la

teoría muy difundida de la homogeneidad racial de los mayas, considerados típicamente «centralidos», los datos somatológicos y osteométricos, publicados por diversos antropólogos y por mí resaltan su heterogeneidad racial.

En algunos grupos predomina la dolicocefalia: tzentales, índice cefálico 75,90 (Starr, sobre 100 individuos); tzotziles, 76,80 (Starr); mames, 76,97 para las mujeres y 78,91 para los hombres (D'Aloja). Otros grupos son subdolicocefalos: tzutuhiles, 78,06 (D'Aloja). Hay grupos mesocéfalos, subbraquicéfalos, braquicéfalos e hiperbraquicéfalos: quichés 80,00 y 81,29 (D'Aloja); choles, 80,80 (Starr); tojolabales, 82,40 (Basauri); chortis, 82,47 (Girard); pocomames, 82,91 (D'Aloja); chontales 82,00 (Starr); lacandones, 83,36 (Soustelle); mayas de Yucatán, 85 (Starr); 85,01, 85,28, 87,19 (Steggerda); 85,89, 86,88 (Williams). Morris Steggerda encuentra un índice cefálico medio de 78,4 en 65 medidas practicadas en sujetos mames y quichés, con estatura media de 1,532 metros.

La heterogeneidad somática de los mayas, principalmente en lo que concierne a los valores craneométricos, es evidente. Un estudio de Juan Comas, revisado y confirmado por Ilse Schwidetzky, desemboca en las mismas conclusiones. Los citados especialistas establecen que, desde el punto de vista biológico, el grupo maya es muy heterogéneo<sup>1</sup>. Se desvanece el mito de la homogeneidad racial del pueblo maya.

Sin embargo las medias aritméticas no son tan eficientes como los índices de variabilidad o el agrupamiento en series para expresar la realidad antropográfica. El método estadístico permite distinguir, por ejemplo, la existencia de grupos mayoritarios o minoritarios, dolicoideos o braquioides, dentro de subgrupos donde la proporción de mesocráneos es relativamente baja. Chortis, por ejemplo 53,33 por 100 braquicéfalos; 33,33 por 100, dolicocefalos, y 13,33 por 100 mesocéfalos<sup>2</sup>. Mames, 56,52 por 100, dolicocefalos; 8,70 por 100, braquicéfalos; 34,78 por 100, mesocéfalos, etc.

Este método nos muestra, entre otras particularidades, que los mayas de Yucatán (braquicéfalos) son racialmente más heterogéneos que los tzentales (dolicocefalos). La variabilidad de los rasgos de la cara es tan acusada como la de los índices cefálicos. El índice nasal, por ejemplo, presenta grandes variaciones. Es leptorrino para los mayas de Yucatán, como para los selknam, mesorrino para los choles y chontales y mesorrino en el límite de la platrinnia para los tzotziles y tzentales. Parece existir cierta correlación entre cabeza larga y nariz ancha, que recuerda el tipo físico de los recolectores californianos, eslabón de la cadena de poblacio-

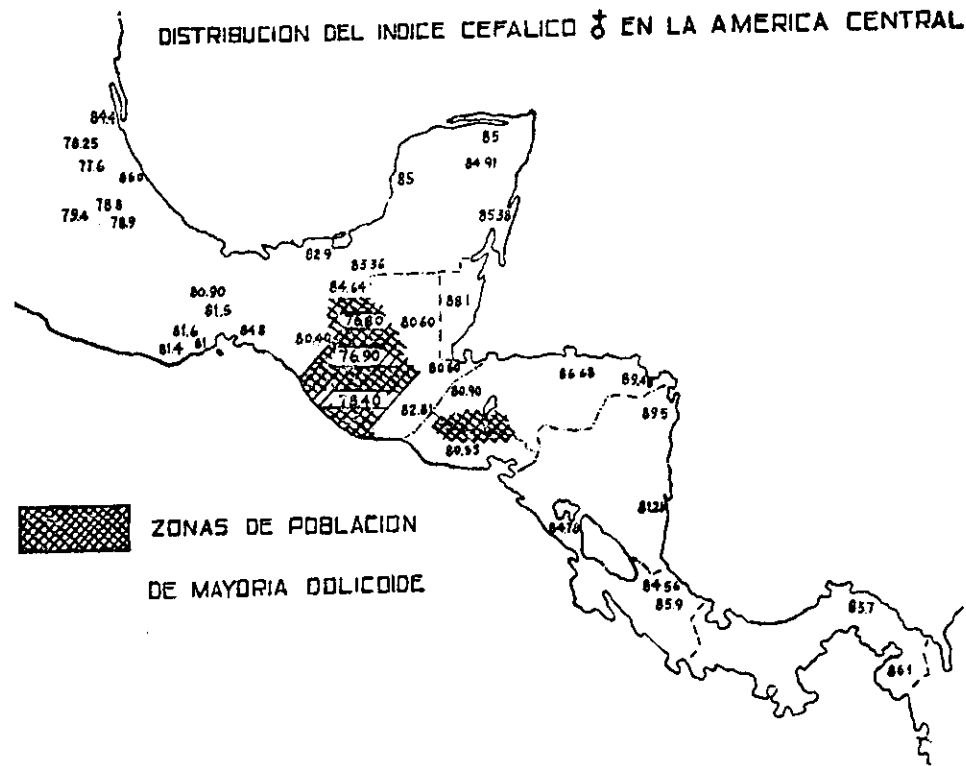
<sup>1</sup> Juan Comas, *Características físicas de la familia lingüística maya*, U. N. A. M., México, 1966.

<sup>2</sup> R. Girard, «Caracteres antropométricos de los chortis», *Anales de la Soc. de Geografía e Historia de Guatemala*, tomo XVII, págs. 413, 423, año 1942.

nes que, a lo largo del Pacífico, penetraron en el Nuevo Mundo en tiempos remotos.

Hay, en cambio, caracteres de escasa variabilidad relativa como: estatura, forma del cuerpo, pigmentación de la piel, color del ojo, color y textura del pelo, escasa pilosidad corporal, etc.

La distribución geográfica del índice cefálico revela que en la región del Pacífico y las adyacentes, la dolicocefalia y la subdolicocefalia son los caracteres predominantes, en tanto que en las zonas periféricas, con respecto al área de los dolicomorfos, la proporción de cabezas largas tiende a disminuir, predominando la braquicefalia, como puede apreciarse en el mapa siguiente.



Aunque los datos antropométricos conciernen a poblaciones netamente indígenas, es decir, sin mezcla con mestizos o blancos, cabe preguntarse si la variedad de tipos somáticos representa una heterogeneidad originaria o se debe a elementos exteriores, cuya influencia quedó marcada en la diversidad de los tipos actuales. Asimismo se desconocen los efectos

de los factores ambientales, nutricionales y culturales. Se presume, sin embargo, que dichos factores actúan más bien en sentido de homogeneización y no de diferenciación de los biotipos.

La variedad de tipos somáticos representa, al parecer, una heterogeneidad racial originaria, que parte de dos núcleos humanos, uno dolicomorfo y braquimorfo el otro. Esos grupos existen desde los comienzos de la historia cultural de los maya-quichés.

En el curso de milenios, los mayas alcanzaron una admirable unidad psicológica y una gran estabilidad de su carácter mental, que revelan una íntima fusión espiritual de los grupos originales.

Si la interpretación de los datos antropofísicos, de las características mentales y de los hechos históricos es correcta, se podría concluir:

- Que la raza maya es una raza histórica, producto de la mezcla de grupos procedentes de distintas patrias etnógenicas: el más antiguo, dolicocefalo, y el otro, braquicefalo.
- Que el primero representaría el primitivo estrato de paleoamericanos dolicomorfos, establecidos en la región del Pacífico, y sumergidos después por grupos braquicefalos mongoloides.
- Que el proceso de amalgamación comenzó en el área maya del Pacífico. Al fusionarse, cuajaron en una nueva individualidad étnica.

La población más antigua se relaciona con los recolectores primitivos premongoloides y los grupos posteriores con cazadores especializados. El tipo mongoloide predomina en la raza maya, como predominan los rasgos culturales de cazadores superiores en la cultura.

Este panorama del poblamiento del área maya ha sido generalmente aceptado por los americanistas. Sobre el particular Wigberto Jiménez Moreno expresa que el área maya fue ocupada, primero, por una población dolicocefala; bandas de gente braquicefala de corta estatura logró imponerse a la población original<sup>3</sup>. En suma, los datos antropofísicos coinciden con los de la etnografía comparada que muestran la confluencia de dos culturas diferentes en la maya, una de cazadores, tipo selknam, y otra de recolectores, tipo yamana.

Son bien conocidos los casos, señalados por los arqueólogos, de desplazamiento de recolectores primitivos por cazadores hacia zonas inhóspitas, o de mezcla entre ellos.

En la Argentina, por ejemplo, los paleoamericanos, seguramente de raza láguida, habían recibido en épocas no lejanas las influencias culturales de pueblos pámpidos con los cuales se fusionan y originan

<sup>3</sup> W. Jiménez Moreno, José Miranda, María Teresa Fernández, *Historia de México*, México, 1963, pág. 72.

el tipo híbrido de los pobladores históricos<sup>4</sup>. Las poblaciones de la costa, numerosas en un principio, fueron asimiladas y dominadas por completo por los pámpidos, primero, y por los araucanos, después<sup>5</sup>.

Hablando de los pobladores de Suramérica, Juan Schobinger hace notar que la antigua población dolicoide premongólica fue en parte desplazada y en parte absorbida por las nuevas oleadas, racialmente mongoloides, minoritarias en número, pero dotadas de un alto poder biodinámico<sup>6</sup>.

En cambio, en la cultura cochise de Norteamérica se mezclan recolectores-cazadores inferiores con cazadores superiores, predominando los primeros y la dolicocefalia, según informes de los arqueólogos.

*Lingüística.*—A título informativo, transcribo a continuación algunos informes de lingüistas acerca del parentesco del maya con lenguas de grupos de recolectores que han sobrevivido en áreas de refugio, a lo largo del continente. No cabe duda que el lenguaje, además de establecer conexiones históricas, es más importante que la raza para la vida de pueblos y culturas.

La lengua hoka, hablada hasta el presente por recolectores de California, es considerada por C. V. Voegelin como la más antigua de América<sup>7</sup>, criterio que coincide con la evidencia arqueológica ya que los recolectores californianos son la imagen de los grupos que vivieron en el paleolítico inferior y están culturalmente emparentados con los fueguinos.

Paul Rivet<sup>8</sup>, y más tarde Harry Hoijer<sup>9</sup> encuentra afinidades entre las lenguas de la familia hokana y la malayo-polinesia. El primero establece que los guaicurús y pericú de la Baja California hablaban una lengua de la familia hokana<sup>10</sup>. Al igual que los fueguinos, los californianos han sido comparados, por su tipo físico, con las poblaciones hipsistenocéfalas de Melanesia y Australia; se considera que representan los tipos raciales más antiguos de América.

<sup>4</sup> Antonio Serrano, *Líneas fundamentales de la Arqueología del litoral*, Córdoba, 1972, pág. 5.

<sup>5</sup> Mirtha S. Gerber, «Diagnóstico racial de los antiguos habitantes de la costa patagónica», XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, Barcelona-Madrid-Sevilla, 1964.

<sup>6</sup> Juan Schobinger, *Prehistoria de Suramérica*, Ed. Labor, Barcelona, 1969, página 265.

<sup>7</sup> C. V. Voegelin, «Relative Chronology of North American linguistic types», en *American Anthropologist*, vol. 47, n.º 2, año 1945.

<sup>8</sup> Paul Rivet, *Los orígenes del hombre americano*, México, 1943, Rivet encontró entre las lenguas del grupo hokano y las malayo-polinesias 281 concordancias de raíces con escasa alteración en los vocablos. Además, la morfología y la gramática de ambos grupos muestran también coincidencias significativas.

<sup>9</sup> Harry Hoijer, «Introduction in Linguistic Structures of Native America», *Viking Fund publication sin Anthropology*, n.º 6. New York, 1946, págs. 9, 29.

<sup>10</sup> Voegelin, *idem*.

Hay notoria coincidencia entre prehistoriadores, antropólogos físicos y lingüistas acerca del *status* de los recolectores californianos de habla hoka. Corresponden a los inmigrantes más antiguos, representan a los tipos raciales más arcaicos y hablan la lengua más antigua del continente. Sus relaciones lingüísticas y somáticas con poblaciones de tipo melanesio no son de ninguna manera sorprendentes, ya que los especialistas consideran que los melanesios, como los polinesios, los australianos y los indoamericanos primitivos proceden de la misma patria etnográfica situada al sureste de Asia. Oceanía, como Australia y América son áreas de poblamiento secundario.

Considero de interés histórico la identificación de las raíces asiáticas de los recolectores primitivos, que se extendieron por todo el continente; ramificaciones de la familia lingüística hokana se encuentran, en efecto, en las tres partes del Nuevo Mundo (Norte, Centro y Sur).

A la luz de estos hechos, no son sorprendentes las relaciones encontradas por los especialistas entre la familia lingüística maya y la hokana. E. Sapir las incluye en una sola familia. En una investigación posterior para «ver hasta qué punto tenía razón Sapir», A. Barrera Vasquez concluye que «el hecho de la relación del siux hokano con el mayance parece evidente»<sup>11</sup>.

No sólo la lengua hokana, sino también la penuti muestra afinidades con las lenguas mayas.

Mac Quown reúne las lenguas mayas al *philum* macro-penuti, F. Johnson incluye en la familia macro-penuti a las lenguas maya, quiché, mixe-zoque, totonaca, xinca y lenca<sup>12</sup>. J. Alden Mason nota afinidades entre el huasteco (del *philum penutia*), el choctaw y el come-crudo (del grupo hokano). También se encontraron afinidades entre el penuti, el maya, el totonaca y el tarasco (W. Lehmann, Paul Radin). Mason se basa en los trabajos de Whorf para incluir en el macro-penutia el azteco, tanoan y el maya<sup>13</sup>.

Los numerosos grupos de California suelen clasificarse en dos familias lingüísticas: hoka y penuti. La primera sería la más antigua en América, en tanto que la familia penuti le sigue en orden cronológico (C. V. Voegelin)<sup>14</sup>.

Antes de escribir estas líneas consulté personalmente con conocidos lingüistas como Morris Swadesh, Paul Radin<sup>15</sup>, Roberto Weitlaner, y más

<sup>11</sup> A. Barrera Vasquez, «Sobre el grupo Macro Penutiano», Tercera Reunión de Mesa Redonda, México, 1943.

<sup>12</sup> Frederick Johnson, «The Linguistic Map of Mexico and Central America», en *The Maya and Their Neighbors*, 1940, pág. 38.

<sup>13</sup> J. Alden Mason, «The native languages of Middle America», en *The Maya and Their Neighbors*, 1940, pág. 58.

<sup>14</sup> Para más amplios informes acerca de la difusión del hoka y penuti en América, véase mi libro *Los chortis ante el problema maya*, tomo V, págs. 1829-1835.

<sup>15</sup> P. Radin me manifestó haber expresado esa misma opinión en un artículo titulado «The Relationship of the American Languages», publicado en la revista

tarde, con Evangelina Arana v. de Swadesh, acerca del parentesco de la familia maya con la hokana y penutia. Todos ellos concuerdan en que las lenguas mayas tienen lejanas relaciones con ambos grupos lingüísticos (informes personales).

Quizá un eco de esta heterogeneidad lingüística se refleja en el párrafo siguiente del *Popol-Vuh*, registrado en la narración de la Primera Edad: «Pero no pudieron entender su lenguaje entre ellos mismos» (*Popol-Vuh*, trad. Recinos, pág. 95).

Respecto a conexiones entre lenguas mayas y la de grupos recolectores primitivos hay que agregar que Ronald D. Olson encontró «las evidencias preliminares de que el uru-chipaya está genéticamente relacionado con la familia lingüística maya»<sup>16</sup>.

Acerca de la unidad de las lenguas americanas se ha tratado precedentemente. Tal unidad se verá confirmada en el curso de la presente investigación.

*Reconstrucción del proceso formativo de la cultura.*—Disponemos, ahora, de suficientes elementos de juicio para intentar una reconstrucción del proceso formativo de la cultura agrícola, con un margen hipotético reducido al mínimo.

Hace millares de años que hordas de recolectores-pescadores de cabeza larga merodeaban en el área maya del Pacífico, situada en la gran ruta migratoria tradicional. Allí encontraron un jardín de prolífica vegetación, ríos abundantes en peces y mariscos y una rica fauna marítima.

En la selva virgen y en tierras aledañas crecían en estado silvestre árboles frutales, una gran variedad de tubérculos y otras plantas comestibles, como los frijoles, que estaban al alcance de la mano. Estas especies silvestres existían ya al final del pleistoceno.

Esa región, extraordinariamente fértil, debe de haberles parecido un verdadero paraíso, comparativamente a las que dejaron atrás.

Entre los tubérculos que encontraron en la selva, la yuca era, sin duda, el de mayor importancia; crece mejor en bosques tropicales húmedos con deficiente insolación. Los recolectores primitivos deben de haberla utilizado durante mucho tiempo, tal como la encontraron en la naturaleza.

*Tlalocan*, tomo II, México. M. Swadesh escribe «Our recent studies show that Penutian and Hokan are only different portions of a single network of linguistic groups», en *The Culture Historic implications of Sapir's linguistic classification*, en el libro homenaje a William Cameron Townsend, México, 1961, pág. 667.

<sup>16</sup> Ronald D. Olson, «Mayan affinities with Chipaya of Bolivia», en *International Journal of American Linguistics*, vol. 30 n.º 4, octubre de 1964, págs. 313-324, y volumen 31, n.º 1, enero de 1965, págs. 29-38. Investigaciones del Instituto Lingüístico de Verano corroboran las conexiones lingüísticas entre el maya y el uru-chipaya. Louise R. Stark, de la Universidad de Winsconsin, encuentra afinidades entre el yunga de la costa norte del Perú, el uru-chipaya de Bolivia y el proto-maya.

Tras un largo período de íntimo contacto con los tubérculos en sitios de óptima producción espontánea se pasó insensiblemente de la recolección al cultivo.

No hubo ninguna «revolución neolítica» en América, ni siquiera un progreso en las técnicas de cultivo. El palo de plantar, aguzado en una punta, es el mismo instrumento que usaban las mujeres recolectoras para extraer raíces. El invento trascendental de esa época consiste en la invención de la cerámica, debido a la necesidad de cocer los alimentos que antes se preparaban directamente al fuego.

El origen de la cultura agrícola, en el Nuevo Mundo, se presenta en forma más simple, al parecer, que en el Viejo Mundo, porque la cultura evolucionó directamente del paleolítico a la agricultura incipiente sin pasar por una etapa mesolítica ni la del pastoreo. Durante el período de los plantadores de tubérculos, que sigue al de la caza-recolección, el cultivo de la tierra en forma rudimentaria está a cargo de las mujeres. La forma de vida de los cazadores sigue siendo la misma, salvo su intervención en la roza de los campos de cultivo y la construcción de casas.

Los tubérculos fueron domesticados por la mujer, porque mujeres fueron las que los hallaron en estado silvestre en las selvas del Pacífico.

Bien dice Carl O. Sauer que «la agricultura comenzó en tierras con bosques. Los cultivadores primitivos podían clarear el bosque para plantar, pero no podían cultivar los duros suelos herbáceos»<sup>17</sup>.

Este sistema de agricultura primitiva de roza es una creación de los plantadores. Desde entonces no ha variado hasta la fecha en todas las civilizaciones agrarias del continente, lo mismo que el arcaico palo de sembrar. El agricultor maya contemporáneo, como la mujer plantadora y la recolectora, usan tradicionalmente el mismo instrumento de cavar la tierra, como puede apreciarse en la gráfica 6. Esas técnicas de cultivo son las que están registradas en el *Popol-Vuh* (ver más adelante el mito de origen correspondiente) y son típicamente americanas.

En tanto que los recolectores primitivos tratan principalmente con el reino vegetal, la vida de los cazadores superiores está orientada hacia el reino animal. Estos nomadizaban en el área maya mucho tiempo después de la llegada de los recolectores. Preferían las partes altas, despejadas y propicias a la caza mayor, como lo revelan sus huellas arqueológicas en los Altos de Guatemala y de Honduras.

La relación inicialmente favorable entre la población humana de recolectores y los recursos alimenticios se alteró con el impacto de los cazadores superiores. Hay lucha interétnica para el control de los medios de subsistencia. Los recolectores primitivos eran tímidos, sencillos y

<sup>17</sup> C. O. Sauer, «Orígenes y difusión de la agricultura y de los animales domésticos», en *Ciencias Sociales*, vol. IV, n.º 21, 1953, pág. 127.

pacíficos. Conocemos su estilo de vida y su mentalidad a través de narraciones míticas (*Popol-Vuh*) y de grupos humanos sobrevivientes de este horizonte cultural (fueguinos, californianos, urus y otros). En cambio los cazadores superiores de tipo selknam eran belicosos, de temperamento violento y vengativos. La guerra era su patrimonio tradicional y sus armas eran superiores.

Es fácil imaginarse los resultados de este conflicto interétnico en el que los recolectores llevaban la peor parte. Fueron dominados por los cazadores especializados, como lo fueron en todo el continente.

De este choque racial brotan los primeros fermentos de una civilización agrícola. Aquéllos domesticaban las plantas, pero su cultura era inferior a la de los cazadores. Estos enriquecieron la cultura con sus aportes originales y sus producciones artísticas, como lo revela la etnografía comparada.

Los mitos del *Popol-Vuh*, que son la esencia de la historia maya-quiché, nos ofrecen un cuadro dramático de ese conflicto entre razas y mentalidades diferentes.

Al igual que en los mitos florestales, el ciclo de la Segunda Edad de la mitología maya se presenta como la historia del conflicto entre dos grupos de caracteres disímiles. El de los *Camé*, violento, belicoso, sanguinario, cruel y vindicativo *versus* el de los *Ahpú*, bondadoso, humilde y pacífico. Esos héroes míticos tienen su contraparte en los mitos florestales; *Tamoandare* y *Ariconte*, por ejemplo.

De interés para el estudio y conocimiento del hombre primitivo es comprobar que ese carácter peculiar de los recolectores-pescadores era general en América. Los del oeste de Norteamérica, por ejemplo, eran de la misma índole que los yamana y alacaluf de la Tierra del Fuego. De ellos se ha dicho que eran los más tímidos y primitivos del continente y los más atrasados en la escala de la cultura humana.

Tales conflictos raciales, registrados en el *Popol-Vuh* y en los datos antropofísicos, evocan las luchas que se desarrollaron en otras partes del continente entre cazadores y recolectores. Es notorio el predominio y la influencia de los primeros sobre los otros como lo revela la arqueología.

A través de la etnografía comparada, se ha visto que la cultura de los plantadores recibió su mayor impulso de los cazadores mongoloides, dotados de un alto poder biodinámico, como dijo Schobinger. En las culturas tupí-guaraní y caribes que ofrecen una imagen de la que el *Popol-Vuh* registra en la Segunda Edad, predominan los rasgos culturales de los cazadores.

De esta manera, la cultura agraria es compleja desde sus orígenes; los elementos fundamentales de las civilizaciones y religiones americanas ya están formadas en la etapa inicial de su desarrollo.

El nacimiento de la cultura constituye la primera de las grandes crisis de la historia maya-quiché.

En suma, el nacimiento de la cultura americana está determinado por la concentración prolongada y la mezcla de grupos humanos heterogéneos en un medio que, ofreciendo condiciones óptimas para el desarrollo de la vida humana, actúa como factor estimulante.

Este proceso de mestizaje implica fricciones, transformaciones y desarrollos internos hasta cuajar en una nueva individualidad étnica.

¿Por qué un centro primario único y por qué precisamente en el área maya?—En la evaluación objetiva de las fuerzas que concurren al proceso formativo de la cultura americana, resalta que ésta no es una realidad natural gestada espontáneamente ni tampoco un autónomo ente espiritual, sino la conjunción de varios factores de acción recíproca.

El medio ambiente geográfico, por sí solo, no fue determinante de la formación de una cultura de plantadores, por grande que sea su influencia en la creación de dicha cultura. Recolectores y cazadores superiores desfilaron por las ubérrimas tierras mayas de Guatemala, en su marcha hacia Suramérica, sin haber creado una cultura agrícola.

Tampoco la mezcla racial y amalgama del carácter biológico y psíquico de dos grupos étnicos, física y culturalmente distintos, fue suficiente para crear una cultura de plantadores, por muy importante que sea su aporte en el proceso formativo de dicha cultura.

En varios sectores del continente se mezclaron cazadores con recolectores, como lo señalan los arqueólogos. Pero en ninguna parte ha brotado de esos contactos una civilización agrícola.

Sólo la combinación de los factores históricos, antropológicos, culturales, geográficos y ecológicos, con abundancia de plantas silvestres comestibles, determinó el nacimiento de la civilización en el Nuevo Mundo.

Esos factores, en conjunto, sólo se encontraron reunidos en el área maya del Pacífico. Las civilizaciones agrarias del Nuvo Mundo surgen de un solo centro generador, situado en el corazón de América y de allí se difunden al norte y al sur del área maya.

Tales son las enseñanzas que se desprenden del fenómeno americano. Ellas ofrecen interés excepcional, no sólo para desatar el nudo gordiano de los orígenes de la civilización agraria y de las fuerzas que concurren en su proceso formativo, sino también para enriquecer la teoría de la formación de la Cultura.

Toda la vida económica y religiosa de los mayas y demás pueblos agricultores del continente está dominada por la influencia y los recursos del trópico y sus riquezas vegetales y animales correspondientes al área donde nació la cultura agrícola, esto es, a la región maya del Pacífico. El ambiente por sí solo no crea la cultura, pero influye totalmente sobre las costumbres y creencias religiosas del hombre.

Ya se ha dicho que la historia de las civilizaciones americanas es la historia de la domesticación de las plantas y su difusión en el continente

con su espiritualidad correspondiente. El ambiente del centro primario, con su flora y su fauna, sublimadas a categoría divina, sobrevive en ambientes nuevos donde esta flora y esta fauna son totalmente desconocidas. Por ejemplo, en las frías alturas y los desiertos andinos o en regiones semiáridas como Teotihuacán, adonde llegaron corrientes culturales desde el centro primario. Allí se mantienen los motivos religiosos y artísticos, inspirados en la flora y la fauna del área maya del Pacífico.

Asimismo, las técnicas agrícolas, fraguadas en este medio tropical, subsisten en áreas de clima y ecología diferentes. Los arqueólogos han notado esos fenómenos sin poder explicarlos.

Jehan Vellard considera que las culturas del frío Altiplano andino se gestaron en un país cálido tropical.



Situación geográfica del centro primario en el corazón de América

La doctora Suznik, directora del Museo Barbero de Asunción, Paraguay, me manifestó que la cultura guaraní es selvática tropical desde sus orígenes, ignorando dónde se formó (informe personal). Los arqueólogos norteamericanos consideran que las culturas del Sureste proceden de «Mesoamérica» o están influidas por culturas de esa región.

Efecto evidente de las peculiaridades astronómicas, meteorológicas y climáticas de este ambiente ha sido el desarrollo espectacular del calendario maya que lo refleja, sistema cronológico único en el mundo<sup>18</sup>. Y, por ende, el desarrollo de la cultura es más acelerado en el centro primario, debido a la convergencia de condiciones particulares que no se reproducen en los centros derivados. Así se explica la promoción de la civilización maya a formas más evolucionadas,

que la colocan a un nivel superior a todas las demás de América.

<sup>18</sup> La historia del proceso formativo del calendario maya, de sus causas eficientes y de sus variadas funciones serán ampliamente tratadas en el libro IV.

### EL PROBLEMA DE LAS SEMEJANZAS CON EL VIEJO MUNDO

Al comprobar que las civilizaciones americanas tienen sus raíces en el paleolítico, se soluciona, de una vez para siempre, la vieja disputa entre autoctonistas y difusionistas. El proceso de gestación y desarrollo de las civilizaciones indoamericanas ha sido considerado, hasta ahora, un desconcertante misterio antropológico.

Diversas teorías, confusas y ahistóricas, nunca probadas, han sido intentadas para tratar de explicar la génesis de esas civilizaciones, como resultado de aportes o influencias del exterior.

Tales teorías parten del supuesto que existe un *hiatus* entre el horizonte paleolítico y el de las altas culturas continentales. Parecía difícil encontrar en las civilizaciones primitivas las fuentes de una arquitectura, de una escultura, de una cerámica y de un arte decorativo que alcanzaron un alto nivel de desarrollo en Mesoamérica y los países andinos. Se ha tratado de llenar este vacío, haciendo intervenir migraciones o influencias transpacíficas y aun transatlánticas<sup>1</sup>.

Tal es el estado actual de la cuestión vista por algunos arqueólogos. Muy recientemente todavía, Betty J. Meggers se ocupa de los «orígenes transpacíficos de la civilización mesoamericana»<sup>2</sup>.

Un problema semejante se presentaba en el Viejo Mundo cuando se suponía que un *hiatus* de milenios separaba el fin del paleolítico superior del comienzo de la edad Neolítica. Ese *hiatus* fue colmado más tarde con el mesolítico<sup>3</sup>.

No hay *hiatus* alguno en el proceso de desarrollo de las culturas americanas. Estas se sitúan dentro de una evolución histórica lineal, a partir del horizonte cazador. Son los americanistas que han creado un vacío ficticio entre el ciclo de la caza-recolección y el de las altas culturas que hicieron evolucionar demasiado a prisa, por desconocimiento del complejo proceso formativo de la civilización y sus valores espirituales y artísticos.

Se ha subestimado, además, el potencial de los cazadores. Los plantadores recuerdan, en sus mitos, que la gente antigua no sabía cultivar la tierra.

Todo el proceso evolutivo de las civilizaciones del Nuevo Mundo resulta hoy más claro, una vez comprendido su desarrollo histórico.

La cultura espiritual y la mentalidad de esos pueblos arcaicos sólo puede captarse a través de la etnología.

Sin descartar la posibilidad de la llegada fortuita al Nuevo Mundo de individuos de otras partes, considero que la hipótesis de influencias

<sup>1</sup> J. Alcina Franch, «Origen trasatlántico de la cultura indígena de América», *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 4, Madrid, 1969.

<sup>2</sup> Betty J. Meggers, «The Transpacific origin of Mesoamerican Civilization», *Revista American Anthropologist*, vol. 77, n.º 1, año 1975.

<sup>3</sup> André Varagnac, *De la préhistoire au monde moderne*, París, 1954, págs. 57-58.

extracontinentales es insostenible, desde que hay pruebas suficientes del origen y desarrollo autóctono de las civilizaciones indoamericanas, que tienen sus raíces profundas en el Paleolítico.

Para fines comparativos se ha tomado como base de referencias las culturas de los selknam y de los yamana, por considerar que son las más representativas del Paleolítico superior e inferior. La distribución geográfica de esos tipos de culturas abarcaba, antiguamente, todo el continente. Aun en la actualidad se ha podido establecer algunas correlaciones etnográficas y arqueológicas entre las culturas de la Tierra del Fuego y otras norteamericanas del mismo nivel.

Dichas culturas primitivas no son autóctonas en América, sino que proceden de Asia. De ahí el paralelismo que ofrecen con culturas similares del Viejo Mundo.

Ya los arqueólogos han hecho notar las relaciones que existen entre el arte parietal del Paleolítico superior eurasiático y americano.

Menghin, entre otros, resalta la conexión histórico-genética de las culturas de cazadores-recolectores suramericanos con las grandes unidades culturales afines del Viejo Mundo. Asimismo P. Bosch Gimpera nos habla de los sorprendentes paralelos entre el arte rupestre del Paleolítico americano y del eurasiático (*op. cit.*, pág. 62).

Un enfoque etnológico de las culturas paleolíticas del Viejo Mundo presenta dificultades casi insuperables, desde que no existen descendientes directos del hombre del Paleolítico como en América. En cambio áreas marginales de Suramérica, como la Tierra del Fuego, ofrecen un campo propicio para la aplicación del método arqueológico-etnográfico sobre la base de materiales que se dan en una línea ininterrumpida desde el Paleolítico.

Entre culturas agrícolas del Viejo y del Nuevo Mundo existen numerosas coincidencias en diversos campos de la cultura material y espiritual que no pueden explicarse como fenómenos de convergencia. Es inadmisibles la hipótesis de que hayan sido transmitidas de un continente a otro una serie de mitos, costumbres, formas religiosas y sociales, y otros rasgos culturales.

Al comparar algunos de esos rasgos con los que caracterizan las culturas selknam y yamana, encontramos coincidencias sorprendentes, como las que se enumeran a continuación.

*Paralelos entre culturas agrícolas del Viejo Mundo y culturas de cazadores y recolectores americanos.*—La creencia en un gran dios del cielo es común a cazadores, recolectores americanos y culturas superiores del Viejo y del Nuevo Mundo, lo mismo que la existencia de un dios de la tempestad.

Al igual que las oraciones de selknam y yamana, las más antiguas y más populares entre muchos pueblos eurasiáticos se elevan a «nuestro Padre», nombre del gran Dios del cielo. Es el padre de los dioses y padre

universal en ambos mundos. Ya se ha dicho que el dios del cielo es, por excelencia, el Padre de los yamana.

En Asia, como en América, lo mismo en altas culturas como en culturas de cazadores, existe la concepción dualista de una lucha constante entre las fuerzas del bien y las malélicas, entre la luz y las tinieblas.

Hay dioses zoomorfos o híbridos entre las culturas del Viejo Mundo y la del Paleolítico de América. El hombre-pájaro, por ejemplo, es común en ambos mundos.

Fuerzas naturales, concebidas como sobrenaturales, son creencias comunes a los cazadores americanos y agricultores eurasiáticos.

El culto al sol y la existencia de héroes solares son rasgos comunes de la religiosidad selknam y de altas culturas del Viejo Mundo. Tiene sus raíces en el Paleolítico de ambos mundos.

En relación con la luna, encontramos la misma asociación del astro nocturno con el tiempo, el agua, el diluvio y la fecundidad humana, entre los selknam y pueblos asiáticos de cultura superior. Desde épocas anteriores al Neolítico, el mismo simbolismo relaciona la luna, las aguas, la inundación y la fecundidad de la mujer en los pueblos del Viejo Mundo, nos dice Mircea Eliade. Aún más, la concepción cíclica del diluvio en el sentido de una resorción de la humanidad en el agua y la institución de una nueva época con una nueva humanidad es común al Viejo y al Nuevo Mundo<sup>4</sup>.

Según el mito selknam, sólo se salvan del diluvio los que han podido refugiarse en altas montañas, tema que encontramos en varias sagas eurasiáticas y hacen pensar en el arca de Noé sobre el monte Ararat de nuestra historia santa.

Asimismo, el concepto de que el agua rejuvenece y da la vida eterna, concepto ejemplificado por *Kenos* en los mitos selknam, el dios que rejuvenecía a los moribundos bañándolos es muy difundido en el Viejo Mundo. Así también la costumbre de bañar a los muertos.

Mircea Eliade hace notar que el culto a las aguas curativas se extiende en Eurasia desde el Neolítico a nuestros días<sup>5</sup>.

El tema selknam de que los ríos brotan de las lágrimas de un ser mítico está muy difundido en las culturas del Viejo Mundo.

Muchos aspectos fundamentales del ritual usado en las grandes religiones del Viejo Mundo están estereotipados en las culturas americanas de cazadores tipo selknam. Las ofrendas alimenticias y sacrificios a los dioses, por ejemplo: ritos culturales expresados por la danza; magia imitativa; la magia de las lágrimas; ritos petitorios de caza y alimento; ritos para ahuyentar a los seres malignos, etc.

Asimismo: arte, magia y religión están estrechamente enlazados en las religiones eurasiáticas como en la selknam. Ambas representan el

<sup>4</sup> Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des Religions*, París, 1949, págs. 177 y 185.

<sup>5</sup> M. Eliade, *idem*.



espíritu de la tempestad por un ave. El ave mítica de los selknam produce la lluvia, la nieve y las inundaciones. Función similar tiene el ave sagrada de las poblaciones uralo-altaicas. El buitre divino y el ibis sagrado, conocidos entre mayas y egipcios, parecen herencias del paleolítico en ambos mundos. El culto a los ancestros es conocido en ambos mundos, en América desde el horizonte de cazadores de tipo selknam.

Asimismo la personificación de seres míticos por individuos disfrazados es común en ambos mundos.

*Cosmología.*—Es de interés excepcional señalar los paralelos entre las nociones cosmológicas de los selknam y las del Viejo Mundo, acerca de la división del cosmos en cuatro partes con sus colores respectivos.

Tales nociones cosmológicas se proyectan a las instituciones, como la «Gran Cabaña» de los selknam, animadas por la presencia de siete ancestros que proceden de diversos sectores del cosmos, para presidir y participar en las deliberaciones. Este esquema fundamental de gobierno humano-celeste es característico de altas culturas en ambos mundos. En las grandes civilizaciones de América, sirve, además, de patrón en la división administrativa en la que el jefe —o rey—, que representa la figura central, es la personificación del dios solar en tanto que cuatro jefes-auxiliares representan a los soles cósmicos, emplazados en los ángulos del mundo.

La cruz cósmica señalada por la presencia de los cuatro gigantes de los vientos emplazados en los cuatro puntos cardinales, según los mitos selknam, expresa la tetrapartición del mundo. Implica, a la vez, la noción de las direcciones cósmicas y la del centro del universo. Esas mismas nociones se encuentran en las cosmologías de ambos mundos.

En la «Gran Cabaña», con su patio limpio «como el camino del sol», encontramos el antecedente ejemplar de los templos y patios ceremoniales que se desarrollan esplendorosamente en los grandes centros ceremoniales mayas o del Viejo Mundo. En los templos, como en la «Gran Cabaña», es vedado el ingreso de las mujeres.

*Astronomía.*—Una de las ciencias más antiguas de la humanidad es la astronomía, que encontramos ya en una etapa avanzada en las culturas de cazadores americanos de tipo selknam. Observan la marcha del sol, de la luna y de varias estrellas y constelaciones, así como los fenómenos atmosféricos. Gran importancia de los gigantes de los vientos, equiparados a seres maléficos.

Partiendo de estas bases, la astronomía alcanzó un gran desarrollo en las altas culturas de ambos mundos. Lo mismo puede decirse del rudimentario calendario de los cazadores, de su cómputo por lunas y su evolución en las civilizaciones superiores del Nuevo y del Viejo Mundo.

*El chamanismo.*—El chamanismo no es una creación americana, sino

una institución importada de Asia por los primeros pobladores del Nuevo Mundo. De ahí que sus características fundamentales sean comunes a ambos mundos.

Según Ratzel, los chamanes del Norte y del Centro de Asia, los pliomagos de Africa, los magos australianos y los curanderos americanos son todos iguales en cuanto a esencia, finalidad perseguida e inclusive a una parte de los métodos empleados. Entre esos rasgos comunes a ambos mundos pueden mencionarse: mediación del chaman entre Dios y los hombres, curanderismo, ritos de caza, dominio de los fenómenos atmosféricos, influencia en el tiempo, defensa contra los seres malignos, capacidades extáticas, insensibilidad al fuego, extracción de un objeto patógeno por medio de la succión, etc. El chaman es, al mismo tiempo, un artista y un cantor.

El chamanismo puede considerarse un sacerdocio primitivo que evoluciona en ambos mundos hacia la casta sacerdotal de las grandes religiones históricas partiendo del mismo nivel paleolítico.

Un rasgo muy importante, no mencionado precedentemente, es la saeta mágica para lanzar sortilegios a distancia, técnica conocida también en ambos mundos.

Las funciones y poderes del sacerdote maya o chorti son esencialmente los mismos que los del chaman de la época paleolítica.

Como dirigente espiritual de su comunidad se llama *Hor chan* = cabeza o jefe de serpientes (*Chan* es el nombre genérico de los mayas). A este título agrega el de *Chac*, en función de curandero o hierbatero, asociada desde tiempos inmemoriales a la profesión sacerdotal o chamánica. La importancia del médico en las altas culturas americanas resalta en la subdivisión de esa función en varias especialidades ejercidas por especialistas diferentes, como se verá en el curso de esta obra.

En las culturas eurasiáticas, como en las americanas, hay concepciones tan antiguas acerca de la enfermedad como la que atribuye las dolencias humanas a causas sobrenaturales o bajo la forma de una pérdida del alma. Tales concepciones conocidas por los habitantes de la Tierra del Fuego, perduran en altas culturas de ambos mundos.

*La mística de los números.*—En el dominio de la numerología sagrada no sólo es evidente una progresión desde el nivel de la caza a las altas culturas, sino también la continuidad de los mismos numerales místicos con el mismo significado original que tenían durante el Paleolítico.

Como se ha visto, el 4, el 5 y el 7 eran los números cabalísticos de los selknam, cuya génesis se ha dado a conocer.

La existencia del número 4, con su simbolismo cósmico, omnipresente en culturas del Viejo Mundo, ha sido uno de los argumentos de Heine-Geldern para tratar de demostrar la existencia de relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Asimismo el 5 tiene connotación sagrada en

culturas asiáticas y americanas. Al igual que en América, es el número primario del cómputo decavigesimal y tiene connotación cósmica.

Peculiaridad de la numerología selknam es su aplicación para determinar plazos rituales. Este sistema, que parte del horizonte cazador, es frecuente en ambos mundos, lo mismo que el concepto de dioses numerales.

En cuanto al cabalístico 7, es muy usado en el Viejo Mundo, como en las altas culturas americanas, y parte también del horizonte de cazadores de tipo selknam. Se relaciona en ambos hemisferios con nociones cosmológicas.

Los primeros ancestros selknam proceden de los siete senos del cielo, como los primeros dioses mayas. Los samoyedas adoran a *Num*, divinidad que reside en el séptimo cielo. Para los malayos, el número 7 está dotado de virtudes místicas. El 7 se encuentra entre los turco-tártaros, los ostyak, los vogules, los altaicos en Asia Central y regiones árticas con el mismo simbolismo cósmico asociado a los hijos del dios del Cielo, a las siete ramas del árbol cósmico, a siete sectores del universo o del cielo, etc. (Mircea Eliade, *op. cit.*, pág. 348). Se encuentra también en los siete pilares de la sabiduría (piénsese en los siete pilares de la choza ceremonial de los selknam). El cabalístico Siete identifica las siete puertas y los siete jueces (Anunahi) del infierno akkadien. Es un numeral importante en la Mesopotamia y llega hasta nosotros en las siete ramas del candelabro hebreo.

En esa perspectiva histórico-etnológica pueden mencionarse muchos rasgos o elementos comunes a las altas culturas americanas y eurasiáticas, ya conocidos entre los cazadores de tipo selknam, como: la casa-templo, que es un microcosmos dentro del macrocosmos; la creencia en la inmanencia de los seres en las piedras o en las rocas; la creencia en seres híbridos, en el acoplamiento de seres humanos con animales o la metamorfosis de un hombre en animal; ritos de iniciación; el simbolismo del centro del mundo; la montaña sagrada; danza en círculo; el brazalete nupcial; pasar sobre una hoguera; el simbolismo de los colores, particularmente el poder del color rojo, antídoto contra los espíritus nocivos; elevada moralidad, etc. Estos son rasgos característicos de los cazadores del tipo selknam que persisten en culturas superiores de ambos mundos.

El presente material comparativo podría ampliarse, en gran medida, sobre la base de los informes disponibles acerca de las culturas de los selknam, yamana y otros grupos cazadores y recolectores americanos, por una parte, consultando, además, las obras especializadas o las enciclopedias que tratan de las culturas del Viejo Mundo. La persistencia de rasgos paleolíticos en culturas superiores ha sido notada por otros investigadores. Mircea Eliade se refiere a un análisis admirable de las sobrevivencias del paleolítico en ciertos ritos y mitos griegos (pág. 392).

En la mentalidad de los cazadores, radica la fuerza profunda del

pensamiento mágico religioso y cosmológico que está en la base de las creencias, ritos y conceptos de las civilizaciones de ambos mundos. Tales informes conducen a una profunda reorientación de la Prehistoria universal.

Dejo a personas más competentes la tarea de completar el presente estudio comparativo entre las culturas primitivas de cazadores y recolectores y las altas culturas del Viejo y del Nuevo Mundo.

Considero que el estudio y conocimiento de tales conexiones es de suma importancia para la investigación genética de las culturas eurasiáticas.

*Ni convergencia ni difusionismo, sino causalidad histórica.*—Lo expuesto basta, en mi concepto, para establecer que las culturas agrícolas de ambos mundos se desarrollan paralelamente, pero de manera independiente, a partir del *sustractum* paleolítico.

Los cazadores americanos proceden, en efecto, de Asia; de ahí las semejanzas que ofrecen con culturas eurasiáticas que se encuentran en la misma fase de desarrollo. Las conexiones genéticas-históricas entre las culturas de cazadores americanos y las paleolíticas del Viejo Mundo, lo mismo que los sorprendentes paralelos del arte rupestre de dichas culturas han sido resaltados por los arqueólogos citados en el capítulo anterior.

Ese parentesco fundamental explica ciertos paralelos que persisten entre culturas superiores de ambos mundos, paralelos que no han pasado inadvertidos para los investigadores.

Enrico de Michelis, por ejemplo, manifiesta: «Las viejas civilizaciones orientales ofrecen múltiples correspondencias entre sí y con las civilizaciones de la América precolombina que, sin duda, fueron independientes de aquéllas»<sup>6</sup>.

Lee y Devore hacen notar que «el estudio del hombre cazador es importante, porque se convirtió en civilizado de manera independiente en diferentes continentes. Estaba obviamente preadaptado y predisposto a la civilización»<sup>7</sup>.

Bosch Gimpera manifiesta que numerosos elementos de las civilizaciones americanas tienen paralelos en las culturas del Este y del Sur de Asia (*op. cit.*, pág. 166).

En América, la promoción del cazador al nivel de la civilización ha sido un proceso muy lento y complejo. En su primera fase concurren varios factores de acción recíproca, como se ha visto en el capítulo precedente. La marcha hacia la civilización se realizó por etapas milenarias, que parten del horizonte de plantadores de tubérculos.

Las condiciones iniciales de la vida civilizada parecen haberse des-

<sup>6</sup> E. de Michelis, *El problema de las ciencias históricas*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1948, pág. 89.

<sup>7</sup> Richard B. Lee y Irven Devore, *Man the Hunter*, Chicago, 1968, pág. 319.

arrollado en forma semejante en el Viejo Mundo, aunque ignoramos dónde, cuándo y cómo brotan los primeros fermentos de una civilización agrícola.

En el Paleolítico superior, el hombre representado por el tipo de Cro-Magnon, posee ya los principales elementos de la civilización, lo mismo que el cazador americano, y presenta las primeras manifestaciones artísticas en pinturas rupestres que revelan un sensible desarrollo de la idea religiosa.

Durante el Neolítico, el hombre comienza a cultivar la tierra, inventa la primera cerámica y profesa un culto a los muertos. Además de la caza y la pesca, se dedica al cultivo de ciertas plantas, con lo que se inicia una forma rudimentaria de agricultura. Era cazador y guerrero como en el Paleolítico.

Interesante paralelo ofrece la cultura neolítica del Viejo Mundo, con el ciclo de la agricultura incipiente o de los plantadores americanos. Ellos empiezan a cultivar la tierra, inventan la primera cerámica y comienzan a profesar un culto a los muertos. Al igual que los neolíticos del Viejo Mundo, los plantadores no abandonan sus tradicionales actividades de caza y de guerra. De este horizonte surgen, en América, las culturas Medias o Formativas, antesala de la civilización.

En Eurasia, el proceso evolutivo de la cultura parece más complejo, debido a factores desconocidos en América, como la domesticación de animales, el conocimiento y el trabajo de los metales y los contactos entre masas de poblaciones distintas.

En cambio en el Nuevo Mundo no se advierte un cambio radical de la población ni la llegada masiva de elementos extranjeros. Persisten en el seno de las poblaciones, que desarrollaron las altas culturas, los tipos antropológicos de las culturas primitivas.

Las formas culturales de los pueblos agricultores del Nuevo Mundo nunca pueden ser un producto exótico injertado en las culturas de los pueblos cazadores. El proceso evolutivo de las culturas americanas resulta más claro, una vez comprendido su desarrollo histórico.

Si el *substratum* paleolítico tiene una influencia tan considerable en el proceso formativo de las culturas americanas, si los rasgos de culturas de cazadores y recolectores primitivos son tan persistentes en altas culturas, aun en la maya que, en algunos aspectos, superó a todas las del mundo antiguo, incluso a la griega y a la romana, es obvio que el mismo fenómeno debe de haber ocurrido en el Viejo Mundo.

A la luz de la realidad americana queda descartada, de una vez para siempre, la teoría difusionista, lo mismo que la de convergencia, que se atribuye a la semejanza de la estructura psíquica del hombre en todo el mundo.

Ni convergencia ni difusionismo sino causalidad histórica.

Las semejanzas entre culturas de ambos mundos sólo puede explicarse por su común herencia paleolítica.

## LIBRO II

# LAS CULTURAS MEDIAS

## PRIMERA PARTE

TERCERA ETAPA  
TERCERA EDAD DEL «POPOL-VUH»  
EL CICLO DE LA DIOSA MADRE

De acuerdo con el método por el cual los maya-quichés distinguen las fases sucesivas de su historia cultural, la Segunda Edad del *Popol-Vuh* finaliza con la destrucción de los hombres de barro, símbolos de un pasado que dejó de existir. La Tercera Edad comienza con una nueva creación, la de los hombres de madera y de las mujeres de espadaña o tule.

«De tzité (*Erythrina corallodendron*) se hizo la carne del hombre<sup>1</sup>, y de espadaña o tule (planta de la familia de las tifáceas usada para la fabricación de esteras), la carne de la mujer. Estos materiales quisieron Tzakol y Bitol que entraran en su composición» (*Popol-Vuh*, traducción Recinos, págs. 99-100).

Por primera vez se distingue a la mujer en el acto creativo. El material del que está hecha es diferente del que se usó para formar al hombre. Resalta, de esta manera, la importancia que tendría durante este ciclo étnico.

Al indicar que los seres de la Tercera Creación fueron hechos de madera, «esculturas de madera, con boca y cara» dice el *Popol-Vuh*, esta fuente mítica está resaltando una característica sobresaliente de la época que es propiamente la «Edad de la madera».

En este acto creativo intervienen los siete dioses, incluso *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, su esposa, que son grandes magos y adivinos.

«Echad la suerte con vuestros granos de maíz y de tzité les dicen los dioses para determinar la clase de material que se usará en la tercera creación, si labraremos o tallaremos su boca y sus ojos en ma-

<sup>1</sup> El tzité, como la espadaña (zibaque) son plantas indígenas en Guatemala. La primera da una vaina que encierra unos granos rojos similares al frijol. Se usa aún por el sacerdote, en función de mago adivino, junto con granos de maíz. Del zibaque se elaboran esteras llamadas petates tules. Ya Imbelloni había notado que «cierto número de circunstancias particulares de lugar geográfico, fauna, flora y condiciones del medio ambiente, dependen de manera especial del área y la cultura propias del pueblo maya-quiché». (*Génesis*, Buenos Aires, 1940, pág. 597).

dera. Así les fue dicho a los adivinos» (Recinos, pág. 97). Primera referencia a un acto de astrología que se desarrolla justamente a raíz de la mención de una serie de doce dioses estelares: Nim Ac, Nima Yziiz, Ahcuval, Ayyamanic, Ahchut, Ahtzalam, Ah Raxa Lac, Ah Raxa Tzel, Ahcol, Al Toltecat, Ratit Quih y Ratit Zac<sup>2</sup>.

En concepto de los gnósticos mayas, la teogonía astral es inseparable del calendario y la astrología. Alta valoración confieren a los doce dioses estelares, que son los dioses menores de la lluvia, coadyuvantes del gran Dios de la fertilidad que con aquéllos forma un equipo de trece dioses, numeral básico del calendario adivinatorio.

Esos trece dioses tienen su equivalencia en el Gran Chac y sus doce auxiliares o chac menores, de la teogonía yucateca. Importa resaltar la existencia de este calendario adivinatorio creado o iniciado por *Ixpiyacoc* e *Ixmucané* en el acto creativo de los hombres de la Tercera Edad.

En la tercera creación desempeña un papel de primer plano la anciana *Ixmucané*, llamada en esta ocasión *Chirakán-Ixmucané* (*chi* = boca, *rákán* = piernas, extremidades inferiores del cuerpo), en función de diosa terrestre. Porque todas las deidades femeninas del *Popol-Vuh* y de la teogonía maya desempeñan la doble función de diosa luna y diosa tierra, es decir de diosa lunar-terrestre. Este es el caso también de *Ixquic*, que vive en la tierra como deidad terrestre y sube al cielo como diosa lunar, como se verá en seguida. A diferencia de la anciana *Ixmucané*, que protagoniza, en el plano astral, la luna menguante, *Ixquic* personifica a la luna llena.

La mitología del *Popol-Vuh* se divide en dos partes: la primera registra la cosmogonía y los actos creativos y de destrucción de la humanidad. La segunda trata de los hechos humanos que se proyectan al mundo de los dioses, y explican la vida y milagros de los héroes culturales. Esta repetición en forma diferente del tema de las Edades míticas recuerda el sistema de doble ajuste de la cronología maya-quiché que al proyectarse en la arquitectura literaria nos aporta informaciones mutuamente cotejables que permiten fijar con mayor precisión los límites de cada Edad.

La Tercera Edad es básicamente la historia de *Ixquic*, la diosa-Madre, una historia que parte de su fecundación por *Hun Hunahpú* y su estancia en la tierra en función de diosa terrestre. Los personajes que actúan en el escenario mítico son nuevos —con la excepción de la anciana *Ixmucané*— porque protagonizan una cultura distinta de la anterior.

Al comienzo de la Tercera Edad, los *Camé* son aniquilados por *Ixquic*, en el episodio que se narra a continuación, desapareciendo de este modo los héroes culturales del ciclo anterior, para ser reemplazados por los

<sup>2</sup> Villacorta, 1962, págs. 36-37. Recinos no da los nombres mayas.

que ejemplifican las normas culturales del momento: *Hun Bátz* y *Hun Chuén*.

Al notar el embarazo de su hija, *Cuchumaquic* la denuncia ante el gran consejo de *Xibalba*, que la sentencia a ser sacrificada.

«Mi hija está preñada, Señores; ha sido deshonrada», exclamó *Cuchumaquic*, cuando compareció ante los Señores.

Está bien, dijeron éstos. Oblígala a declarar la verdad y si se niega a hablar, que la lleven a sacrificar lejos de aquí.

*Ixquic* contestó: No tengo hijo, señor padre, aún no he conocido varón. Llevadla a sacrificar, señores *Ahpop Achih*; traedme el corazón dentro de una jícara, les dijo (*Camé*) a los búhos (*Popol-Vuh*, traducción Recinos, págs. 135-136).

«Los cuatro verdugos tomaron la jícara y se marcharon, llevando en sus brazos a la joven y llevando también el cuchillo de pedernal blanco (zaquitoh) para sacrificarla». «Traedme el corazón dentro de una jícara y volved hoy mismo ante los Señores, ordenaron a los verdugos» (Recinos, pág. 136).

El *Popol-Vuh* ofrece una excelente información etnológica acerca de la manera de practicar los sacrificios humanos en aquella época, mediante la extracción del corazón de la persona viva. Menciona, además, los útiles que se emplean: Vaso para colocar el corazón de la víctima, cuchillo de pedernal blanco y la intervención de cuatro verdugos.

Ya no se trata, como en la época anterior, de decapitar y descuartizar a la víctima para comerla. Es decir, que ya no se practica el canibalismo, lo que señala un progreso evidente en las concepciones ético-religiosas.

*Ixquic* protesta ante los verdugos. «No es posible que me matéis, ¡oh mensajeros!, porque no es una deshonra lo que llevo en mi vientre... Así, pues, no debéis sacrificarme», dijo la joven dirigiéndose a ellos (Recinos, pág. 136).

«Recoged el producto (savia) de este árbol, dijo la doncella. La savia roja brotó del árbol, cayó en la jícara y en seguida tomó la forma de un corazón. Semejante a la sangre brotaba la savia del árbol. Luego se coaguló. Llamábase Arbol rojo de grana» (Sangre de Dragón, *Croton sanguifluus*, árbol indígena en Guatemala y Chiapas).

«Cuando llegaron (los verdugos) a presencia de los Señores, estaban todos aguardando. Todo está concluido, Señores. Aquí está el corazón en el fondo de la jícara».

«Atizad bien el fuego y ponedlo sobre las brasas, dijo *Hun Camé*. En seguida arrojaron el corazón al fuego y comenzaron a sentir el olor los de *Xibalba*, y levantándose todos se acercaron y ciertamente sentían muy dulce la fragancia de la sangre. Y mientras ellos se quedaban pensativos, huyeron los cuatro verdugos y se convirtieron en los servidores de la doncella *Ixquic*. Así fueron vencidos los Señores de *Xibalba*. Todos fueron engañados por la doncella». (Recinos, páginas 138-139).

«Todos quedaron cegados por la doncella» (Burgess y Xel, 1955, pág. 86). «Que-daron aturridos en su cueva» (Villacorta, 1927, pág. 231).

Los párrafos que se refieren al aniquilamiento de los *Camé* por el humo del copal constituyen el mito de origen de las propiedades que

atribuyen los indios al humo del incensario que, al igual que el humo de tabaco, tiene la propiedad de ahuyentar a los seres malignos. Esta revelación implica el uso del pebetero que los maya-quichés usan, hasta la fecha, en todas sus ceremonias religiosas, para aniquilar a los malos espíritus, como lo hizo *Ixquic*, *in illo tempore*. El humo del incienso purifica el ambiente y lo perfuma con el aroma grato a los dioses y sirve, a la vez, como vehículo de oraciones en concepto de los mayas.

El episodio anterior revela, además, un nuevo descubrimiento de los mayas en el campo de la botánica realizado por la mujer: el incienso o copal, cuyas propiedades y efectos se mencionan con lujo de detalles. *Ixquic* enseña la manera de usar el copal, y el *Popol-Vuh* especifica las propiedades intrínsecas y místicas de esta gomoresina que se coagula como la sangre y despidе un olor aromático al arder.

*Formas sociales.*—Con *Ixquic* se inicia el ciclo de cultura femenina, predominio social de la mujer y descendencia matrilineal, en contraste con el ciclo anterior, de cultura masculina y descendencia patrilineal.

*Hun Hunahpú* sale de su comunidad de origen para ingresar al clan de *Camé*. Allí se une a la doncella *Ixquic* y la fecunda, mostrando un caso de unión conyugal fuera del clan. Realízase de este modo un cambio en la línea de descendencia, así como en la residencia de los varones que, de patrilocal pasa a matrilocal. Los gemelos, nacidos de *Ixquic* y criados por ella sola, ilustran un caso de descendencia por línea femenina. Son conocidos como hijos de *Ixquic*.

Por otra parte, el derecho materno está ejemplificado por la abuela (*Ixmucané*), jefe absoluto de la macrofamilia y, a la vez, cultivadora de la sementera, como se verá más adelante.

*Ixquic* e *Ixmucané* desempeñan los papeles estelares en la narración de la Tercera Edad. Ambas son mujeres sin marido, pues *Ixbakiyaló* murió en el ciclo anterior y carece de biografía. *Hun Hunahpú* fue sacrificado. De esta manera resalta el *Popol-Vuh* la importancia social de las mujeres.

A los seis meses de embarazo, *Ixquic* sube al cielo, donde está la mansión de *Ixmucané*. La ascensión de la diosa al firmamento se cumple en virtud de la predicción de *Hun Hunahpú*, en el momento preciso en que éste deja su función de dios de la fertilidad para volver a su estado de dios solar: «Anda, sube a la superficie de la tierra, que no morirás. Confía en mi palabra que así será, dijo la cabeza de *Hun Hunahpú*» (Recinos, pág. 135).

Este mito tiene un fondo astral que el texto pone en evidencia. Después de seis lunaciones que transcurren en un mundo oscuro (época de lluvias) *Ixquic* sube al firmamento alumbrando al mundo (período estival). Su estado de gravidez (vientre abultado, liso y redondo) la

caracteriza en el plano astral como luna llena que ilumina el mundo<sup>3</sup>. En concepto del indígena, no llueve durante el plenilunio, es la fase menguante la que «trae agua». El advenimiento del período estival se realiza, además, en coordinación con el movimiento del sol, como lo ven todavía los mayas y como lo registran los mitos.

La imagen de *Ixquic* en función de diosa lunar-terrestre y diosa madre se proyecta en el arte y la escritura jeroglífica. La escultura maya de esa época reproduce este modelo mítico en figuras de diosas en estado de gravidez. El mismo tema se objetiva en el jeroglífico del uinal, mediante un cuerno que encierra la figurilla de la joven deidad solar o su signo correspondiente, un punto, como puede apreciarse en las gráficas que se ilustran más adelante. Este símbolo sugiere el motivo: feto en útero.

El lazo orgánico entre la luna y la vegetación, según las creencias mayas, se manifiesta en el poder mágico de *Ixquic* que hace brotar la resina de copal con sólo su presencia, así como hace brotar savia de la calabaza en que se transformó la cabeza de *Hun Hunahpú*. Tal poder le es inherente como diosa lunar y está explícito en su propio nombre, ya que la raíz *quic* significa, a la vez, sangre, savia o resina.

Muchas enseñanzas se desprenden del mito de *Ixquic*, acerca del origen de la humanidad que surge del interior de la tierra (ascensión de *Ixquic* a la superficie), que nace de un árbol (árbol de *Xibalba*) o proviene del cielo (caída de la sustancia fecundante de *Ixquic* desde la alto del Arbol de Vida)<sup>4</sup>. Esos mitos de origen de la humanidad están registrados en otras mitologías, pero en conjunto, figuran solamente en el *Popol-Vuh*.

*Ixquic en el cielo.*—El *Popol-Vuh* nos presenta, ahora, una escena familiar en la que actúan *Hun Bätz* y *Hun Chuén*, en unión de su abuela, *Ixmucané*, a la que llaman madre, pues está investida del derecho de patria potestad.

Ante ellos se presenta *Ixquic*. «Llevaba a sus hijos en el vientre y faltaba poco para que nacieran los gemelos» (Recinos, pág. 139).

«Llego contigo, tú, mi madre; yo soy tu hija (al cual), tu nuera (alib), madre-cita (chichu). Así dijo cuando entró a la casa de la abuela» (Recinos, pág. 139).

*Ixquic* es recibida con manifiesta hostilidad. La anciana rechaza brutalmente a la intrusa. «¡Sal de aquí! ¡Vete!», gritó la vieja a la muchacha (Recinos, pág. 139). *Ixmucané* manifiesta que sólo reconoce de su legítima descendencia a *Hun Bätz* y *Hun Chuén*, únicos herederos de la sabiduría de *Hun Hunahpú*, y trata a *Ixquic* de embustera o engañadora (*qaxtoc*).

<sup>3</sup> Los chortis equiparan la luna llena con una diosa en estado de gravidez y la llaman «la redondona del mundo».

<sup>4</sup> Se ha ilustrado, en otra parte, cómo los mayas dramatizan la fecundación de *Ixquic* y materializan el acto fecundante en estelas, monumentos o en la liturgia chorti (ver ilustraciones pertinentes).

Se enfurecieron también *Hun Bátz* y *Hun Chuén* (Recinos, pág. 139). Pero *Ixquic* insiste en su derecho en virtud de los hijos de *Hun Hunahpú* que lleva en sus entrañas. Y esto lo probará «por lo adorable que será el rostro de mi hijo» (Villacorta, 1927, pág. 233); «pronto veréis su imagen en lo que traigo» (Recinos, pág. 139).

Una vez más se proclama en esta escena la ley genética por la cual los hijos heredan, con los rasgos físicos, las cualidades morales e intelectuales de sus padres. La fisonomía de los gemelos será la prueba de que *Ixquic* dice la verdad.

Característica de todas las mitologías americanas es la belleza física y moral del héroe civilizador.

Para los maya-quichés, como para Aristóteles, el concepto de lo bello es inseparable de lo bueno. Al heredar las excelsas cualidades de su padre, los gemelos serán perfectos, físicamente, moral y intelectualmente. Tales concepciones fundamentales de la ética y la estética se proyectan al plano lingüístico. Bello y bueno son sinónimos. Malo y feo se expresan por un término común: *pám pám*, en chorti. Tanto el arte, como el lenguaje, son manifestaciones del mismo proceso psicológico expresado en los mitos.

A través de todas las épocas, el arte maya-quiché tiende a proyectar en la imagen del héroe civilizador ese ideal estético que llega a su más alta expresión durante el período clásico.

*Prueba a que es sometida Ixquic.*—Ante la insistencia y los argumentos de *Ixquic*, la anciana resuelve ponerla a prueba, imponiéndole una tarea imposible. La de llenar «una gran red de maíz» con el producto de una sola mata y esta mata tenía tan sólo una espiga.

«Si tú eres mi nuera, ayúdame, anda a traerme que comer y regresa para continuar ayudándome. Entonces se encaminó a la sementera» (Villacorta, 1927, página 233). «Anda, pues, a traer la comida para los que hay que alimentar» (Recinos, pág. 140).

*Forma de posesión de la tierra y división del trabajo.*—Los párrafos anteriores corroboran la función de la abuela como jefe absoluto de la familia y el rol de las mujeres, identificadas con el cultivo la cosecha y el acarreo de provisiones al hogar. A cargo de las mujeres está el suministro regular del alimento de la familia. Ellas son las que proveen «la comida para los que hay que alimentar» (Recinos), «las comidas que ellos comen» = *qu echa vi chi qui vech* (Villacorta, pág. 119). Es decir, que durante la Tercera Edad las mujeres mantienen con su trabajo a «ellos», a los hombres.

La relación entre el grupo humano y la tierra es el factor determinante de la posesión de la misma. Al referirse a «nuestra milpa», la abuela establece claramente su derecho de propiedad, el cual es compartido por sus nietos, que sólo se ocupan del trabajo de la roza del



Gráfica 1.—Telar quiché.



Gráfica 2.—Los músicos quichés tocan el son de Hunahpú-Qoy, registrado en el «Popol-Vuh». A la derecha, un actor disfrazado de mono representa a Hun Bátz.



Gráfica 3.—Coito ritual de la pareja de pavos, que representa el connubio del dios de la Fertilidad con la deidad terrestre (en Quezaltepeque).



Gráfica 4.—La sacerdotisa chorti de Quezaltepeque es la única mujer que se sienta ritualmente con las piernas extendidas sobre el piso, porque representa a la diosa Tierra, que tiene su modelo mítico en la figura de Chirakan-Ixmucané.



Gráfica 7.—Pipa fabricada por los iroqueses.



Gráfica 8.—Símbolos iroqueses: banda frontal, decorada con la figura del ave del trueno y cruces cósmicas, y brazaletes de compromiso con el ave del trueno, dos wigwam y el ideograma cósmico.

Gráfica 5.—Deskaheh, jefe cayuga, Gran River.

Gráfica 6.—Deskaheh luce su tradicional tocado cayuga.

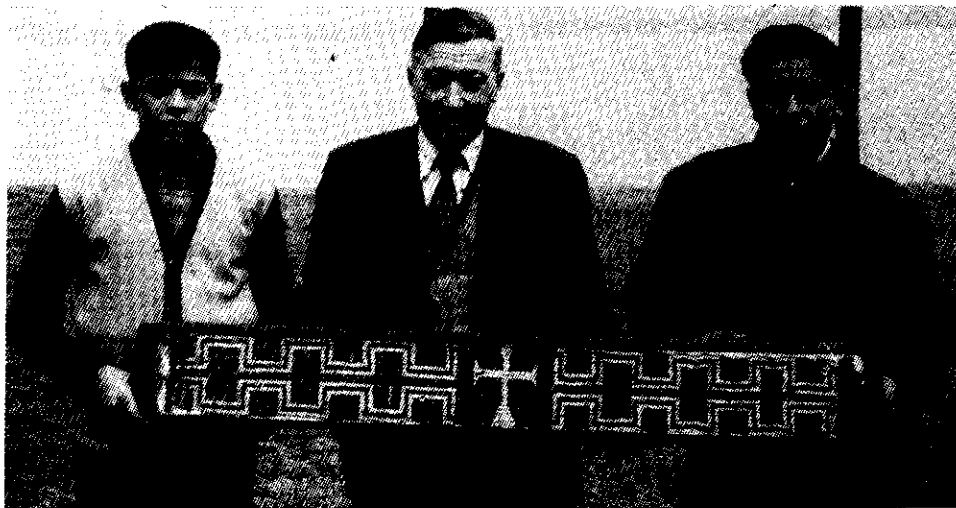


Gráfica 9.—*Ka we na ro roks*, esposa del jefe, con su vestido de cuero. En la banda frontal figura el ave del Trueno; en su mano porta una máscara de madera.



Gráfica 10.—*Ra tsen ha ré sé row*, jefe mohawk, con su corona de plumas de águila con apéndice dorsal.

Gráfica 11.—Wampum enviado por los urones en 1676, en el Museo de la Misión Católica de Caughnawaga.







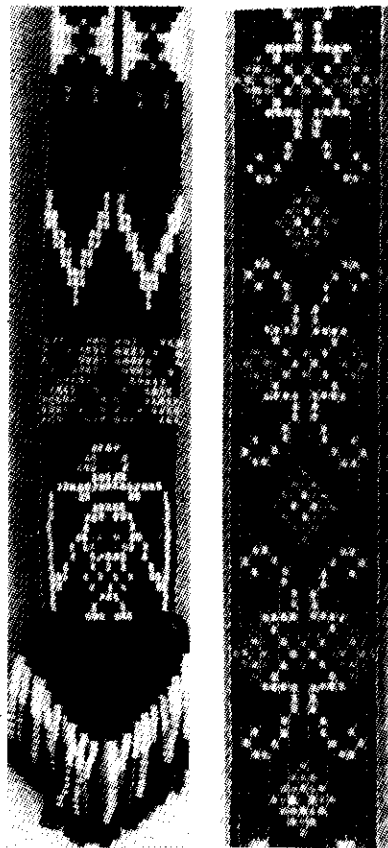
Gráfica 12.—La Casa Larga de Ohsweken, Long River.

Gráfica 15.—Máscara de madera pintada, usada por los «False Faces». Representa un gigante que movía las montañas. (Foto W. N. Fenton, reproducida por F. Gouldsmith Speck en «The Iroquois», op. cit., pág. 68.)



Gráfica 14.—La esposa de Poking Fire me obsesquía un pan de maíz hecho por ella. Su vestimenta es de cuero de venado. Sobre el pecho y en la frente luce la imagen del ave del Trueno, ave nacional de los iroqueses.

Gráfica 13.—Símbolos iroqueses. Doble figura de ave, una integrada en la otra.



monte. «La sementera desbrozada de *Bhu Bátz* y *Hun Chuén*» (Villacorta, 1927, pág. 233).

*Mito de origen de la confesión.* «Viendo que sólo había una mata con su espiga, se llenó de angustia el corazón de la muchacha» (Recinos, pág. 140).

«¡Ay, pecadora desgraciada de mí! ¿Adónde he de ir a conseguir una red de maíz como se me ha ordenado?», exclamó. Y en seguida se puso a invocar al *Chahal* de la comida (espíritu guardián de la sementera) para que llegara y se la llevase (Recinos, pág. 140).

«*Ixtoh* (diosa de la lluvia), *Ixcamil* (diosa de las mieses), *Ixcacau* (diosa del cacao) y tú, *Chahal...*», dijo la muchacha.

Obsérvese que todos los seres invocados por *Ixquic* son deidades femeninas, y que, por primera vez, se menciona a la diosa del cacao, lo que revela el descubrimiento y domesticación de ese bitneriáceo americano. Los lingüistas concuerdan en que la voz *cacau* es de cuño maya. El cacao es silvestre en la costa pacífica de Guatemala y así se encuentra en la zona de Cuyotenango y en el municipio de Barillas (Ulises Rojas).

*Ixquic* instituye, en este acto, el rito de la confesión, reconociendo que es una pecadora. La confesión tiene carácter de rito purificador y se realiza todavía entre los chortis, en circunstancias análogas a las que originaron su institución, es decir, cuando se necesita el auxilio de los dioses de la fertilidad y de las plantas para lograr con su intervención abundantes cosechas, como las que habría de obtener *Ixquic*<sup>5</sup>.

«A continuación la joven cogió las barbas, los pelos rojos de la mazorca y los arrancó sin cortar la mazorca. Luego las arregló en la red como mazorcas de maíz y la gran red se llenó completamente» (Recinos, págs. 140-141).

«Y tomó el pelo, la barba de la mazorca, la arrancó, mas no desgajó la mazorca» (Burgess y Xec, op. cit., pág. 90).

«*Xu cam cut ri tzamij v tzamijal v vihal, x u boc acan oc* = Trajeron la florescencia a lo inflorecido de las mazorcas, que brotaron y crecieron» (Villacorta, 1962, pág. 121).

*Mito de origen de la hibridación del maíz.*—Por la importancia que reviste el acto anterior, descriptivo de una nueva técnica agrícola, se han transcrito tres traducciones del mismo episodio.

Todas coinciden en que las matas de maíz tenían una sola mazorca antes del manipuleo de *Ixquic*, que produjo una cosecha extraordinaria «llenando completamente una gran red», de tal manera que sus protectores sobrenaturales tuvieron que ayudarla a levantar la red colmada de maíz, y cargarla sobre un animal (*alter ego* divino) para transportarla a la casa de *Ixmucané*.

Al comprobar el milagro, la abuela le dijo a la joven: «Esta prueba me basta para creer que eres ciertamente mi nuera; velaré por ti y por los seres que llevas en el vientre y que son sabios».

<sup>5</sup> Lo anterior confirma la opinión de Raffaele Pettazoni sobre la institución de la confesión durante el ciclo matrilineal. *La confession des Péchés*, París, 1931.

El mismo acontecimiento milagroso es registrado en la mitología chorti, que hace referencia a la multiplicación del maíz, a partir de una sola espiga<sup>6</sup>. Esta es una referencia importante sobre el conocimiento que se tenía entonces del proceso de fecundación de la mazorca por el polen que fecunda el maíz a través de los pelos de la mazorca.

El *Popol-Vuh* es la única fuente americana que registra el mito de origen de la agricultura del maíz.

Se comprueba, una vez más, la credibilidad de la citada fuente mítica, puesto que Guatemala es el centro primario de cultivo del maíz, según los datos de los especialistas citados precedentemente.

El *Popol-Vuh* registra, en sucesión cronológica estricta, las especies botánicas que los mayas van descubriendo y aprovechando en el curso del tiempo. Tales registros coinciden con los datos de la investigación botánica.

La hibridación de *Zea* con *tripsacum* ocurre por lo menos 4.000 años antes de nuestra era en su lugar de origen, dato que sirve de aproximación para una evaluación cronológica de la Tercera Edad del *Popol-Vuh*.

*Nacimiento del dios del maíz.*—No parece mera casualidad el nacimiento de los gemelos, dioses del maíz y héroes civilizadores de los maya-quichés, inmediatamente después de la extraordinaria cosecha de maíz realizada por *Ixquic*.

Además de expresar objetiva y simultáneamente los conceptos: fertilidad de la tierra-fecundidad humana, siempre asociados en la mente del indígena, el nacimiento de un dios específico del maíz a raíz de la milagrosa cosecha se explica desde que este cereal comienza a ser el alimento básico del indígena y sus granos o semillas alcanzaron la forma que los asimilan a la cabeza divina, como lo establece la simbólica maya.

En el ciclo anterior, los tubérculos son las plantas culturales básicas. *Hun Hunahpú*, el dios que encarna las plantas de la época, no es un dios del maíz, y no se menciona al maíz. Su hijo *Hunahpú* nace en la Tercera Edad, pero se caracteriza como dios específico del maíz y héroe civilizador solamente en la Cuarta Edad. Tal orden de sucesión corrobora la preexistencia del cultivo de tubérculos al del maíz y revela cuán largo fue el período de cultivo y selección del cereal americano hasta llegar a ser propiamente «el alimento».

Ya integrada a la familia de *Ixmucané*, en virtud de haber superado la prueba de admisión, *Ixquic* «dio a luz (ella sola). La abuela no los vio cuando nacieron (los gemelos). Allí en el monte fueron dados a luz» (Recinos, pág. 141).

Describe en este párrafo una costumbre típica de la época: la mujer debía parir sola en el monte, lejos de miradas extrañas. Desde entonces, *Ixquic*, la diosa madre, es la patrona de las parturientas.

<sup>6</sup> R. Girard, *Los Mayas*, 1966, pág. 276.

*Tribulaciones de los gemelos.*—La infancia de los gemelos se viene desarrollando en un ambiente lleno de peligros y dificultades. Apenas son traídos bajo el techo familiar por su madre, que la abuela, hostigada por sus chillidos, ordena que los tiren afuera «y en seguida fueron a ponerlos sobre un hormiguero. Allí durmieron tranquilamente. Luego los quitaron de ese lugar y los pusieron sobre las espinas. Eso, pues, querían *Hun Bätz* y *Hun Chuén*, que murieran allí mismo en el hormiguero o que murieran sobre las espinas. Deseábanlo así a causa del odio y de la envidia que por ellos sentían» (Recinos, pág. 142).

Los párrafos anteriores nos dan el mito de origen del suplicio de las hormigas y de las espinas, que se practica todavía en algunas partes de América, en los ritos de iniciación.

Al definir las ocupaciones de los héroes culturales de la Tercera Edad, el *Popol-Vuh* expresa que «*Hun Bätz* y *Hun Chuén* solamente se ocupaban en tocar la flauta, en cantar, en escribir y esculpir. Eran flautistas, cantores, tiradores con cerbatana, pintores, escultores, joyeros. Esto eran *Hun Bätz* y *Hun Chuén*. Eran grandes sabios, habían alcanzado a saber todo antes que nacieran los gemelos» (Burgess y Xec, págs. 88-94). Tal descripción resalta las funciones sacerdotales desempeñadas por los héroes de la Tercera Edad.

Notorio es el progreso en las artes y las ciencias en esa época, debido al bienestar económico y la ampliación de los medios de subsistencia. Por ese tiempo las mujeres mantenían a la familia con su trabajo. Las actividades del hombre para procurarse el sustento dependían mucho menos de la caza y la pesca. Esta situación favorece la vida contemplativa y engendra el ocio, condición propicia al cultivo del arte y la ciencia.

De interés es la referencia, por primera vez, al arte de la escultura, la cual concuerda con la mención inicial de la creación de hombres esculpidos en madera. Considero ese dato de importancia para los arqueólogos, ya que señala el comienzo de la escultura americana.

«Los gemelos crecieron pasando grandes penas y dolores, sufriendo mucho. Al igual que *Hun Bätz* y *Hun Chuén* llegaron a ser grandes sabios. De por sí llegaron a ser flautistas, cantores, escritores y escultores; todo lo podían hacer, de por sí, lo sabían al nacer» (Burgess y Xec, pág. 94).

*Infancia de los gemelos.*—Los gemelos «se ocupaban solamente de tirar con cerbatana todos los días, no eran amados por la abuela ni por *Hun Bätz* y *Hun Chuén*. No les daban de comer... Pero no se enojaban, ni se encolerizaban y sufrían calladamente, porque sabían su condición y se daban cuenta de todo con claridad. Traían pájaros cuando venían cada día y *Hun Bätz* y *Hun Chuén* se los comían sin darles nada a ninguno de los dos» (Recinos, págs. 142-143).

De interés etnológico e histórico es el registro de un nuevo elemento

cultural, la cerbatana usada en esa época por los gemelos lo mismo que por sus primos.

Un aforismo chorti expresa que «todo tiene su día y su hora». Dios somete a pruebas a sus criaturas hasta cuando él diga «hasta aquí no más»<sup>7</sup>.

El día de los gemelos había llegado.

Una vez que *Hunahpú* e *Ixbalamque* llegaron sin traer pájaros, se enfureció la abuela: «¿Por qué no traéis pájaros?», les dijo a los gemelos. Y ellos contestaron: «Lo que sucede, abuela nuestra, es que nuestros pájaros se han quedado trabados en el árbol y nosotros no podemos subir a cogerlos, querida abuela. Si nuestros hermanos mayores así lo quieren, que vengan con nosotros y que vayan a bajar los pájaros, dijeron» (Recinos, pág. 143).

Al amanecer los hermanos mayores se fueron con los gemelos hacia un árbol llamado *canté* (*Gliricidia sepium*). Este árbol es indígena en Guatemala, como todas las especies botánicas registradas en el *Popol-Vuh*. De las raíces del *canté*, los mayas extraen una sustancia de color amarillo. El árbol sirve, además, de sombra a las plantaciones de cacao y por esta razón es llamado Madre de Cacao.

Sobre el árbol amarillo cantaban muchísimos pájaros, pero ninguno caía al suelo. «Id a bajarlos», dijeron los gemelos. «Muy bien», contestaron *Hun Bätz* y *Hun Chuén*.

Nótese el cambio de actitud de los mayores que obedecen ahora las órdenes de los gemelos.

Entonces los mayores subieron al árbol, pero éste crecía y engrosaba, como si se hubiera hinchado; luego, quisieron bajar, pero ya no pudieron.

«Desatad vuestros calzones (bragas), atadlos debajo del vientre, dejando largas las puntas y tirando de ellas por detrás y de ese modo podréis andar fácilmente». Así les dijeron sus hermanos menores.

«Está bien», contestaron, tirando de la punta de sus ceñidores; pero, al instante, se convirtieron éstos en colas y ellos tomaron la apariencia de monos. Se fueron sobre las ramas de los árboles y se internaron en el bosque, haciendo muecas y columpiándose en las ramas de los árboles. Así fueron vencidos *Hun Bätz* y *Hun Chuén* por los gemelos y sólo por arte de magia pudieron hacerlo (Recinos, página 144).

*Mito de origen del telar y uso de algodón.*—En el mito de origen de la braga, mastate o calzón americano con largas puntas que caen por delante y por detrás del cuerpo, tenemos, al parecer, la primera referencia al uso de algodón en el vestuario de los hombres. Ciertamente el mastate puede confeccionarse también con corteza o fibras, pero la mención que hace el *Popol-Vuh* de la falda de *Ixmucané* (Recinos, página 154; *ch u cayac*, de su vestido; Villacorta, 1962, pág. 153; enaguas, Villacorta, 1927, pág. 255) establece sin lugar a dudas que los

<sup>7</sup> *Popol-Vuh*, fuente histórica, pág. 140.

mayas usaban prendas de vestir que implican la existencia del telar y el uso del algodón.

Sobre el particular hay perfecta concordancia entre el *Popol-Vuh* y la *Corónica* de Guaman Poma de Ayala, que establece que durante la Tercera Edad, llamada *Purum Runa*, los indios comenzaron a tejer ropa con vetas de colores (ver la «*Exégesis de Guaman Poma*», más adelante).

Los códices mayas identifican a la primera tejedora con una diosa anciana, con los senos exhaustos, como puede apreciarse en la figura siguiente. Esa diosa no es otra que *Ixmucané*, la única diosa vieja de los mitos mapa-quiché. El tipo de telar ilustrado en los códices no ha variado hasta la fecha, como puede apreciarse en la gráfica 1.

Al igual que todas las plantas culturales, registradas explícita o implícitamente en el *Popol-Vuh*, el algodón es originario de Guatemala, donde crece en estado silvestre.

Véase al respecto los informes del doctor Brad Waddle transcritos precedentemente.



*Danzas con máscaras de madera.*—Los hombres monos vuelven al escenario mítico para ofrecernos otras enseñanzas.

*Ixmucané* se acongoja por la separación de los primogénitos. *Hunahpú* e *Ixbalamque* tratan de consolarla diciéndole que volverá a verlos, pero «tened cuidado de no reiros» (Recinos, pág. 145).

En seguida se pusieron a tocar la flauta, tocando la canción de *Hunahpú-Qoy* (el mono de *Hunahpú*). Luego cantaron, tocaron la flauta y el tambor. Después sentaron junto a ellos a su abuela y siguieron tocando, cantando y llamando con la música, entonando la canción que se llama *Hunahpú-Qoy*» (Recinos, pág. 145). «Por fin llegaremos con la flauta y el canto» (Burgess y Xec).

«Por fin llegaron *Hun Bätz* y *Hun Chuén* hasta el centro del patio de la casa, haciendo monerías y provocando la risa incontenible de su abuela. Realmente eran muy divertidos cuando llegaron con sus caras de mono, sus anchas posaderas, sus colas delgadas y su estómago, todo lo cual obligaba a la vieja a reírse. Luego se fueron otra vez a los montes» (Recinos, pág. 146).

La misma escena se repite tres veces, con el mismo resultado, pues cada vez se ríe a carcajadas la abuela y finalmente los hombres-simios ya no regresan.

Epilogando este suceso, el Códice de Chichicastenango nos dice que, antiguamente, *Hun Bätz* y *Hun Chuén* eran invocados por los músicos, los cantores, los pintores y los escultores. Pero fueron convertidos en monos porque se ensoberbecieron y maltrataron a sus hermanos (Códice moral).

Las escenas anteriores ofrecen algunos elementos culturales que se puntualizan: la flauta, el tambor, el canto, la danza, el uso de máscaras de madera y disfraces. Ilustran, además, la creencia indígena de que el sonido de los instrumentos musicales equivale a la voz divina. *Hunahpú* «llama con la flauta y el canto», es decir, habla a los hombres-monos a través del sonido de la flauta, del tambor y del canto y éstos aparecen.

En esa época las danzas se realizaban en la plaza pública, frente al templo. Allí se congregaban los espectadores. El patio de la casa de *Ixmucané* representa la plaza o patio ceremonial, y la propia casa de la abuela, el templo donde oficiaban *Hun Bátz* y *Hun Chuén*. Pero en función de danzantes sólo llegan al centro de la plaza. A través de esas descripciones, de interés etnográfico, pueden reconstruirse las costumbres ceremoniales de esa época.

Tales costumbres se dramatizan aún en Chichicastenango, el propio lugar donde fue localizado el manuscrito original del *Popol-Vuh*. El Palo Volador en sus escenas sucesivas reproduce las que se registran en los mitos. En la cima del Palo suben dos actores, disfrazados de monos; protagonizan a *Hun Bátz* y *Hun Chuén*, en lo alto del árbol de *canté*. Sus máscaras son de madera, como lo requiere la tradición que parte del mito de la Tercera Edad. Los hombres-monos bajan del Palo Volador para bailar el son de *Hunahpú-Qoy* —nombre y melodía que se ha conservado hasta la fecha—, como lo hicieron *in illo tempore*, *Hun Bátz* y *Hun Chuén*, al compás de los mismos instrumentos: la flauta y el tambor. La danza se realiza en la plaza pública, frente al templo, ante la alegría de los espectadores que se ríen a carcajadas, como lo hizo *Ixmucané* (gráfica 2).

Esta ceremonia, y el conjunto de escenas que se desarrolla en el Palo Volador<sup>8</sup>, ofrecen vívidos cuadros de episodios míticos registrados en el *Popol-Vuh*. Se realiza después de la cosecha, en acción de gracias por los frutos obtenidos y como expresión de alegría popular al ver colmados los graneros. Es decir, que ocurre en las mismas circunstancias como sucedió originalmente, después de la abundante cosecha de maíz lograda por *Ixquic*, y en la misma estación estival, cuyo comienzo está señalado en el mito por la ascensión de *Ixquic* al cielo.

En tales escenas rituales es evidente la función paradigmática de los mitos.

Todos los pueblos maya-quichés celebran la fiesta de la cosecha durante la estación estival, en el tiempo señalado por los mitos. Ejecutan danzas, sainetes y juegos para solaz del público y recitan y dramatizan los mitos tribales. Las máscaras siempre son de madera y representan a

<sup>8</sup> El juego del Palo Volador ha sido descrito en todos sus detalles e ilustrado en mi libro *El Popol-Vuh, fuente histórica*, 1952, págs. 354-370, al que remito al lector para más amplios informes.

seres mitológicos. Al colocarse el disfraz y la máscara el actor encarna a un personaje mítico.

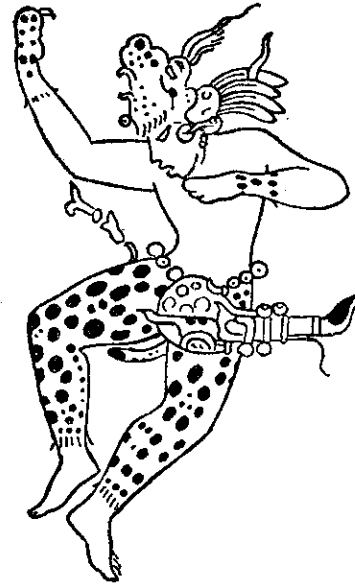
Con la desaparición de los hombres-monos, finaliza el ciclo de la Tercera Edad. El *Popol-Vuh* coloca el parentesco del hombre y del simio en una plataforma inversa a la de Darwin y Haekel.

Al desaparecer los héroes culturales de la época, queda expedito el camino a *Hunahpú* e *Ixbalam-que*, que los sustituye en la Cuarta Edad, como se verá al tratarse de este último ciclo cultural de la historia maya-quiché.

La Tercera Edad del *Popol-Vuh* tiene su correspondencia en el Tercer *Katún* de la mitología del *Chilam Balam* de Chumayel. *Katún* es el término maya que designa a un ciclo cronológico o mítico, tiene su equivalencia en los Soles de la mitología mexicana o las Edades del *Popol-Vuh* y de la *Corónica* de Guaman Poma.

Según la citada fuente, reinaba durante esa época el Mono de los dioses (el mono de *Hunahpú*, según el *Popol-Vuh*). El hombre mono era «el de la falsa estera» (atributo de poder), el pícaro bellaco. Hijos de la pereza (alusión al ocio que disfrutaban los hombres de la época). Y así caminaban (los dioses-héroes de la raza maya),

Danzante maya con disfraz de felino, pintado en un vaso de altar de sacrificios



dentro del *Tres Ahau Katún*, hinchado y roto el corazón, los descendientes de los nobles, los hombres de sangre real, hasta que les vinieron a decir que fueran a tomar el Principado de los pueblos, para ir a tomarlos (en el Cuarto *Katún*). Cuando se acaba el curso de *Tres Ahau Katún*, se verá aparecer el linaje de los nobles Príncipes y a nuevos hombres sabios y a los descendientes de los Príncipes cuyos rostros fueron estrujados contra el suelo, los que fueron insultados por el hijo del mal que los llamó «hijos de la pereza».

En otro párrafo, la citada fuente habla de aquellos seres «que no tenían padre y mujeres que no tenían maridos. Eran seres con vida, pero no poseían corazón»<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> *Chilam Balam* de Chumayel, *op. cit.*, págs. 44-45 y 69.

A la luz de las narraciones del *Popol-Vuh* resultan claras las expresiones anteriores del *Chilam Balam* que hasta ahora parecían enigmáticas. Concuerdan, en sus grandes lineamientos, con las enseñanzas del códice quiché y resaltan el rol de la mujer «sin marido» durante el ciclo matrilineal.

Ambas fuentes coinciden en que los héroes culturales de la Tercera Epoca eran dioses-monos, que vejaron a los verdaderos. Considero ese dato de interés para la identificación de este nivel cultural que sobrevive en otros pueblos, como se verá más adelante. *Hun Bátz* y *Hun Chuén* se incorporan a la teogonía maya-quiché como dioses secundarios y tienen las mismas características descritas en los mitos.

Finaliza el *Tercer Ahau Katún*, como la Tercera Edad del *Popol-Vuh*, por una catástrofe de la que el *Chilam* nos traza un cuadro dramático.

*Cataclismo destructor de la tercera humanidad.*—Resalta el *Popol-Vuh* el incremento demográfico alcanzado en el curso del tercer ciclo étnico.

«Los hombres en gran número existieron en la tierra» (Recinos, pág. 99). «Muchas gentes fueron aquí en la faz de la tierra = *tzatz chi vinac x e uxix varal chuvach uleu*» (Villacorta, 1962, pág. 40). «Los hombres se multiplicaron, tuvieron hijas, tuvieron hijos (obsérvese la mención de las hijas en primer lugar); pero no tenían corazón ni entendimiento, no se acordaban de su Creador, caminaban sin rumbo» (Recinos, pág. 99). Es decir, que no habían alcanzado el grado de perfección espiritual y moral de los verdaderos mayas. Por esta razón «cayeron en desgracia» y fueron destruidos.

Como auténtica fuente histórica, el *Popol-Vuh* registra el incremento demográfico notorio en esa época debido a la ampliación de los medios de subsistencia.

La catástrofe final se describe como sigue:

«Una inundación producida por Corazón del cielo, un gran diluvio se formó y cayó sobre las cabezas de los hombres de palo. Se oscureció la faz de la tierra y comenzó una lluvia negra, una lluvia de día, una lluvia de noche.

»Llegó el *Xecotcovach* (ave de presa) y les vació los ojos; *Camalotz* (vampiro) vino a cortarles la cabeza y vino *Cotzbalam* (tigre echado que acecha a su presa) y les devoró las carnes. El *Tucumbalam* (tigre escarbador, según Villacorta) llegó también y les quebró y magulló los huesos y los nervios, les molió y desmoronó los huesos.»

Y como si esto fuera poco ocurre la rebelión de los animales caseros y de los utensilios.

«Los animales y los utensilios de cocina se levantaron contra sus amos y les golpean la cara». «Tinajas, comales, platos o escudillas, ollas, piedras de moler se rebelan contra los hombres» (interesantes catálogo de utensilios usados en esa época). Las piedras de moler hablan: «Nos hicisteis moler fino, día tras día, continuamente hicisteis *holi, holi, hunqui, hunqui* sobre nuestras caras». Se levan-

tan también las tres piedras del fogón; en suma, todo los enseres de cocina, castigando a sus amos por los malos tratos sufridos. A este *pandemonium* se unieron los perros, los animales pequeños y los animales grandes que les golpearon las caras.

»Y dicen que la descendencia de aquellos hombres (de madera) son los monos que existen ahora en los bosques. Estos son la muestra de aquéllos, porque de madera fue hecha su carne por el Creador. Y por esta razón el mono se parece al hombre, es la muestra de una generación de hombres creados, hechos solamente de madera» (Recinos, págs. 99-103).

Hay concordancia entre los mitos maya-quichés, el *Chilam Balam de Chumayel* y la mitología mexicana respecto a la transformación de los hombres en simios, al final de la Tercera Edad. El *Códice Vaticano «A»* ofrece una imagen de los monos del final de este período que se reproduce a continuación.



Ya se ha dicho que el cuadro dantesco de ese cataclismo final, lo mismo que los mitos americanos del diluvio, no representan una catástrofe real, sino la reabsorción de la humanidad en el agua y el advenimiento de una nueva época con una nueva humanidad. Es decir, que una época es anulada por la catástrofe universal y otra comienza, dominada por los hombres de una nueva creación. En el fondo de la dramática escena de la vuelta de los útiles de cocina contra sus amos yace una sabia enseñanza, la de tratar con moderación a los animales caseros y los enseres de cocina.

La anarquía y el proceso de disolución de la humanidad de esa época, representa, según el concepto historiográfico de la mitología americana, la tajante separación entre un ciclo cultural que ya no existe y la época siguiente, que es la histórica o presente. La Cuarta Edad para los maya-quichés, la Segunda para los tupí-guaraní y la Tercera para los pueblos cuyas culturas son semejantes a la que registra el *Popol-Vuh* en el tercer ciclo étnico de su mitología.

### Sinopsis

Se presenta, a continuación, un resumen de los patrones básicos del complejo cultural que el *Popol-Vuh* registra como típico del tercer ciclo étnico. Ellos constituyen la materia de la investigación etnológica e histórica.

*Formas sociales. Importancia socio-económica de la mujer. Residencia matrilocal. Descendencia matrilineal. Derecho materno.*—El contraste con la prepotencia masculina, del ciclo anterior, es efecto de una evolución interna. La ruptura del equilibrio social, a favor de la mujer, no se produce sin conflictos, hasta que los descendientes por línea materna logran desplazar a los descendientes por línea paterna (pugna entre *Hun Bätz-Hun Chuén* y los gemelos). La posesión de la tierra es por línea femenina.

A diferencia del clásico matriarcado en su forma completa como existe en África o la India, el matriarcado registrado en el *Popol-Vuh* es una forma netamente americana.

*Formas religiosas.*—Las relaciones entre sociedad y religión se expresan en las funciones del jefe de familia (en este caso la abuela) y sus relaciones con el grupo familiar. Existen entre los dioses relaciones de parentesco similares a las de la familia humana. Gran importancia de la diosa-Madre, lunar-terrestre, progenitora de las plantas y madre primaria del género humano. Importancia de la diosa anciana. Predominancia de deidades femeninas. Dios mono<sup>10</sup>. Dios coyote. Tigres. Ave de presa. Vampiros.

Doce dioses que forman el cortejo estelar de la deidad lunar son entidades pluvíferas. Constituyen, con el alto Dios, un grupo treceenal reducible a la unidad, el dios Trece, equivalente de *Oxlahun-oc* «El de los trece pies» del *Chilam Balam* de Chumayel. En su aspecto zoomorfo se presentan como parejas de aves-serpientes. Esas parejas se objetivan en la mesa de ofrendas chorti por doce pares de envases, cuyo diagrama se ilustra más adelante.

Oficios religiosos celebrados en templos por sacerdotes, con sahuimerios. Cetro, atributo distintivo del sacerdote (*Chilam Balam* de Chumayel).

Danzas ceremoniales, con actores enmascarados y acompañamiento de canto y música, frente al templo o la casa comunal. Fiesta de la cosecha que se celebra durante la estación estival.

*Calendario. Astronomía. Números sagrados.*—Calendario astrológico y adivinatorio para la predicción del tiempo y del destino humano. Calendario de fases lunares. División del año en dos sectores que corresponden a las estaciones del trópico. Gran desarrollo de la observación de las estrellas. Números sagrados, el 13, además de los mencionados en el ciclo anterior. El número 20, como expresión calendárica, se dramatiza solamente en la Cuarta Edad.

*Otros rasgos culturales.*—Sacrificios humanos por extracción del co-

<sup>10</sup> No hay monos en los mitos tupí-guaraní ni en los de la Segunda Edad del *Popol-Vuh* (Shaden, Cadogan, informes personales).

razón de la persona viva, con la intervención de cuatro verdugos. Abandono de la antropofagia. Rito de la confesión, como acto purificador y propiciatorio de buenas cosechas<sup>11</sup>. Parto en el monte lejos de miradas extrañas. Incremento demográfico. Suplicio de las hormigas y de las espinas como rito de iniciación.

*Nuevos elementos culturales.*—Invento del telar, fabricación de telas. La cerbatana<sup>12</sup>. Máscaras de madera. Incensario o pebetero.

*Desarrollo del arte.*—Comienzo de la escultura con énfasis en la figuración de los rasgos faciales: boca y ojos. Importancia del canto y de la música instrumental: flauta y tambor. Desarrollo de la pintura y de la oratoria.

*Agricultura. Domesticación de plantas y animales.*—Descubrimiento y domesticación del cacao, del algodón y de nuevas variedades de frijoles. Descubrimiento y utilización industrial de madre cacao y del copal (incienso indígena). La mayor creación en el campo de la botánica la constituye la hibridación del maíz. Desde entonces comienza la verdadera agricultura de este cereal. El área maya fue el centro de difusión del maíz y del algodón<sup>13</sup>.

Domesticación del pavo silvestre o guajolote (en algunas tradiciones del *Popol-Vuh*, el pavo figura entre los animales que con los utensilios se rebelaron contra sus amos).

*Informes para la arqueología.*—La teogonía y la etnografía del *Popol-Vuh* nos brinda informes útiles que pueden correlacionarse con los de la arqueología. Cuando se menciona, por ejemplo, la existencia de variadas formas de cerámica, como tinajas, platos, comales, escudillas, ollas, la citada fuente mítica establece que esos tipos estaban en uso en esa época y que el arte de la cerámica había progresado de manera notoria desde la Segunda Edad, la de los alfareros inhábiles. La repetida referencia al arte de la pintura sugiere que por entonces la pintura se aplicaba a decorar la cerámica. El *Popol-Vuh* registra también el uso de

<sup>11</sup> Los tupí-guaraní desconocen el rito de la confesión (Shaden, Cadogan).

<sup>12</sup> La cerbatana no es propia de los plantadores primitivos, falta entre los caribes de las Antillas y entre los tupí-guaraní, aunque algunos grupos la obtuvieron por cambio. Los mauhés, por ejemplo, con sus vecinos del Oeste. Jens Yde ha publicado un bien documentado estudio sobre la cerbatana y concluye que este elemento cultural es un invento netamente americano. Por tanto, cualquier teoría acerca de su introducción por invasores de Indonesia o Melanesia debe descartarse (J. Yde, «The regional distribution of south american blowgun types», en *Journal de la Société des Americanistes*, tomo XXXVII, París, 1948, págs. 275-317).

<sup>13</sup> Hablando de la riqueza de la costa pacífica de Guatemala, Juarros nos dice que es abundante en frutas y pescado, que su cacao es superior al de Soconusco; que el algodón, el hule, la madera, la sal y las hierbas medicinales, son objeto de un comercio intenso y que el maíz produce tres cosechas anuales.

piedras de moler y su «mano» correspondiente que sin duda servían para la molienda del maíz.

Es obvio que los modelos míticos se proyectan en el arte de la época. Entre los animales sagrados, todos indígenas en el área maya del Pacífico, se mencionan: el tigre (parece el animal de mayor importancia, pues se nombran dos clases de felinos, *Cotzbalam* y *Tucumbalam*); el ave de presa, buitre o zopilote; el dios mono, el dios coyote, el tapir, el pisote, pájaros, además de los animales ya mencionados con anterioridad, como la serpiente emplumada, la guacamaya y otros más.



El dios Tigre y el dios Buitre  
(Códice de Dresden, pág. 8).

Esos ejemplares de la fauna maya figuran indudablemente en la zootropía artística de la época.

Por otra parte, el arte ha de expresar las condiciones ideológicas de sacralidad femenina, registrada en los mitos.

Maternidades y figuras femeninas caracterizan el arte de la Tercera Edad.

Aunque la citada fuente mítica nos habla de mujeres «sin maridos» para resaltar la importancia del elemento femenino, sin embargo en la teología agraria la diosa lunar terrestre es inseparable del dios de la fertilidad. Y así figura esta pareja divina en códices mayas, como puede apreciarse, por ejemplo, en la figura de la página 38 del *Códice de Dresden* que muestra al dios de la fertilidad en el acto de fecundar a la diosa-tierra. Esta escena tiene su paradigma en la fecundación de *Ixquic* por *Hun Hunahpú*. La misma escena se dramatiza en la liturgia chorti por el coito ritual de un pavo con una pava, que representan el connubio del dios de la fertilidad con la deidad terrestre, como puede apreciarse en la gráfica 3.

Considero de singular interés la mención específica de *Chi rakan*, nombre de la diosa Tierra que Villacorta traduce por «allá donde se posan las extremidades inferiores» (*Popol-Vuh*, Villacorta, 1927, pág. 406). Este detalle podría pasar inadvertido si no tuviera relación con una posición ritual importante de la sacerdotisa chorti, que personifica a la diosa-Tierra. En esa función se sienta ritualmente con las piernas rectas, extendidas sobre la tierra «donde se posan sus extremidades inferiores», para usar el término del *Popol-Vuh*. Tal postura tiene un profundo significado. La sacerdotisa debe tener las piernas extendidas, paralelamente al suelo, porque representa la diosa-Tierra de cuyo cuerpo brotan las cañas de maíz, que se asimilan a sus piernas. Debe colocar sus piernas derechas, para que así nazcan las cañas de maíz, en virtud de magia

imitativa, pues de lo contrario las cañas saldrían torcidas (para más amplios informes véase mi libro *Los Mayas*). La gráfica 4 muestra la posición ritual de la sacerdotisa de Quezaltepeque (Departamento Chiquimula) con las piernas extendidas sobre la tierra.

Desde que todo acto ritual dramatiza un modelo mítico, encontramos en la figura de *Chi rakan* el paradigma de la postura ritual de la sacerdotisa, su representante, postura plasmada, además, en figuras arqueológicas de mujeres en posición sedente, con las piernas paralelas al suelo, ya sean unidas o abiertas (postura llamada por los arqueólogos del tipo perniabierto).

De gran importancia para identificar el horizonte arqueológico que corresponde al tercer ciclo étnico de los mitos, es la referencia expresa que hacen de la iniciación de la escultura en este tiempo (madera, barro, piedra). Un comienzo difícil que sólo producía «caras enjutas, pies y manos sin consistencia» (Recinos, pág. 99).

La arqueología que suministra el material de prueba, lo mismo que la etnografía comparada, demostrarán que esas narraciones del *Popol-Vuh* son ciertas en el sentido histórico, como se verá más adelante.