

## SEGUNDA ETAPA

### 4. SEGUNDO CICLO CULTURAL (SEGUNDA EDAD DEL POPOL-VUH)

#### COMIENZO DE LA AGRICULTURA Y LA ALFARERÍA

La Segunda Edad de la mitología maya-quiché corresponde a la etapa inicial de la agricultura, a la invención de la alfarería, la formación de la macrofamilia y de la comunidad, esto es, a una civilización emergente, basada en el cultivo de las plantas. Ofrece un cuadro muy preciso de la cultura de esa época, de la vida y costumbres de sus gentes, en movidos episodios en los que actúan personajes parlantes que expresan, en alta voz, su modo de pensar en acciones de gran dramatismo.

Principia el Segundo Período de la ciclografía maya-quiché con una nueva creación de seres humanos, hechos de barro, que vienen a sustituir a los de la Primera Edad, quienes por no saber rendir culto a su Creación quedan relegados a categorías de animales.

La narración de la Segunda Edad ofrece un panorama cultural más complejo y más rico en información etnográfica. Para fines analíticos y comparativos, se tratarán separadamente los elementos configurativos del complejo cultural que corresponde a este horizonte mitológico.

#### *Status familiar, social, político y territorial*

*Régimen de la propiedad.*—Dos grupos humanos se enfrentan en el escenario mítico, cuya historia, vida y costumbres se narran detalladamente.

El primero constituido por una familia de tres generaciones que viven bajo el mismo techo, es decir, una macrofamilia, en contraste con la familia simple del ciclo anterior. Sus jefes son *Ixpiyacoc* e *Ixmucané* (respectivamente, el Viejo y la Vieja, según Recinos)<sup>1</sup>, pareja progenitora

<sup>1</sup> Adrián Recinos, *Popol-Vuh, las antiguas historias del Quiché*, México, 1947, página 87 (en adelante se mencionará simplemente: Recinos).

de *Hun Hunahpú* (Uno Hunahpú) y *Vukup Hunahpú* (Siete Hunahpú). Este último es soltero, no tiene descendencia. *Hun Hunahpú* tiene dos hijos llamados *Hun Bätz* (Un Mono) y *Hun Chuén* (Un Mono). Su esposa es *Ixbakiyaló*.

En otro grupo se define el sistema de gobierno y la organización política de la época. Dos jefes o caciques asumen el mando: *Hun Camé* (Uno Camé) y *Vukup Camé* (Siete Camé), réplica de *Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú*, jefes del clan contrario. Los Camé presiden un consejo de jefes, compuesto de doce «Señores» (*Ahau*), cuya nómina es la siguiente: *Xiquiripat*, *Cuchumaquic*, *Ahalpuh*, *Ahalganá*, *Chamiabac*, *Chamiaholom*, *Ahalmez*, *Ahaltogot*, *Xic*, *Patán*, *Quicxic* y *Quicrixas*. De los dignatarios mencionados, *Chamiabac* y *Chamiaholom* son «alguaciles», cuyas varas eran de hueso. Recinos traduce *Ah Chamí* por «el hombre de la vara», símbolo de autoridad, o del garrote que lleva el guardián del del orden público (Recinos, pág. 123). Son los garroteadores, *r ah chami*, según Villacorta<sup>2</sup>.

La función de los Camé queda definida en los términos siguientes:

*nimac catoltzin* = grandes condenadores, los que condenan o pronuncian sentencias (Villacorta, 92); jueces supremos (Recinos, 123).

Ellos estaban investidos con la dignidad de *Ahpop-Achih* (*Ahpop* = consejero, Señor de la Estera, y *Achih* = hombre, varón).

Cuatro auxiliares o mensajeros, los *tukur* (búhos) cumplían los mandatos emanados del Consejo, cuyos nombres son:

«Chabi tucur Hurakán tucur, xa hun r acan qo u xic.	<b>Tucur saeta.</b> Hurakán tucur, solamente una pierna tenía
Caquix tucur cak rij qo u xic.	Caquix tucur, fuego su espalda tenía alas
Holom tucur, xa u tuquel v holom ma habi r acan.	Holom tucur (solamente tenía cabeza, [no tenía piernas). (Villacorta, 94).

Estos auxiliares ejecutaban, además, los sacrificios humanos, por orden de sus jefes. La nómina de los dignatarios revela que el grupo capitaneado por los *Camé* comprendía por lo menos a doce macrofamilias, representadas en el Consejo de jefes, y que existían títulos de nobleza, desconocidos en el horizonte anterior. Respecto a los miembros de las mencionadas familias, sólo hay referencia incidental a la hija de uno de los Señores (*Cuchumaquic*), llamada *Ixquic*. Paralelamente al fenómeno de la extensión social y a la variación de su estructura, se establece una diferenciación entre gobernantes y gobernados.

<sup>2</sup> J. Antonio Villacorta, «Popol-Vuh», *Crestomatía quiché*, Guatemala, 1962, página 90 (en adelante se mencionará, simplemente, Villacorta).

Las reuniones del consejo de jefes tenían lugar en un sitio determinado llamado *popobal*, que Recinos traduce como «Sala del Consejo»; Ximénez como «tronos de los Señores», y Villacorta como «reuniones del gobierno». *Popobal* está relacionado etimológicamente con *popol* = consejo, y *pop* = estera. El sitio de piedra, usado solamente por los hombres, era un símbolo de autoridad, lo mismo que la estera. Al referirse a él, Camé lo llama *katem* (nuestro banco).

«Siéntense en nuestros bancos de piedra» (Villacorta, 219).  
«Venid a sentaros en nuestro banco de piedra» (Recinos, 129).

Aún hay más. El *Popol-Vuh* describe con vivos colores escenas que se desarrollan en la Casa del Consejo. Presenta, por ejemplo, un episodio en que *Cuchumaquic* —miembro del consejo— se queja de que su hija, *Ixquic*, ha sido deshonrada. El Consejo resuelve, por unanimidad, obligar a *Ixquic* a denunciar al culpable y, en caso contrario, castigarla, comisionando a este propósito al propio padre *Cuchumaquic*, quien acepta el mandato contestando: «Muy bien, respetables señores» (Recinos, 135, 136).

Somete a su hija a interrogatorio, y a pesar de las protestas de inocencia que hace, manifestando que «nunca ha conocido varón» (Recinos, 136), ordena a los *tukur* llevarla al sacrificio. Lo expuesto establece que por entonces se castigaba severamente a la mujer que tenía hijo de padre desconocido.

En otras ocasiones *Hun Camé* es quien da órdenes directas:

«Bueno, soplen la faz del fuego, póngalo encima del fuego», dijo *Hun Camé* (Villacorta, pág. 116).

La noción de jefe desempeñada por *Hun Camé* se expresa, además, lingüísticamente en el vocablo *Ah pú*, que significa a la vez jefe y cabeza. Esta sinonimia se explica en función del significado de la cabeza de *Hun Hunahpú*, que por sí misma representa a dicho jefe. (Véase más adelante el episodio relativo a la cabeza de *Ahpú*). Así, el origen del vocablo se confunde con el del mito que lo explica.

En repetidas ocasiones las deliberaciones del Consejo culminan en resoluciones tomadas por unanimidad. Cito, a continuación, un pasaje ilustrativo al respecto, que, a la vez, es notable expresión del pensamiento maya-quiché. En una de las reuniones, el Consejo encarga a los *tukur* portar un mensaje a los *ahpú*, en cuya ocasión se mencionan:

qui bi conohel ahaub  
x tzac qui tzih  
cumal tucur.

Los nombres de todos los jefes  
que formaron lo que decían  
aquellos mensajeros (tucur).  
(Villacorta, 95)

Es interesante subrayar el pensamiento contenido en el giro del

lenguaje: «que formaron lo que decían», forma verbal expresiva del carácter colectivo del Consejo. El mensaje dado a los *tucur* es elaborado, en conjunto, por los miembros de dicho consejo. No expresa la voluntad o mandato de un individuo, sino la de todos; es una orden emanada del cuerpo colegiado previas deliberaciones en las que se va «formando» el texto del mensaje verbal que deben transmitir los alguaciles. Esta actividad del cuerpo colegiado que se reúne, delibera, discute y toma resolución por unanimidad, se mantiene tradicionalmente entre los maya-quiché, quienes no adoptan determinación alguna sin el consentimiento unánime del Consejo comunal.

Tal unanimidad de criterio es necesaria para tomar resoluciones de carácter definitivo. Veamos otro párrafo elocuente al respecto:

are cut x qui c uc qui nach  
ri ta ix e taixic

He aquí que unieron sus pareceres  
al oír que combatirían. (Villacorta, 92)

Además de suministrar informes de mayor interés sobre la constitución familiar y la estructura político-social de la época el *Popol-Vuh* especifica que, a cada unidad social o comunidad, corresponde una unidad territorial propia que se identifica por un nombre. Así, *Xibalba* es la denominación del hábitat del grupo de *Camé*, y *Carchah*, del área geográfica donde se desenvuelven las actividades del grupo de *Hun Hunahpú*.

ri nim xob carchah  
pa hom

el grande lugar o plaza del pescado  
el lugar del juego de pelota.  
(Villacorta, 95)

Villacorta traduce *Carchah* por: *car*, pez, y *chah*, vigilante. Recinos piensa que *Carchah* corresponde al pueblo de ese nombre, situado en la Verapaz (Guatemala). Cabe subrayar, desde luego, la persistencia de toponimias antiguas mencionadas en los mitos, aunque no es factible determinar en todos los casos su exacta ubicación, cuando se trata de términos genéricos, como éste, aplicable a cualquier sitio donde hay pescado. Es probable que *Carchah*, nombre geográfico típico del área maya, designara antiguamente una localidad marítima donde abundase el pescado.

Los *Camé* envían sus mensajeros a los *Ahpú* para retarles a jugar una partida de pelota en sus dominios.

«Id, les dijeron, Ahpop Achih; id a llamar a Hun Hunahpú, Vukup Hunahpú. Que vengán aquí a jugar a la pelota con nosotros. Y que traigan acá sus instrumentos de juego, les fue dicho a los mensajeros» (Recinos, 125-126).

Esa doble actitud de rivalidad y solidaridad constituye, como lo hace

notar Levi-Strauss, el rasgo más patente de las relaciones entre mitades<sup>3</sup>.

*Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú*, aceptan el reto de los *Camé*; se trasladan a Xibalba para jugar; y después de sufrir una serie de vejámenes, mueren a manos de sus adversarios. *Ixquic*, hija de *Cuchumaquic* —uno de los Señores de Xibalba— concibe dos hijos póstumos de *Hun Hunahpú*.

Analizando este episodio, se observa que los *Ahpú*, hijos de *Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, salen de su grupo de origen, para ingresar en el de sus rivales. *Hun Hunahpú* se une a *Ixquic*, solicitado por ella en la original escena de petición bajo el árbol prohibido (véase más adelante) y procrea a los gemelos, mostrando así un caso de unión conyugal fuera del clan.

*El fuego del hogar*.—Antes de partir los *Ahpú* recomiendan a sus hijos que mantengan el fuego del hogar:

«Calentad nuestra casa, y calentad el corazón de vuestra abuela» (Recinos, 127).

Este párrafo resalta la existencia del fogón familiar, el que no debía apagarse, aun en ausencia de los jefes de familia.

En resumen, el manuscrito de Chichicastenango presenta a la macrofamilia, como arquetipo de la familia maya-quiché. Rige, por entonces, el derecho paterno y la descendencia por línea masculina, hechos objetivos en dos acontecimientos: 1.º en los hijos que tienen los *Ahpú* dentro de su propio clan y la escasa significación de la esposa *Ixbaquiyalo*, de cuyo hecho no se habla, sólo se indica que muere, para resaltar la importancia de los hombres; y 2.º en las órdenes que el padre da a sus hijos antes de partir.

Los grupos humanos de la época están distribuidos en «mitades» exogámicas. En contraste con el régimen individualista de la época anterior, el de la Segunda Edad es de tipo comunal, resaltando este sistema no sólo en la institución del Consejo de jefes, sino también en algunos episodios, como el de los 400 muchachos que trabajan colectivamente en la construcción de una casa.

En una escena de dramatismo conmovedor, el *Popol-Vuh* enfrenta a los 400 muchachos con *Zipacná*. Este ofrece ayudarles a llevar una pesada viga y, en efecto, la lleva *el solo*. Pero esta actuación individualista está reñida con las normas que rigen la sociedad comunal. Por esta razón los muchachos disponen, de común acuerdo (como han de realizarse todos los actos de la comunidad), matar a *Zipacná*, en el fondo de la cava donde tiraron la pesada viga, destinada a la construcción de su casa. *Zipacná* se salva milagrosamente. Creyéndolo muerto, los mucha-

<sup>3</sup> Claude Levi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, París, 1949, página 88.

chos celebran su triunfo embriagándose con su bebida de tres días (chicha). Se emborrachan hasta quedar inermes, estado que aprovechó *Zipacná* para hundir la casa sobre ellos, matándolos a todos. Pero los 400 resucitaron más tarde, y fueron a incorporarse al grupo de estrellas que desde entonces fue llamado *Motz*, las agrupadas, que corresponden a la constelación de Las Pléyades (Recinos, págs. 110-113; Villacorta, 1962, págs. 63-71).

Además de resaltar el antagonismo entre el individualismo de los primitivos y el cooperativismo de los cultivadores —y sugerir la coexistencia de esos dos grupos— el episodio anterior ofrece, a la vez, los mitos del origen de la construcción de casas, en cuyo interior arde el fogón familiar; de la tumba; de la elaboración de bebida fermentada o chicha; de la borrachera, vicio de la época y de Las Pléyades, con el vocablo que las designa.

Durante la Segunda Edad el régimen de la propiedad es comunal, lo que destaca el *Popol-Vuh* en la heredad que tiene *Ixmucané* en común con sus hijos y nietos, *Hun Bátz* y *Hun Chuén*.

La unidad política es la aldea, gobernada por un consejo de jefes. Dos caciques presiden el Consejo, integrado por representantes de las macro-familias del clan. Las reuniones públicas se realizan en un lugar señalado, los jefes usan un sitial de piedra y ostentan una vara como símbolo de autoridad. Es notorio el incremento demográfico de la época, comparativamente a la anterior.

Las características expuestas pueden entenderse sin esfuerzo por el lector del texto mismo de la fuente mencionada, que contiene descripciones bien claras acerca de las condiciones familiares, sociales y políticas de la Segunda Edad.

*Teogonía.*—En el organismo teogónico se proyecta el propio tipo de sociedad y gobierno de la época. Todo lo que hacen los hombres en la tierra se refracta al mundo de los dioses, concepto que la mitología objetiva en los actores del drama de la Segunda Edad que personifican, a la vez, a los miembros de la familia, al gobierno comunal y a los dioses de la época, organizados como la sociedad humana.

*Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, la pareja ancestral, es también el Gran Padre y la Gran Madre de la humanidad maya-quiché, réplicas funcionales del abuelo y la abuela. *Ixmucané* es la única diosa anciana del panteón maya y la única que figura en los mitos de esta época. Ejerce distintas actividades: en función de diosa terrestre, es madre y abuela de las plantas cultivadas, las cuales se encarnan en sus hijos, *Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú*, como se verá adelante, y más tarde, en sus nietos, los gemelos. Bajo esta forma aparece también en el código de Dresden, asociada al signo *Kan*, alimento, o acompañada de su hijo, el llamado dios B., equivalente de *Ahpú*. (Por ejemplo, págs. 39 y 68 del citado có-

dice). En función de vieja diosa lunar y del agua, se identifica por el cántaro que lleva en las manos, imagen del astro nocturno, cuyo contenido vierte sobre la tierra. Con este símbolo o su estilización en forma de U (grifo lunar) está representada en testimonios arqueológicos y etnográficos, que reproducen modelos ejemplares registrados en el *Popol-Vuh*.

Sus funciones de diosa lunar y del agua se ilustran en las escenas míticas siguientes: a) En las lágrimas que vierte *Ixmucané* al momento de despedir a sus hijos, los cuales luego se convierten en vegetales:

ta x o pixabaxic  
quesquz cutchoc qui chuch

«Cuando se despedieron,  
emocionada, lloró la madre»  
(Villacorta, 97)

Pasaje que expresa, además, una costumbre de la época: el rito de la salutación lacrimosa: b) en el episodio del cántaro que lleva en las manos y cuyo contenido es derramado en el suelo (Recinos, 152). Ese cántaro, símbolo femenino de la diosa lunar, es perforado por un rayo solar (saeta de *Hunahpú*) y por la abertura se escapa permanentemente el agua, lo que impide que se llene.

Estas escenas míticas establecen los paradigmas del rito petitorio de la lluvia, mediante lágrimas y, por otra parte, el antecedente ejemplar del cántaro lunar que, al vaciarse, simboliza, en concepto de los mayas contemporáneos, la imagen de la luna menguante. Esta fase del astro se asocia a la diosa anciana, protagonizada en los mitos por la vieja *Ixmucané*, que está exhausta cuando ha derramado el agua de su cántaro sobre la tierra.

Los conceptos ejemplificados por *Ixmucané* no han variado desde los tiempos míticos hasta el presente, como puede apreciarse en la iconografía precolombina y en ceremonias que ejecutan los chorti en determinadas fechas del año agrícola (colocan el cántaro de la diosa lunar del agua, aparte de los que corresponden a los dioses de la lluvia; ver la gráfica pertinente más adelante).

Durante la Segunda Edad, *Ixmucané* es la única diosa femenina lunar-terrestre, asociada al cultivo de las plantas y a la posición propicia del astro para las operaciones agrícolas, sujetas a observaciones astronómicas. De esto se infiere que en esa Edad, el cómputo del tiempo se normaba por lunaciones, tanto para determinar las labores agrícolas, como para fijar hechos generales de vida. Esto se comprueba en la mención expresa que hace el *Popol-Vuh*, de que *Cuchumaquic* nota el embarazo de su hija, al cumplir «seis lunas», y hasta entonces fue observada por su padre (Recinos, 135).

Se ilustra a continuación una representación de la vieja diosa lunar, caracterizada por el cántaro de agua que vacía sobre la tierra. Tiene garras de tigre, los senos exhaustos, luce un tocado de serpiente, collar

y manto rematado en flecos que simbolizan la lluvia. Es una de las figuras más impresionantes de la teogonía indígena por sus rasgos de fiera y expresión terriblemente enérgica. Participa de las características del tigre, pues es abuela de la tigresa joven *Ixbalamque* (balam = tigre), y ella misma es un tigre por la pata felínica que tiene.



Una vez más se evidencia la necesidad de recurrir a los mitos para explicar el peculiar contenido del arte indígena y el significado de los atributos que caracterizan a deidades, como la que tiene su prototipo en *Ixmucané*.

*Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú*, son, como se ha dicho, hijos de la pareja ancestral y representan, en el plano teogónico, a los dioses del cielo que bajan a la tierra, donde se humanizan y luego se internan en *Xibalba*, el mundo ífero, dominio de *Hun Camé* y *Vukup*

*Camé*. Los primeros son los dioses luminosos, que se transforman en dioses de la Noche al bajar al inframundo. Los afijos de sus nombres, Uno y Siete, representan numerales sagrados, vinculados al calendario.

Uno y Siete *Hunahpú* tienen su equivalencia en *Unc-cheknal* del *Chilam Balam de Chumayel*, que vino de la séptima capa del cielo y cuando bajó, pisó las espaldas de *Itzam-cab-ain* (la tierra)<sup>4</sup>.

La bajada del dios de la Fertilidad, del centro del cielo, al de la tierra y del inframundo, es el episodio de mayor importancia que determina los siguientes. Tales escenas están asociadas al juego de pelota.

*Mito del origen del juego de la pelota.*—*Hun Hunahpú* y *Vucub Hunahpú* se ocupaban solamente en jugar a la pelota todos los días; de dos en dos, se disputaban los cuatro, cuando se reunían en el juego de pelota (Recinos, 122).

He aquí un pasaje de difícil interpretación para los exegetas del *Popol-Vuh* que no estén familiarizados con la mentalidad indígena. Esos dioses, de naturaleza Una y múltiple, a la vez, representan un impenetrable misterio ontológico que sólo puede dilucidarse a la luz de la etnografía, y gracias a la función del mito de perpetuar una realidad trascendente que se mantiene viva en las creencias y prácticas rituales de los mayas presentes. Lo mismo ocurre con la personalidad de *Hun Camé* y *Vukup Camé* (Uno y Siete Camé) que el escriba quiché considera, a veces, como una sola entidad. Esos dioses de naturaleza Una y múltiple, sintetizan el concepto de pluralidad dentro de la unidad, expresiva del tipo de sociedad comunal que se proyecta a la divina. Los mayas

<sup>4</sup> *Chilam Balam de Chumayel*, Trad. Mediz Bolio, México, 1941, pág. 64.

explican este fenómeno por la existencia real de un sol único, aunque sus posiciones sean diversas. En el mismo orden de ideas existe un solo dios polionimo y polimorfo, que puede escindirse, o desdoblarse en dos, cuatro o más entidades, sin menoscabo de su individualidad teogónica. En este caso los cuatro *Ahpú* corresponden a los cuatro rumbos del universo, dos al oriente y dos al occidente (Ver más adelante explicación sobre Cosmogonía).

El *Popol-Vuh* es la única fuente indoamericana que registra el mito de origen del Juego de Pelota, insertándolo firmemente en el tiempo (Segunda Edad) y que explica de manera clara su simbolismo.

Este juego es función de dioses astrales, ejemplificados por los *Ahpú* en tanto que dioses solares. En concepto de los mayas contemporáneos, el sol se asimila a una gigantesca pelota que se mueve, de oriente a occidente. Tal concepto no es arbitrario, pues tiene su antecedente ejemplar en los mitos del *Popol-Vuh*, no sólo respecto a la función astral de los *Ahpú*, sino también en un episodio en el que la propia cabeza del héroe solar, hijo de *Hun Hunahpú*, sustituye a la pelota del juego, como se verá más adelante.

Desde luego, la existencia del juego de pelota implica el descubrimiento del hule (*Castilloa elástica*) y el arte de hacer coagular el látex para elaborar objetos de goma. Un invento netamente maya, que el *Popol-Vuh* sitúa en el tiempo. Se comprueba, además, por el propio vocablo: hule, adoptado por el léxico internacional, que es de filiación maya, según Wigberto Jiménez Moreno.

Cuando los *Ahpú* jugaban a la pelota en el *pa hom*, venía a observarlos el *Voc*, mensajero de *Hunrakán*, de *Chipi-Caculhá* y de *Raxa-Caculhá*, pero este *Voc* no se quedaba lejos de la tierra, ni lejos de *Xibalba*, y en un instante subía al cielo, al lado de *Hunrakán* (Recinos, 122).

En este caso distingue el manuscrito quiché entre el juego de pelota celeste y el terrestre, *pa hom*, es decir, entre el modelo astral y el propio juego que le dramatiza y su patio correspondiente.

La escenificación por los *Ahpú* del primer movimiento del sol (oriente a occidente) señala el comienzo de una nueva época.

En edad tan remota aparece ya en el escenario mítico la figura cimera de *Hunrakán*, el gran dios de la tempestad que reside en el centro del cielo y, asociada a ella, la de su agente, o *alter ego*, el Ave de presa, definida, a veces, como cuervo o como gavián, el «mensajero de *Hunrakán*».

*Hunrakán*, el dios unípede, tiene una triple personalidad, reducible a la unidad, según el principio teogónico de pluralidad dentro de la unidad, enunciada, precedentemente.

El primero se llama *Caculhá-Hunrakán*; el segundo, *Chipi-Caculhá*, y el tercero, *Raxa-Caculhá*. Forman la trilogía Trueno-Rayó-Relámpago. Y

estos tres son el Corazón del Cielo, que se llama *Hunrakán* (Recinos, 90). Y así son tres aquel Corazón del Cielo, dice fray Francisco Ximénez (*Historia...*, tomo I, pág. 7).

En otro pasaje, el *Popol-Vuh* establece la equivalencia de *Hunrakán* con *Cabahuil*, llamado también Corazón del Cielo y de la Tierra, deidad integrada por seis entes divinos: *Tzakol*, *Bitol*, *Tepeu*, *Gucumantz*, *Alom* y *Cajolom* (Villacorta, I, pág. 167). Esos seis dioses que, con *Cabahuil* o Corazón del Cielo, forman un septenvirato, son equivalentes de los siete *Hunahpú*, de los que *Vucup Hunahpú*, el dios Siete o Siete *Hunahpú*, es una síntesis.

En otro párrafo, el *Popol-Vuh* establece el carácter zoomorfo de ese conjunto divino, equiparándolo a *Gucumatz*, la Serpiente emplumada, que es el nombre genérico de los dioses Creadores, Uno y múltiple, a la vez. Estaban «rodeados de claridad y ocultos bajo plumas verdes (de quetzal), por eso se les llama *Gucumatz*» (Recinos, 89). En tanto que Recinos habla de ellos en plural, Ximénez lo hace al singular: «Y así se le llama *Gucumatz*, culebra fuerte y sabia por su grande sabiduría y entendimiento y también se llama aqueste Dios: Corazón del Cielo, porque está en él y en él reside» (Ximénez, 7).

En suma, *Hunrakán*, *Cabahuil*, Corazón del Cielo. *Vucup Hunahpú* y *Gucumatz*, son nombres diferentes de la misma deidad creadora, los cuales especifican sus diversas funciones. La Serpiente emplumada es su respectivo *alter ego* de naturaleza zoomorfa. En ese carácter, su representación es omnipresente en la iconografía indígena. En lengua nahuatl, se le conoce bajo el nombre de *Quetzalcoátl*, traducción literal de *Gucumatz*. Su función de dios solar y de la sabiduría, resalta en la luminosidad de su cuerpo.

Mucho se ha escrito, libros enteros, acerca de *Gucumatz-Quetzalcoátl*, con perfecto desconocimiento de ontología. El carácter de esa entidad divina nos es revelado, hoy, a plena luz, por las definiciones del *Popol-Vuh*.

Al igual que Corazón del Cielo, *Hunrakán* permanece fijo en el ápice de la bóveda celeste. Sus desdoblamientos, o *alter ego*, son los que baja a la tierra bajo el nombre de *Ahpú*. Como el rayo, el trueno, o el ave celeste, *alter ego* de *Hunrakán*, los *Ahpú* descienden a la tierra y se humanizan para vivir y sufrir como los hombres. Por esta razón, *Hunrakán* carece de biografía. En cambio los mitos nos cuentan la larga historia de los *Ahpú*, Uno y múltiple, a la vez.

Ese concepto de pluralidad dentro de la unidad, expresa, como se ha dicho, el principio socio-religioso que rige la organización comunal, considerada como una unidad compuesta de muchos individuos. Es evidente que tal concepción es concomitante con la formación de una sociedad comunal, calcada sobre la divina, o inversamente. De esta manera, la idea de Dios de los primitivos evoluciona hacia un monoteísmo

compuesto, que entre los mayas constituye una forma superior de religión.

Sigamos con la historia de los *Ahpú*.

Ellos jugaban a la pelota rumbo a *Xibalba*, cuya puerta de entrada está al occidente del cosmos. Esto desagrade a los *Camé*, que convocan en seguida al consejo de jefes para deliberar el caso. En discursos encendidos exponen sus agravios contra los *Ahpú* «que no respetan su categoría» (Recinos, 123) y acuerdan unánimemente desafiar a sus adversarios a jugar una partida de pelota en su propio terreno. Los cuatro *tucur* (búhos), mensajeros de *Xibalba*, cuyos nombres han sido mencionados precedentemente, llevan el recado de sus jefes a los *Ahpú*.

Aparte del sentido social que representa el viaje de los *Ahpú* a *Xibalba*, reproduce, en el plano astronómico, el curso del sol hacia el occidente, el ocaso del astro y su internamiento bajo la tierra, según la doctrina geocéntrica de los mayas.

En el orden teogónico, *Camé* es un dios solar y, a la vez, dios de la muerte.

Sus colegas, que integran el consejo de jefes, se equiparan a seres malignos, causantes de las enfermedades y calamidades que afectan al género humano, condiciones y funciones que se especifican en los nombres de cada uno de ellos.

*Xiquiripat* y *Cuchumaquic* causan los derrames de sangre; *Ahalpuh* y *Ahalganá*, hacen brotar el pus de las piernas y tiñen de amarillo la cara (ictericia); *Chamiabac* y *Chamiaholom*, enflaquecen a la gente hasta volverlos sólo huesos y calaveras y cuando se mueren los llevan con el vientre y los huesos estirados; *Ahalmez* y *Ahaltogob* hacen que a los hombres les suceda alguna desgracia, ya cuando van para la casa o frente a ella, y que los encuentren heridos, tendidos boca arriba en el suelo y muertos; *Xic* y *Patán* causan la muerte repentina de los hombres en los caminos, haciéndoles llegar la sangre a la boca hasta que mueran vomitando sangre. Luego cargan con ellos (Recinos, 123-124).

Tenemos aquí el mito de origen de varias enfermedades, cuya patogenia y etiología se deben, en concepto de los indígenas, a causas sobrenaturales, creencias animistas que implican la existencia de chaman y del hechicero o brujo. El primero cura las enfermedades, el otro es un agente de las fuerzas malignas y las personifica.

El nombre del hechicero maya (*chucu*, en chorti) se relaciona etimológicamente con el de los míticos *tucur*, y éste tiene la facultad de transformarse en búho. En la actualidad, es creencia general entre los mayas que el búho es el mensajero de la muerte, creencia que tiene su origen en los cuatro búhos mensajeros de las fuerzas malignas.

En oposición a los *tucur*, representantes de *Camé*, está el *Voc*, men-



sajero de *Hunrakán*, o sea, del dios benévolo. Su imagen se reproduce en los códices mayas, como puede apreciarse en la figura siguiente, del código de Dresden. Esas aves objetivan el dualismo de las fuerzas buenas y malignas que gobiernan al universo.

Tal vinculación de seres sobrenaturales con animales, ilustra la creencia indígena en el nahualismo. Al igual que los dioses, los seres humanos tienen su «doble» o *alter ego*, de forma animal.

Los *Ahpú* aceptan el reto de *Camé* y se aprestan a partir para *Xibalba*. Pero antes de marcharse realizan algunos actos de gran significación.

Por medio de sus mensajeros, los *Camé* ordenaron a los *Ahpú* que traigan sus instrumentos de juego y sus adornos corporales: la pelota de hule, *quiq*, sus cueros, *tzuum*, brazaletes, *bate*, guantes, *pachcab*, coronas, *iachvach*, y máscaras *vachzot puch* (Villacorta, 92).

En concepto de los mayas, las prendas y adornos que caracterizan las funciones divinas, en este caso de dios solar, no son meros objetos decorativos, sino que sirven de protección en virtud de estar impregnados de fuerza mágica; identifican, además, la persona.

Los mitos, que son los paradigmas de los ritos, lo son desde luego del arte. El dios *B.*, de los códices, que puede identificarse por sus funciones y atributos con *Ahpú*, se representa en la iconografía precolumbina con máscaras, corona, penacho de plumas, collar, adornos de puño, guantes, rodela con el símbolo solar y vara de mando o cetro, que alternativamente lleva con la lanza —a la que se refiere el *Popol-Vuh*, más adelante—, el atlatl o una serpiente. Es la misma deidad que veneran los mayas actuales, bajo otro nombre, y sus sacerdotes visten todavía, en sus ceremonias, algunos de sus atavíos, como se verá más adelante.

Contrariando la orden de *Camé*, los *Ahpú* no llevan su pelota; «la fueron a colocar en el hueco que hacía el techo de la casa» (Recinos, 127) manifestando que volverán a jugar, pues «no moriremos» (Villacorta, 97).

Además de mencionar, nuevamente, la existencia de casas con techo, en esa época, el párrafo anterior hace referencia al dogma de la inmortalidad de los dioses. Al burlar la aviesa intención de los *Camé*, que deseaban apropiarse de sus atributos, los *Ahpú* tenían la certeza de que no morirían, aunque sus cuerpos fuesen sacrificados, y volverían a ser jugadores de pelota, esto es, dioses solares.

Bella alegoría de la sobrevivencia de los valores espirituales, frente a la caducidad de la vida orgánica.

Los *Ahpú* recomiendan a sus hijos de seguir cultivando las artes, el canto, *bixan oc*, la pintura, *qu ix tziban oc*, y el grabado, *qu ix coton oc* y de calentar «nuestra casa y el corazón de vuestra abuela» (Recinos, 127).

Además de referirse a las artes de la época (canto, pintura y grabado) el párrafo anterior hace alusión a la institución del fuego del hogar. El *Popol-Vuh* no hace referencia a la técnica de producir el fuego. Pero en los códices mayas se ve al dios *B.*, similar de *Ahpú*, en el acto de producir fuego por el sistema de frotación, usando un taladro, similar al



El taladro. Código Tro cort.

que emplean todavía los chortis (foto 30 de *Los Mayas*). Estos manifiestan que el dios de la fertilidad inventó este singular aparato y que la chispa es la propia manifestación del espíritu divino, como lo es el fuego celeste (rayo, relámpago) al que la chispa se asimila. Esto sugiere que los mayas de la Segunda Edad usaban el taladro para producir el fuego.

Al momento de despedirse de su madre «*Ixmucané* hechó a llorar» (Recinos, 127); *quzquz cut qui chuch*, lloró su madre (Villacorta, 97).

Este pasaje expresa, además de la despedida lacrimosa, como ya se ha dicho, un aspecto importante del ritual que tiene su paradigma en esta escena. Los mayas asimilan, en efecto, las lágrimas a la lluvia que éstas atraen por magia imitativa. Este detalle, nimio en apariencia, caracteriza la función de *Ixmucané* como diosa del agua, y a la vez, diosa lunar en su fase menguante, que es la que hace llover, dicen los chortis.

Los *Ahpú* descienden por un paraje escabroso, guiado por los *tucur* de *Xibalba*, luego encuentran, cerca de un río, las aberturas de dos barrancos. Habían llegado al portal del mundo ífero (las sympleyadas de la leyenda chorti).

Después de un viaje accidentado y de haber cruzado cuatro ríos subterráneos sin que les sucediera nada, llegan a la encrucijada de cuatro caminos, donde se siente desorientados, pues no saben cuál de ellos es el bueno. «Allí fueron vencidos» (Recinos, 129).

El uno era rojo, otro negro, blanco y amarillo los demás (camino rojo = *caca be*, camino negro = *queca be*, camino blanco = *zaqui be*, camino amarillo = *cana be*) (Trad., Villacorta). Y el camino negro les habló de esta manera: «Yo soy el camino del Señor. Así habló el camino» (Recinos, 129).

Aquí cabe abrir un paréntesis para explicar el sentido esotérico de los cuatro caminos que se cruzan en el centro del inframundo. La cruz espacial figurada por esos caminos es una réplica de la que divide el plano celeste y el terrestre en cuatro partes iguales, pero cualitativamente diferentes.

*El Cosmos de los mayas.*—A través de los mitos se sigue la lenta elaboración de la estructura cósmica, tal como se la imaginan los mayas. Al comienzo del mundo, los dioses creadores forman el cielo y la tierra. El universo se limitaba entonces al horizonte visible. He aquí la descripción del *Popol-Vuh* al respecto:

«Grande era el relato de cómo se acabó de formar todo en el cielo y la tierra, cómo fue formado y repartido en cuatro partes, cómo fue señalado, y el cielo fue medido, y se trajo la cuerda de medir y fue extendida en el cielo y en la tierra, en los cuatro ángulos, en los cuatro rincones, como fue dicho (la Palabra divina es cosa hecha) por *Tzakol, Bitol, Alom y Cajolom*» (Recinos, 87-88). «Así echadas las líneas y paralelas del cielo y la tierra se dio fin perfecto a todo, y bien medidas y cuadradas»<sup>5</sup>.

Esta imagen del mundo, iniciada *ab origine* por los dioses agrimensores tiene configuración cuadrangular, delimitada por los solsticios que forman los cuatro ángulos del universo. En otros términos, esos cuatro rumbos corresponden a los puntos extremos del horizonte visible, donde se detiene el sol en su regular oscilación anual, pues los dioses solares no pueden ir más allá de esos límites. En términos de astronomía moderna, corresponden a los puntos de la Eclíptica en los que el sol alcanza sus declinaciones máxima y mínima, en los paralelos celestes correspondientes a los trópicos. Tal es la génesis del ideograma cósmico.

Cuando los *Ahpú* juegan a la pelota «de dos en dos los cuatro» se han colocado en los puntos extremos del cuadrilátero celeste, dos al oriente y dos al occidente, es decir, en los puestos que ocupan los cuatro *Chac* de la tradición maya. Su marcha hacia *Xibalba* señala el curso diurno del astro, de oriente a occidente.

Mas, la *imago mundi* de la Primera Edad no es completa. Falta la dimensión subterrestre, que sólo llega a formarse con la llegada de los *Ahpú* al inframundo; esa dimensión era desconocida antes. Allí está trazada la figura de la cruz espacial (cuatro caminos de *Xibalba*) que señala con precisión el punto central del mundo ífero. En este punto se colocará el eje cósmico que, desde entonces, es un centro de sacralidad y vitalidad, pero esto sólo ocurre al final de la dramática vida de *Ahpú*.

Tal concepción del mundo que se remonta a la Segunda época, se ha mantenido viva a través de la historia maya, hasta la fecha, con la fidelidad de un estereotipo, gracias a las normas establecidas en los mitos. Siguiéndolas al pie de la letra, los chortis reconstruyen anualmente el mundo y el tiempo (concepto tiempo-espacio inseparable) mediante la formación de un ideograma cósmico en el altar, con 5 piedras seleccionadas por el sacerdote en una poza sagrada. Su número, disposición y el color que se atribuye a cada una de ellas, reproduce la

<sup>5</sup> M. S. 216 de la Colección Aubin-Guolpil, Biblioteca Nacional, París.

imagen esquemática de los cinco mojones, o pilares que sostienen al cielo. De pie, en los ángulos del altar, dos sacerdotes cumplen el acto litúrgico con gran solemnidad, y al unísono, pues sus movimientos deben estar perfectamente sincronizados para que el rito sea válido.

No es arbitrario el orden de distribución de las piedras en el altar, ni se realiza al azar. El ideograma cósmico se forma, invariablemente, colocando en primer lugar la piedra del punto oriental que corresponde a la posición del astro, en el solsticio de verano; luego la del punto occidental, frente a aquélla; después la de la otra esquina occidental; a continuación la del ángulo oriental, y, por último, la del centro.

Al reconstruir, de nuevo, el microcosmos, reconstruyen también el tiempo, ya que los cuatro dioses, representados en las piedras que forman el cuadrángulo universal, son a la vez entidades calendáricas. Con la repetición de la cosmogonía se instaure un tiempo nuevo, dentro de un mundo nuevo. Y los ritos anuales comienzan bajo la advocación del dios-Siete, equivalente de *Vucup Hunahpú*, en su doble función de dios solar y de la fertilidad, el primer dios de los mitos que dramatiza el primer movimiento del sol.

En el punto central del universo, que corresponde a la intersección de los cuatro caminos de *Xibalba*, se desarrollan los actos culminantes del drama mítico.

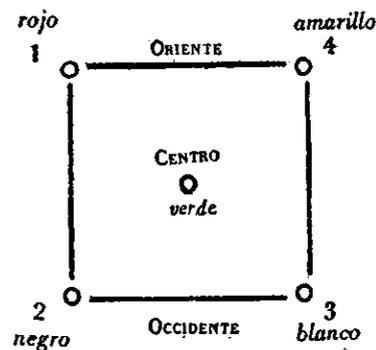
De interés etnológico e histórico es la mención, por primera vez, de los colores que caracterizan a los cuatro sectores del universo y en particular la especificación de que el color negro es el de *Xibalba*, donde radican las fuerzas malignas. En concepto de los mayas el color negro simboliza oscuridad, barbarie, perversidad, en oposición al blanco, sím-

bolo de luminosidad, nobleza, civilización, excelcitud. El diagrama adjunto muestra la distribución de los colores cósmicos, según los gnósticos chortis. El color verde del centro, corresponde al Arbol de vida.

Por el camino negro, los *Ahpú* llegaron directamente «a la sala del consejo de los Señores de *Xibalba*» (Recinos, 129).

Los primeros que estaban allí sentados «eran solamente muñecos hechos de palo, arreglados por los de *Xibalba*» (Recinos, 129).

Creyendo estar en presencia de los *Camé*, los *Ahpú* saludan a esos muñecos, lo que provoca las burlas de los Señores de *Xibalba*. En seguida invitan a sus huéspedes a sentarse, pero los asientos consistían en piedras candentes que queman las posaderas de los *Ahpú*, obligándo-



los a levantarse súbitamente, lo que excita, de nuevo, la hilaridad de los moradores de *Xibalba*. «Se morían de la risa; se retorcían del dolor que les causaba la risa en las entrañas, en la sangre y en los huesos, riéndose todos los Señores de *Xibalba*» (Recinos, 129).

Por primera vez se menciona la existencia de figuras de madera y de asientos.

El uso de la piedra durante esa época parece extenderse a la piedra de moler, a juzgar por la relación etimológica entre dicho instrumento de molienda y el vocablo *Camé* (metate en quiché *caá kaá*). Villarcorta traduce la palabra *Camé* por *caá* = piedra de moler y *me* = despedazar<sup>6</sup>.

Después de este episodio, los de *Xibalba* hacen entrar a sus víctimas en una cueva oscura, mientras ideaban la manera de matar, a pausas, a sus prisioneros (característica de la crueldad de los *Camé*).

«Allí se os llevará vuestra raja de ocote (pino resinoso que usan los indios para alumbrarse) y vuestro cigarro» (Recinos, 130); «*i chah, i zic* = nuestro ocote, nuestro tabaco (Villacorta, 100).

La reiterada mención del tabaco o del cigarro (cuatro veces en pocas líneas), del humo que produce y de la manera de encenderlo con el fuego del ocote, revela que en esa época ya se fumaba ritualmente el cigarro, costumbre que implica, desde luego, el descubrimiento y cultivo del tabaco, planta netamente americana.

Importa subrayar que el vocablo *zic*, para designar el tabaco, es de origen maya, consignado en el *Popol-Vuh* en el mito de origen del arte de fumar. El vocablo se confunde con el mito que le da significación. El dios del tabaco es llamado *Zic Ahau*, en quiché, y fumar se dice *zicar*. La raíz *zic* entra en la composición de varios topónimos del área maya; Sicalla, por ejemplo. Y en Guatemala el tabaco crece silvestre en los departamentos de Huehuetenango, San Marcos y Quezaltenango, donde se le conoce vulgarmente como tabaco bobo (Ulises Rojas, Adrián Recinos).

El arte, que se inspira en los mitos, recuerda a *Hun Hunahpú*, en la figura del dios B., de los códices, como el arquetipo del fumador de cigarro, y así lo presentan los códices, fumando, sentado en un asiento, como puede apreciarse en la figura del Códice Tro-cortesiano, que se ilustra aquí. Los *Ahpú* son los primeros fumadores de tabaco.

Consistía el suplicio de la cueva oscura en permanecer encerrado en ese antro infernal lleno de humo, que se alimentaba con ocote y los cigarros que, por orden de *Camé*, debían mantener encendidos las

<sup>6</sup> Villacorta, 1927, pág. 407.

propias víctimas, hasta convertir la cueva negra en un horno caliente e irrespirable.

Seguía, después, el suplicio de la cueva del frío, luego la cueva de los tigres, que rugían y se destrozaban con las garras entre padres y madres. El cuarto lugar de tormento era la cueva de los vampiros y el quinto, la cueva de los pedernales, donde se hacía correr a los suplicados sobre filudos pedernales. Pero los *Ahpú* no tuvieron ocasión de conocer esos lugares de tormento, mencionados por los *Camé*, porque se les pidió la devolución intacta de las astillas de ocote y de la provisión de cigarros. Como no pudieron devolverlos, fueron sentenciados a muerte.

La fecha de ejecución había sido discutida y fijada con anterioridad en una reunión del consejo de jefes, con el fin de destruir a los *Ahpú* y apoderarse de su fuerza mágica, objetivado en sus instrumentos y adornos corporales. Cuando los cautivos estaban reclusos en la cueva oscura: «los Señores de *Xibalba* discurrían lo que debían hacer. Sacrifiquémoslos mañana, que mueran pronto, para que sus instrumentos de juego nos sirvan a nosotros, dijeron entre sí los Señores de *Xibalba*» (Recinos, 130).

Entonces los *Camé* comunican a sus cautivos los pormenores de la ejecución y lo que hará con sus cuerpos: «Hoy será el fin de vuestros días. Ahora moriréis. Seréis destruidos, os haremos pedazos y aquí quedará oculta vuestra memoria. Seréis sacrificados, dijeron *Hun Camé* y *Vukup Camé*» (Recinos, 132).

«*x qu ica cup puch, varal x chi v evah vi i vach*» = «seréis vosotros cortados, aquí será escondido vuestro rostro» (Villacorta, II, 104).

«En seguida los sacrificaron y los enterraron en el *Puchal Charb*, así llamado. Antes de enterrarlos le cortaron la cabeza a *Hun Hunahpú*, y enterraron al hermano mayor junto con el hermano menor.

«Llevad la cabeza y ponedla en aquel árbol que está en el camino», dijeron *Hun Camé* y *Vucub Camé*, y habiendo ido a poner la cabeza en el árbol, al punto se cubrió de frutas este árbol que jamás había fructificado antes de que pusieran la cabeza de *Hun Hunahpú*. Y a esta jícara la llamamos hoy la cabeza de *Hun Hunahpú*, que así se dice. Con admiración contemplaban los *Camé* el fruto del árbol. Por todas partes se veía el fruto redondo; pero no se distinguía la cabeza de *Hun Hunahpú*; era una misma cosa con los frutos del jícara<sup>7</sup>. Así aparecía ante todos los de *Xibalba* cuando llegaban a verla.

A juicio de aquéllos, la naturaleza de este árbol era maravillosa, por lo que había sucedido en un instante cuando pusieron entre sus ramas la cabeza de *Hun Hunahpú*. Y los señores de *Xibalba* ordenaron: «¡Qué nadie venga a coger de esta fruta! ¡Qué nadie venga a ponerse debajo de este árbol!», dijeron, y así dispusieron impedirlo todos los de *Xibalba*.

<sup>7</sup> La palabra quiché *zima* o *tzima* corresponde al árbol y fruto que se llama jícara (*Crescentia cujete*). El fruto de este árbol, de forma redonda u ovalada, tiene una corteza dura, de la cual los indígenas hacen vasos que llaman guacales. El guacal es un recipiente de forma semiesférica que los mayas utilizan como envase de ofrenda a los dioses y en su ajuar doméstico.

Sin embargo, una muchacha oyó la historia maravillosa... Esta es la historia de una doncella, hija de *Cuchumaquic*. El nombre de la doncella era *Ixquic*. Cuando ella oyó la historia de los frutos del árbol, que fue contada por su padre, se quedó admirada de oírla.

«¿Por qué no he de ir a ver ese árbol que cuentan? Ciertamente deben ser sabrosos los frutos de que oigo hablar». A continuación se puso en camino ella sola, y llegó al pie del árbol que estaba en el *Puchal-Chah*.

«¡Ah! —exclamó—, ¿qué frutos son los que produce este árbol? ¿No es admirable ver cómo se ha cubierto de frutos? ¿Me he de morir, me perderé si corto uno de estos frutos?» —dijo la doncella.

Habló entonces la calavera que estaba entre las ramas del árbol y dijo: «¿Qué es lo que quieres? Estos objetos redondos que cubren las ramas del árbol no son más que calaveras». Así dijo la cabeza de *Hun Hunahpú*, dirigiéndose a la joven. «¿Por ventura los deseas?».

—«Sí los deseo», contestó la doncella.

«Muy bien —dijo la calavera—. Extiende hacia acá tu mano derecha».

«Bien —replicó la joven, y levantando su mano derecha, la extendió en dirección a la calavera».

En este instante la calavera lanzó un chisguete de saliva (*chub*, escupitajo) que fue a caer directamente en la palma de la mano de la doncella. Miróse ésta rápidamente y con atención la palma de la mano, pero la saliva de la calavera ya no estaba en su mano.

«En mi saliva y mi baba te he dado mi descendencia —dijo la voz en el árbol—. Ahora mi cabeza ya no tiene nada encima, no es más que una calavera despojada de la carne. Así es la cabeza de los grandes príncipes, la carne es lo único que les da una hermosa presencia. Y cuando mueren, espántanse los hombres, a causa de los huesos. Así es también la naturaleza de los hijos, que son como la savia y la baba, ya sean hijos de un señor (*Ahau*), de un hombre sabio o de un orador. Su condición no se pierde cuando se van, sino se hereda; no se extingue ni desaparece la imagen del Señor, del hombre sabio o del orador, sino que la dejan a sus hijas y a los hijos que engendran. Esto mismo he hecho contigo. Sube, pues, a la superficie de la tierra, que no morirás. Confía en mi palabra que así será», dijo la cabeza de *Hun Hunahpú*.

Y todo lo que tan acertadamente hicieron fue por mandato de *Hunrakán*, *Chipi Caculhá* y *Raxa Caculhá* (Esto corrobora lo que se ha dicho acerca de la función de los *Ahpú*, como agentes o *alter ego* del dios de la tempestad y de la fertilidad).

Volvióse en seguida a su casa la doncella, después que le fueron hechas todas esas advertencias, habiendo concebido inmediatamente los hijos en su vientre por la sola virtud de la savia. Y así fueron engendrados *Hunahpú* e *Ixbalamque*.

Llegó, pues, la joven a su casa y, después de haberse cumplido seis lunas, fue advertido su estado por su padre, el llamado *Cuchumaquic*. Al instante fue descubierto el secreto de la joven por el padre, al observar que estaba embarazada. (Recinos, 132-136).

*x zacat cut vacaquib ic, ta x nauachil rumal x cahau, ri cuchumaquic.*  
Se acabaron seis lunas, entonces fue observada por su padre, el *Cuchumaquic* (Villacorta, II, 111).

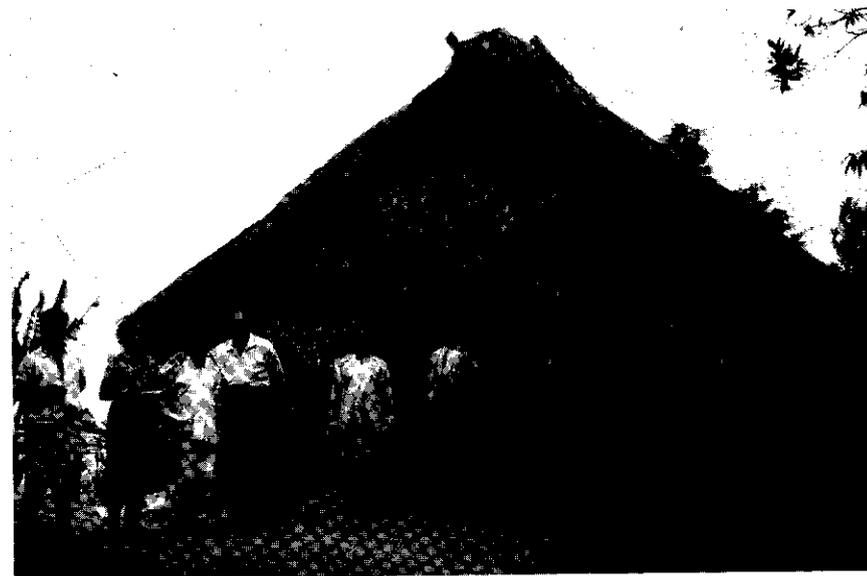
*Cómputo del tiempo por lunaciones y ciclos de seis meses.*—En el episodio anterior tenemos la primera referencia al cómputo del tiempo por lunaciones. Es obvio que la expresa mención de seis lunas, o meses, no hace alusión a un mero hecho fisiológico, porque el estado de una



Gráfica 1.—Decapitación ritual del pavo sobre la cava sagrada que dramatiza simbólicamente, a su vez, la decapitación de Hun Hunahpú.



Gráfica 2.—Exprimen hasta la última gota de sangre para alimentar la tierra. (Ritos de Quezaltepeque.)



Gráfica 3.—Templo-observatorio de Cayur. El sacerdote, Alcarío Alonso, en medio de mi esposa y yo.

Gráfica 4.—Investigando con el sacerdote de Cayur. Se identifica por el pañuelón ceremonial, que cae sobre las espaldas a guisa de talaria y sustituye los tocados de plumas de quetzal de la época precolombiana.



Gráfica 7.—Frutos del jicaro, que el mito equipara a la cabeza de Hun Hunahpú. Desde entonces constituye el modelo de la sonaja ritual y de envases sagrados hechos con la corteza de esos frutos.

Gráfica 5.—Objetivación ritual de la fecundación de Ixquic por Ahpú, en el acto de verter chilate (líquido fecundante) desde lo alto del árbol cruz.

Gráfica 6.—Rito de verter chilate sobre el eje de la cruz, que simboliza el eje cósmico. (Ritos de Chiquimula.)

Gráfica 8.—Cava de ofrenda, abierta al pie del ídolo, réplica de la tumba de Hun Hunahpú, en Pucbal chah. (Templo chorti de Cayur.)





Gráfica 9.—Lucha del gigante Negro contra el Blanco, que dramatiza la contienda entre Camé y Hun Hunahpú. (Camotán.)

Gráfica 10.—El gigante Negro decapita al Blanco con una espada de madera, reactualizando una escena del *Popol-Vuh*.



Gráfica 11.—Escena de la descuartización del primer dios sacrificado. Las secciones despedazadas del cuerpo son representadas por un pañuelo retorcido, que figuran los trozos de carne humana exhibidos ante el público.



Gráfica 12.—Raíz de yuca, cosechada en Chimaltenango. (1.740 metros.)



Gráfica 13.—La yuca alterna con el maíz en las milpas de Valladolid. (Cortesía David J. Rogers.)

mujer encinta es notorio antes de ese lapso. Por otro parte, dicho período de seis meses termina abruptamente con la ascensión de la joven sobre la superficie de la tierra, como se verá al tratar de la Tercera Edad. Por otro lado, no es *Ixquic*, sino su padre, jerarca de *Xibalba*, quien se percató del estado de su hija. Si se sustituyen a los actores del drama mítico por los personajes que alegóricamente representan, se infiere que un miembro de la casta sacerdotal o el chaman de *Xibalba* lleva el control del tiempo por lunaciones, a base de observaciones del astro nocturno. El ciclo de seis lunas parte de la fecundación de la diosa por *Ahpú*, hasta cumplir seis meses de embarazo. Este período corresponde a la estación de lluvias del trópico, que dura seis meses, o medio año, que es justamente el tiempo en que los mayas realizan sus ritos del culto a la fertilidad.

Los mayas conservan ese arcaico sistema de computar el tiempo por lunaciones. Dice Diego de Landa al respecto: «Tienen los mayas de Yucatán su año perfecto como el nuestro, dividiéndole en dos maneras de meses, los unos de treinta días, que llaman U, que quiere decir Luna...»<sup>8</sup>.

Por la trascendencia que reviste el sacrificio de *Ahpú* en los ritos y la vida del indígena se hará un análisis, por partes, de los episodios principales, a la luz de los ritos que los dramatizan. Se insiste en este método, ya que no es posible captar el sentido esotérico de los mitos sin una profunda compenetración con la mentalidad maya, y sin haber presenciado los ritos que los reactualizan periódicamente.

#### *El Arbol de Vida o Arbol cósmico*

El Arbol de *Xibalba*, que reverdece mágicamente a raíz del sacrificio de *Hun Hunahpú*, es el primer símbolo de la fertilidad bio-cósmica. Colocado en el centro del mundo, incorpora la sacralidad del universo y la simboliza, a la vez. En él reside una deidad cosmócrata que representa en sí mismo toda la divinidad.

Simboliza, además, el *axis mundi*, completándose, en esa forma, el arazón universal, cuya formación se ha venido realizando en varias etapas.

El sacrificio de *Ahpú* reviste importancia excepcional por constituir el acto culminante del drama de la creación vegetal y humana, que parte de la decapitación, descuartizamiento y derramamiento de la sangre del dios. Realizados esos actos, brota instantáneamente la vegetación y fructifican las plantas. La cabeza divina se convierte en un fruto, en la vitalidad del árbol que, de palo seco, se transforma instantáneamente en un frondoso árbol verde (el *Yaxché* —árbol verde— de los

<sup>8</sup> Diego de Landa, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, Ed. Genet, París, 1928, volumen II, pág. 12.

mayas), cargado de frutos. Tal fenómeno, subsecuente al derramamiento de sangre divina, implícito en el *Popol-Vuh*, está claramente definido por los gnósticos chortis que asimilan la sangre de la deidad a las lluvias fertilizantes.

Representan a esa deidad dendromorfa por una cruz foliada. El elemento que le da significación es el revestimiento de hojas verdes, que cubre la madera, equiparándola (la cruz foliada) al árbol primordial que, de seco, se convirtió en árbol verde. En el ídolo se aloja el espíritu divino. Y ante el ídolo se reactualizan, periódicamente, los actos del drama ritual que objetivan las escenas míticas del *Popol-Vuh*. Los ritos, como los mitos, gravitan en torno a la movilización de las fuerzas cósmicas para la producción de las lluvias y del alimento, es decir, para la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales. Ante el ídolo se realiza todavía el sacrificio sangriento de aves, sustitutas y representativas de los *Ahpú*, como se realizó *ab origine*, por descuartizamiento del cuerpo, ablación de la cabeza y derrame de sangre (gráficas 1 y 2).

La liturgia chorti no omite ningún detalle de las escenas estereotipadas en los mitos del *Popol-Vuh*,

Se ha visto que la calavera de *Ahpú*, convertida en el fruto del jícaro, fecunda *Ixquic*, que concibe inmediatamente al dios del maíz. Esta escena dramatiza el doble aspecto, antropomorfo y telúrico de *Ixquic*, en función de diosa Luna-Tierra, y las formas humana y vegetal del maíz, o dios del maíz.

La dramatización ritual de esta escena se objetiva mediante dos guacales —que representan las calaveras o el fruto del jícaro mítico— llenas de un líquido espeso que llaman chilate y simboliza la sustancia fertilizante emitida por *Hun Hunahpú*. Dos hierofantes vierten el contenido de los guacales, desde lo alto el líquido cae a lo largo del árbol-ídolo, e impregna la tierra. Al pie de la cruz foliada, encerrada en un tabernáculo, está la escultura de un niño, que representa al dios del maíz. El nace milagrosamente, como nace el maíz al llover. Las gráficas 5 y 6 ilustran este acto ritual, que reactualiza el mito. El niño representa el doble misterio de la semilla en el seno de la tierra o del infante en el claustro materno, cuyo antecedente ejemplar está en la figura de *Ixquic* encinta. En esa forma objetivan el fenómeno de la fecundación de la tierra por la sustancia divina, que cae del cielo y provoca el nacimiento del maíz, como ocurrió en el mito.

*Ahpú* vierte, alternativamente, su sangre, su semen y la savia fecundante de la planta que reverdece instantáneamente. Pueden verse en esas escenas el origen de la creencia indígena que asimila la sangre al semen, a la savia o a la lluvia, sustancia fecundante que se materializa en la sangre, chilate o el agua que se emplea en los ritos, que dramatizan la fertilización de la tierra.

Al igual que el árbol antropógena de *Xibalba*, la deidad representada

en el ídolo da la inmortalidad y es también el árbol de la sabiduría (discurso de *Hun Hunahpú*). Como todo lo sagrado, es tabú, no puede tocarse, desde que los *Camé* prohíben acercarse a él. Es un símbolo de vida y de fertilidad inagotable y tiene, además, connotación soteriológica. Es el arquetipo del ídolo que los mayas colocan en el centro del altar y se proyecta, además, en la majestuosa ceiba, plantada en el centro de la plaza de los pueblos indígenas, en conmemoración del primer árbol del mundo. La ceiba, como el jícaro, son indígenas en el área maya del Pacífico.

Se considera como parte esencial de la cruz foliada, réplica del árbol de vida, su eje vertical. Simboliza el eje cósmico; para resaltar ese carácter, a veces adornan con follaje solamente el asta y no los brazos de la cruz, como puede apreciarse en la gráfica 6.

*La sonaja-ídolo, réplica de la cabeza de Hun Hunahpú.*—La sonaja ritual es una réplica de la cabeza o calavera de *Hun Hunahpú*, y, como ella, tiene la virtud de «hablar», porque aloja al espíritu divino (materializado por las semillas o piedritas consagradas que producen el sonido). En ella radica el poder del hechicero. El material usado tradicionalmente en la confección de la sonaja ritual es la corteza del mismo fruto del jícaro en que se transformó la cabeza de *Ahpú*. A veces se usa también la calabaza (cucurbita). La equivalencia simbólica de esos materiales, sugiere que en esa época se practicaba el cultivo de la calabaza. La sonaja tiene las mismas propiedades mágicas de las míticas cabezas-calabazas: poder de conjurar los espíritus malignos, de atraer las lluvias fecundantes, de hacer crecer y multiplicar las plantas, de influir en la salud y en el proceso generativo humano, etc.

A veces la sonaja es coronada con un penacho de plumas, que representa la corona vegetal que aureola la cabeza divina, cuando el fruto y las hojas brotaron instantáneamente al ser colocada ésta en el árbol seco de *Xibalba*. La equivalencia hojas-plumas-cabellos es característica de la simbólica maya.

La sonaja se usa todavía en los ritos propiciatorios de la fertilidad.

Al igual que la sonaja, el guácal, envase de forma redonda u ovalada, hecho de la corteza del fruto del jícaro, es un recipiente sagrado, porque se asimila al cráneo de *Ahpú*. Tal equivalencia formal y a la vez simbólica resalta en el empleo de un mismo vocablo para designar al cráneo y al guácal (*ruch*, en chorti).



La deidad dendromorfa asociada a la ceiba y con atributos de dios de la tempestad (Códice de Dresden).

La equivalencia a la que nos referimos parece reflejar una costumbre de la época (Segunda Edad): la de utilizar la bóveda craneana como recipiente. Este tipo de envase ha sido el primer modelo de la cerámica.



Guacal

*Cabeza-jefe.*—En función de creador en el orden biológico, *Hun Hunahpú* proclama y ejemplifica, a la vez, la ley genética por la cual los hijos de casta noble (Señores, oradores, artistas) heredan los rasgos físicos, así como las características morales e intelectuales de sus antepasados. En este acto establece el principio del linaje de los Señores y de la genealogía sacerdotal que se inicia con él, y se continúa, hereditariamente, hasta el presente. De ahí que los hierofantes mayas se consideren descendientes y legítimos representantes del dios de la fertilidad, el primero de su estirpe, protagonizado por *Hun Hunahpú*. Esa función de jefe, o cabeza de linaje, se expresa en el propio nombre de *Hun Hunahpú*.

La equivalencia cabeza-jefe tiene su antecedente ejemplar en el mito de la cabeza de *Ahpú*, que fue el primer jefe, o primer ancestro de los maya-quiché y es implícita en el nombre de *Ahpú*, que contiene la raíz del vocablo que designa a la cabeza y al jefe. *Ahpú* en los mitos, *Apo* en la lengua quiché actual, significa, Señor, Jefe o Cabeza.

*Escatología.*—El viaje de los *Ahpú* por las tétricas regiones del inframundo, constituye el antecedente ejemplar del viaje que emprenderán los muertos en el más allá; de los seres maléficos que habitan el mundo ífero y las duras pruebas que esperan al que ingresa a ese mundo misterioso. Ha de cruzar múltiples accidentes topográficos, ríos peligrosos, barrancos, cuevas, cerros que se juntan a manera de simpleyadas, etcétera. El entierro de los *Ahpú* en el *Puchal Chah*, pone de manifiesto la existencia de un ceremonial funerario en esa época. Hay solidaridad entre lo agrario, lo escatológico y lo divino. Las ideas animistas acerca de una vida ultraterrena, nacen con el cultivo de las plantas. Al igual que la semilla, el cadáver se desintegra, pero de la muerte surge la vida bajo una forma nueva. La muerte es un simple cambio de modalidades. Esa importante síntesis mental está objetivada con gran realismo en las escenas de la muerte y transformación de *Hun Hunahpú*, y fue revelado al hombre por el fenómeno de la germinación de las plantas, fenómeno que ocurrió en el seno de la tierra que, en los mitos, corresponde a *Xibalba*. El cadáver, como la semilla, pasa por el mismo proceso de desintegración y resurgimiento.

En términos muy claros explica el *Popol-Vuh* el fenómeno psíquico del miedo a los muertos, porque «espántanse los hombres a causa de los huesos».

Al igual que los restos de *Hun Hunahpú*, que fueron sepultados en

el centro del inframundo, la tumba ocupa la misma posición cósmica. El cadáver, como el ídolo, se coloca ideológicamente en el centro del universo. La tumba de *Puchal Chah* es, a la vez, el modelo arquetipal de la cava abierta al pie del ídolo y en la que los sacerdotes chortits vierten la sangre del sacrificio y las ofrendas alimenticias. Se ofrenda a los dioses, como a los muertos (gráfica 8).

A propósito de paradigmas míticos debe mencionarse todavía el rito de producir humo con el cigarro o con sustancias aromáticas para provocar la formación de nubes que se disuelven en lluvia (fumar en la cueva oscura; luego, verter sangre, asimilada a la lluvia): la existencia de capillas oscuras donde se celebran los ritos del culto agrario, como se celebraron *in illo tempore* en la cueva oscura de *Xibalba*: el carácter astral y cósmico de los dioses y su vinculación con numerales sagrados: el 3 (trilogía de la tempestad), el 4 (rumbos cósmicos donde los *Ahpú* juegan de dos en dos los cuatro), el 5 (ideograma cósmico) y el 7 (ejemplificados por los Siete *Ahpú* y los Siete *Camé*).

*Invencción de la alfarería.*—Principia la Segunda Edad con la creación de seres humanos, hechos de barro. Los dioses que forman al hombre con arcilla son denominados *Ah tzak* y *Ah bit*, respectivamente, el que forma y el que hace cosas de barro. Esos son los nombres del Creador, en función específica de alfareros.

Debido a su inexperiencia en el arte de la cerámica los objetos de arcilla modelados por los dioses alfareros «se deshacían, estaban blandos, no tenían fuerza, se caían, estaban aguados, la cara se les iba por un lado, sólo cuello era la cara..., rápidamente se humedeció (la obra) dentro del agua y no se pudo sostener»<sup>9</sup>. Asimismo, el *Chilam Balam de Chumayel* se refiere a la trabajosa creación del hombre de barro, manifestando que «el el 13 *Akbal*, sucedió que Dios tomó agua y mojó tierra y labró el cuerpo del hombre. En el 1 *Kan*, sucedió que se rompió su ánimo por lo malo que había creado»<sup>10</sup>.

Los párrafos anteriores no podrían describir con mayor elocuencia los difíciles principios del arte alfarero, los primeros ensayos de modelar objetos de arcilla a los cuales no se les podía dar forma ni consistencia. De acuerdo con las características esenciales del mito maya-quiché, de proyectar en los seres divinos las actividades humanas típicas del momento y de expresar en el material que se emplea para formar las criaturas, un rasgo sobresaliente de la época (barro de la Segunda Edad, madera en la Tercera y maíz en la Cuarta), podría verse en *Ah tzak* y *Ah bit*, arquetipos de alfareros inhábiles, una referencia al invento de la alfarería.

<sup>9</sup> Recinos, *op. cit.*, pág. 95.

<sup>10</sup> *Chilam, op. cit.*, pág. 99.

Raynaud interpreta este pasaje en el mismo sentido, como expresión de la primera experiencia de los ceramistas primitivos.

El padre Hieronymo Roman en su obra publicada antes que fuera conocido el *Popol-Vuh*, nos brinda testimonios que confirman y precisan los datos de la citada fuente mítica. Especifica que los dioses alfareros

«quifo hazer por fi criaturas... pero no pudieron por que la obra que falió de fus manos fueron vnos vafos viejos para fervir en cosas viles, así como ollas y jarros, y avn cosas mas baxas»<sup>11</sup>.

El *Popol-Vuh* ofrece, además, datos concretos sobre la existencia de cerámica durante la Segunda Edad, refiriéndose a recipientes para hervir líquidos, recoger savia de los árboles y almacenar la bebida fermentada.

Hay coincidencia entre la citada fuente mítica y el relato de las Edades de Guaman Poma, en lo que respecta a la época de la invención de la cerámica. Esa coincidencia resalta hasta en la forma de atribuir esa invención al Creador, en función de alfarero. Según Guaman Poma en la Segunda Edad, que corresponde a la etapa inicial de la agricultura, cuando «comenzaron a trauajar hicieron chacras... y entendían romper tierra virgen», se inventó la alfarería por *Allpa-manta rura-k* = El que trabaja o fabrica con barro<sup>12</sup> (Trad. T. Mejía Xesspe).

Considero de sumo interés para los arqueólogos esos datos verídicos de fuentes indígenas que concuerdan en establecer que el invento de la cerámica es concomitante con la etapa de agricultura incipiente.

Esos datos están de acuerdo con los testimonios de la arqueología que ponen de manifiesto que la cerámica americana es una invención independiente del Viejo Mundo. La rueda de alfarero, ya conocida hacia fines del quinto milenario a. de J. C., en Mesopotamia, es enteramente desconocida en el Nuevo Mundo, hasta la Conquista. Por otra parte, la distribución geográfica de la cerámica muestra que está confirmada muy al interior del continente, y ausente en las regiones septentrionales y meridionales, exceptuando la esquimal de tipo distinto. La ausencia de alfarería en el extremo norte y sur del continente, es decir, en las rutas probables de migración transcontinental, impide pensar que la cerámica americana pudo haber sido importada de otros continentes. Consúltese, al respecto, el interesante estudio de Sigwald Linné<sup>13</sup>.

*Complejo bélico vinculado al sacrificio humano.*—Como se ha visto, la mitología del *Popol-Vuh* puede enfocarse desde distintos ángulos: en

<sup>11</sup> Fray Hieronymo Roman, *De la República de las Indias Occidentales*, lib. II, cap. XV, pág. 168, Salamanca, Ed. Juan Fernández, 1594.

<sup>12</sup> Guaman Poma, *op. cit.*, pág. 43.

<sup>13</sup> «We can assume with some certainty that the art of making pottery was independently invented in America». S. Linné en *Darien in the Past*. Göteborg, 1929. Véase, además, H. Spinden en *El Norte de México y el Sur de Estados Unidos*, México, 1944, pág. 343.

función de modelo ejemplar de ritos y creencias, o bien, como documento etnográfico de inapreciable valor para el estudio y conocimiento de los usos y costumbres de cada época de la prehistoria maya.

El final de la historia de *Ahpú*, por ejemplo, gravita en torno al sacrificio humano, que es un rasgo característico de la Segunda Edad. Pero este rasgo no constituye un fenómeno aislado, sino que está vinculado a un complejo que se desarrolla a través de las escenas siguientes:

a) Reunión del consejo de jefes, presidido por *Camé*, para disponer cómo vencer y destruir a los *Ahpú*. b) Encendidos discursos en los que se exponen los agravios contra el enemigo. Declaración de guerra por decisión unánime del Consejo. c) Los *Ahpú* son vencidos en la encrucijada de cuatro caminos. d) Captura de los vencidos; recepción hostil y mofa de los prisioneros. e) No los ejecutan inmediatamente. Los encierran en una casa donde sufren penalidades. f) Reunión del consejo de jefes para determinar la fecha de la ejecución. g) Comunicación a los cautivos los detalles de su ejecución: sacrificio por decapitación y descuartizamiento del cuerpo. h) Colocación de la cabeza trofeo en un palo; precaución para evitar las represalias del occiso; prohibición de acercarse al árbol donde está expuesta la cabeza de las víctimas.

En ninguna mitología indoamericana encontramos referencias tan claras y detalladas acerca de la institución del sacrificio humano, vinculada a la guerra, la cual estaba vigente en muchos pueblos de América, pero cayó en desuso entre los mayas.

*Antropología ritual.*—Pero esto no es todo. En abril-mayo y octubre-noviembre de 1958, acompañado de mi esposa, doctora Rebeca Carrión de Girard, realicé una investigación etnográfica en algunas localidades chortis con particular atención a la mitología, para establecer comparaciones con la del *Popol-Vuh*. En esta ocasión visitamos al afamado sacerdote indígena Alcario Alonzo, de Cayur (Olapa), con quien había cultivado relaciones amistosas durante muchos años. Presencí de nuevo —mi esposa, por primera vez— algunos ritos calendáricos, celebrados en su propio templo-observatorio situado en la cumbre de un cerro (gráfica 3). Le pedí, entonces, que nos contara cómo ocurrió el sacrificio de Nuestro Padre, *Ka tata*, equivalente a *Hun Hunahpú*. Su interesante relato sobre el particular, copiado palabra por palabra por mi esposa (gráfica 4), fue publicado en mi libro *Los Mayas*, págs. 273-274. Reproduzco, a continuación, los párrafos de mayor interés.

En función de dios de la fertilidad y del alimento, *Ka tata*, se llama *Ih'pen* (compárese con *Ahpú*), pero le dicen también Nuestro Padre o Nuestro Señor.

«Nuestro Señor apareció entre malos hombres capitaneados por Siete Reyes, que eran espíritus malos (equivalentes de los Siete *Camé* del *Popol-Vuh*). La misma denominación de Siete Reyes se aplica al gigante Blanco que, en el drama de los

Gigantes, personifica a los Siete *Ahpú*)<sup>14</sup>. Esos hombres malos lucharon contra Dios. (Compárese con la lucha de los *Camé* contra los *Ahpú*.) Pero El, después de sufrir la muerte en manos de sus enemigos, los ganó por sus virtudes. Por las Siete Palabras divinas y consagradas, dio su vida por nosotros. Son las Siete Palabras divinas y consagradas, el último ruego de Dios cuando padeció en el mundo, cuando derramó su sangre. (Compárese con el discurso de la calavera de *Ahpú*.) Donde dejó derramada su sangre, Nuestro Señor, fue al pie del Arbol de la cruz. (Así llaman a veces al ídolo que consiste en una cruz foliada, como se ha dicho, equivalente del Arbol de Vida de *Xibalba*.) "Por esa santísima sangre derramaré la Gracia y la bendición", dijo El (los sacerdotes chortis llaman a la lluvia la Gracia, y a los alimentos, la Bendición).

Al comienzo del mundo, cuando todavía no alumbraba el sol, los hicaques (sinónimo de bárbaros) lo llevaron en contra, le mataron, le cortaron la cabeza, le hicieron pedazos y le enterraron. El rey del mal, el mal hombre, le mató. (*Camé* en el *Popol-Vuh*.) Nuestro Señor apareció DENTRO DEL VIENTRE DE SUS ENEMIGOS (clara alusión a la antropofagia ritual, que pone de manifiesto que el «Rey del mal es un dios caníbal».)

Cuando derramó su sangre al pie del árbol de la cruz, entonces bajó el milagro (la lluvia). Antes no llovía, él dio el invierno (nombre que dan en Guatemala a la estación de lluvias). Ellos mismos, los malos hombres, enterraron sus restos, después de matarlo y comerlo (de nuevo la antropofagia). El Señor con su poder revivió (lo mismo ocurre en el *Popol-Vuh*). De El nació el "Niño" (nombre que dan a la joven deidad del maíz, equivalente de *Hun ahpú*, hijo de *Ixquic*, fecundada milagrosamente por *Hun Hunahpú*). En la otra vuelta (fase siguiente de los mitos, que corresponde a la Tercera Edad del *Popol-Vuh*) éste es el que reina (asimismo el dios del maíz domina en la Tercera Edad del *P. Vuh*). Al revivir levantó una plantación, porque levantó el poder (en el *P. Vuh*, *Hun Hunahpú* se convierte en vegetales. Aquí hace «una milagrosa plantación». En ambos casos surgen las plantas a raíz del sacrificio divino).

Mitos chortis de otras localidades coinciden con el de Cayur en que las pedazos del cuerpo del primer dios de la fertilidad fueron comidos por sus enemigos, los reyes del mal.

Los pensamientos contenidos en la mitología chorti son esencialmente los mismos del *Popol-Vuh*. Podría decirse que es una edición chorti actual de los episodios pertinentes de aquella fuente. Una edición oral, expresada quizá en forma menos filosófica, pero más explícita en algunos aspectos.

Es tal el apego de los chortis a sus milenarias tradiciones, que los actores que en «*El Baile de los Gigantes*», gráficas 9 y 10, representan a *Hun Camé* y *Hun Hunahpú* luchan con una espada de madera. A primera vista, la espada desnuda de madera de los actores chortis parece un rasgo colonial. Mas recurriendo a la etnografía comparada y a la arqueología, resalta que dicho elemento procede de una capa étnica muy antigua, y que este instrumento estaba difundido en gran parte en América del Sur, hasta las Antillas. Asimismo, los guerreros esculpidos en los pilares de Tula llevan en la mano una espada de madera, llamada

<sup>14</sup> Véase al respecto en este mismo libro «*El Baile de los Gigantes*» con sus ilustraciones correspondientes.

*hulche*. En su primer viaje, vio Colón «una espada de madera, de palma durísima»<sup>15</sup>. Al preguntarle al maestro de ceremonias del Baile de los Gigantes cuál era, a su entender, el objeto y origen de las espadas de madera usadas por los actores, me contesta que dichas armas son sumamente antiguas. En su confección no debe entrar ningún material ajeno a la madera y mucho menos metal, «porque así fue como ganó Nuestro Señor (*Ka tata*) con instrumentos de madera»<sup>16</sup>.

La Danza de los Gigantes es una dramatización teatral en cinco actos de los episodios más destacados del *Popol-Vuh*, que constituye uno de los más bellos poemas épicos de América.

A reserva de reseñarla más adelante, me refiero por el momento a dos de los episodios culminantes del drama: el de la muerte del Gigante Blanco, que protagoniza a los *Ahpú*, y a la contienda entre el héroe civilizador, réplica de *Hunahpú* y el Gigante Negro que personifica a *Camé*. Las escenas de las gráficas 9 y 10 representan un episodio del cautiverio de *Ahpú* en poder de *Camé* (Gigante Blanco en poder de Gigante Negro) y la decapitación del primero por el otro.

Después del sacrificio de *Ahpú*, entra en escena su hijo *Hunahpú* en una guerra de venganza contra *Camé* por la muerte de su padre. El Gigante Negro dice a su contendiente en tono amenazante:

«De qué se atreve este manzuelito mal barbado de poca suerte, tan chiquito de semblante, ya quiere venir a poner las fuerzas con un gigante golillo. Si entre mis brazos le cojo, mil pedazos me le hago y entregado me lo como. Siete rey lo he batido y siete rey lo he perdido (alusión al triunfo de *Camé* sobre *Ahpú*, decapitación de éste y antropofagia ritual). Si en Dios tuviera, en Dios me lo comiera y endiosado me quedaré» (de nuevo alusión a la antropofagia)<sup>17</sup>.

En escenas de intenso dramatismo, los mitos, los ritos y el teatro chortis reactualizan las escenas registradas en el *Popol-Vuh* acerca del cautiverio y sacrificio de los *Ahpú* con referencias a la antropofagia ritual (comida de *Hun Hunahpú*).

En los ritos celebrados actualmente por los chortis existen evidencias de un trasfondo canibalístico.

Es de tal importancia el sacrificio sangriento, en la mente indígena, que es imprescindible en los ritos del culto agrario, para atraer mágicamente la sustancia fertilizante de la tierra (lluvias asimiladas a la sangre del sacrificio). Sin este acto, que dramatiza el sacrificio de *Hun Hunahpú*, carecerían prácticamente de valor las ceremonias del culto a la fertilidad, destinadas a satisfacer los anhelos de buenas cosechas. Al igual que en los mitos, la falta del sacrificio invalidaría las importantes funciones de *Hun Hunahpú* como Dios de la Lluvia y de la Fertilidad.

<sup>15</sup> Herrera, *Décadas...*, II, ed. 1943.

<sup>16</sup> *Esoterismo del Popol-Vuh*, México, 1948, op. cit., pág. 267.

<sup>17</sup> *Ibidem*, pág. 273.

El rito de enterrar la sangre y los despojos del ave sacrificada, después de decapitarlas y descuartizarlas, en la cava sagrada, imaginariamente en el centro del mundo, es una reminiscencia del mítico entierro de *Ahpú* en la cava de *Xibalba* (*Pucbal Chah*), situada en el centro del mundo (gráfica 8).

Pero los mayas del período clásico desconocen el sacrificio humano y el canibalismo, que fueron erradicados por el héroe civilizador, al vencer a los *Camé*, como se verá más adelante. Desde entonces, los sacrificios humanos fueron sustituidos por sacrificios de aves, y la antropofagia, por la ingestión de la carne de los animales sacrificados.

Dentro de las prácticas rituales y tradicionales, la adopción del pavo en los sacrificios y no de otro animal, se debe a que, en el concepto chorti, esta ave es símbolo o *alter ego* del dios de la Fertilidad. Por esta razón, los pavos son destinados exclusivamente para el sacrificio y usos rituales, nunca como alimento profano.

Al igual que los ritos, objetos y símbolos del culto, la costumbre de sacrificar pavos al dios de la tempestad y de la fertilidad no ha variado a través del tiempo y se remonta a la época precolombina, según los testimonios de la arqueología. El *Códice de Dresden* ofrece elocuentes ilustraciones sobre la decapitación de pavos. En la página 28, por ejemplo, puede verse al dios B., ofreciendo un pavo decapitado ante un ídolo, que consiste en el tronco de un árbol coronado de hojas (reminiscencia del árbol de *Xibalba*).



Como puede verse en la reproducción de esta figura la cabeza del pavo, realísticamente representada, sirve de ofrenda. El dios B., en función de sacerdote, sostiene en una mano el cuerpo del pavo decapitado, mientras que con la otra, arroja granos de maíz. Vincúlase de este modo la acción de sembrar con la

del sacrificio, como ocurre entre los chortis.

Las escenas figuradas en los códices son semejantes a las que se presencian en los templos indígenas, en la actualidad, durante el rito del sacrificio (gráfica 2) y aun en la manera de coger el pavo. La equivalencia simbólica del pavo con la deidad se expresa, además, en figuras de dioses ornitomorfos. En la página 11 del *Códice de Dresden*, por ejemplo, se ve un dios con cabeza de pavo, coronada con el tocado del dios del maíz.

En suma, no han variado los conceptos mitológicos esenciales, sino el modo de sacrificio. Los mayas decapitan todavía los pavos que representan al dios de la Fertilidad, símil de *Hun Hunahpú*, descuartizan sus cuerpos; comen la carne y entierran los despojos, tal como se realizó en el mito, *in illo tempore*, cuando *Ka tata* (*Ahpú*) fue matado y comido por sus enemigos, según la versión chorti.

En este rito sangriento cuatro acólitos del sacerdote, protagonizados por cuatro *tucur* en los mitos, son los que realizan el sacrificio de los pavos.

Detalle interesante y de profunda significación es que los pavos (macho y hembra) son colocados juntos para que el macho fecunde a la hembra. Inician el coito, que repiten ininterrumpidamente, hasta el momento de ser sacrificados. Ese concepto, tan extraño a nuestra mentalidad, de asociar el connubio con la muerte, se explica en términos del pensamiento maya de que del coito, como de la muerte, surge una vida nueva.

Tal hecho no es un acto casual, sino intencional y que reviste importancia específica dentro de los ritos del culto a la fertilidad. En concepto de los hierofantes, la pareja de aves simboliza a la pareja divina, generadora de las plantas como *Hun Hunahpú* e *Ixquic* generaron al maíz, a raíz de la muerte del primero, y en tal virtud deben realizar la función primordial de fecundación, que aquélla ha de ejecutar en virtud de magia imitativa. Es decir, este acto tiene un hondo significado religioso que trasciende a un plano conceptual, porque en esta forma el indígena materializa un hecho abstracto de dos deidades que concurren al importante fenómeno de creación del mundo vegetal.

De nuevo encontramos en el rito esta solidaridad entre lo agrario y lo escatológico, la muerte y la vida, ejemplificadas en el mito.

*La prueba arqueológica.*—La veracidad histórica de esa tradición está confirmada por testimonios arqueológicos.

Las investigaciones de R. Mac Neish en el valle de Tehuacán revelan que en la fase inicial de la agricultura, que corresponde a la «Segunda Edad» de los mitos, comienza a desarrollarse un complejo ceremonial funerario, con rasgos de excepcional interés etnográfico: sacrificios humanos, antropofagia y entierros colectivos. Cabezas separadas del cuerpo, huesos cortados, raspados y quemados, occipucio quebrado intencionalmente, atestiguan la presencia de antropófagos en esa época. Las prácticas de canibalismo continúan en Tehuacán, durante varios siglos (Informes personales de R. Mac Neish y publicaciones)<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Véase, entre otras, *Second Annual Report of the Tehuacán Archaeological-botanical project*, by R. S. Mac Neish, Andover, 1962, y *The Food-gathering and Incipient Agriculture Stage of Prehistoric Middle America*, en *Handbook of Middle American Indians*, Ed. University of Texas Press. Austin, 1964, pág. 425.

*Origen de la yuca y de otras raíces alimencias en los mitos*

Después de considerar el simbolismo multivalente del sacrificio de *Hun Hunahpú* —y los datos anteriores no agotan el tema— conviene profundizar en el sentido esotérico del mítico entierro de sus restos en *Puchal Chah* (*Puc, puuc* = montículo, cerro bajo; *bal* = esconder, abrigar, encubrir debajo de algo, *Diccionario de Motul; Chah* = guardar, conservar, A. Villacorta).

En concepto de los maya-quiché el ciclo vital de las plantas es análogo al del ser humano, que pasa por el mismo proceso de transformación de la semilla; las pautas escatológicas son solidarias del drama vegetal. De ahí la analogía formal y funcional entre el montículo funerario y el túmulo que «guarda» la semilla. Tal identidad se expresa lingüísticamente por un vocablo común: *mul*, en quiché, que designa al montículo de tierra que «guarda» en su seno la semilla o el cadáver, concepto que parte de la mítica tumba de *Hun Hunahpú*. De ahí nacen también las concepciones indígenas que asocian la fertilidad del suelo y la fecundidad de la mujer, el acto genésico y las labores de cultivo, el sano desarrollo de las plantas y la buena salud de los seres humanos.

Por otra parte, el tema de origen de las plantas que nacen de un cadáver es bien conocida en las mitologías americanas.

A la luz de esas concepciones, puede inferirse que la tumba de *Ahpú* era también el bancal de tierra donde se cultivaban las plantas de la época.

¿Cuáles eran esas plantas?

Debe descartarse, en todo caso, el maíz, ya que la propia fuente mitológica no la menciona. El dios que encarna, esa planta «nace» en la Tercera Edad, es decir, en un ciclo étnico posterior, poniendo esto de manifiesto que durante el período de agricultura incipiente, el maíz carecía de significación económico-religiosa. No era todavía la planta cultural básica.

El carácter humano-vegetal de *Hun Hunahpú*, tan bien definido en la transformación de su cabeza en el fruto y hojas de un árbol, se expresa alegóricamente en el despedazamiento de su cuerpo, previa ablación de la cabeza, operación que sugiere la manera de preparar las estacas de yuca (mandioca) destinadas a la siembra. Ese fraccionamiento y esos cortes son necesarios para dar vida a una nueva planta.

Los que no están familiarizados con la hermenéutica del *Popol-Vuh* encontrarán informes concretos sobre el particular en el *Chilam Balam de Chumayel*, que establece la equivalencia de los huesos de Nuestro Padre —símil de *Hun Hunahpú*— con la yuca (*manihot esculenta*, Crantz). Su condición de tubérculo, que se produce bajo tierra, está indicada en el hecho de que dichos huesos, asimilados a la yuca, fueron enterrados y posteriormente extraídos de la tierra, tal como ocurrió con la osamenta de *Hun Hunahpú*, como se dirá más adelante.

He aquí las citas pertinentes:

«Hijo, tráeme los huesos de tu Padre, los que enterraste hace tres años. He aquí lo que pide: la yuca cocida bajo tierra»<sup>19</sup>.

En otro pasaje se insiste en asimilar la yuca a partes de un cuerpo humano enterrado:

«Hijo, ve a buscar el muslo (bajo) de la tierra. La yuca»<sup>20</sup>.

La asociación que hace dicha fuente entre la yuca, el muslo y los huesos del Padre, hace alusión a *Hun Hunahpú*, el padre por antonomasia de la raza maya-quiché y, a su vez, el primer dios agrario que se transforma en planta.

Trata la citada fuente de Chumayel de la jícama, planta tuberosa alimenticia que, alegóricamente equipara a

«una muchacha de pantorrilla blanca y ondulante», cuyo vestido lo asimila a «la cáscara» que tiene, y es femenino en contraposición con la yuca, que es masculino.

Otra raíz tuberosa importante, mencionada por dicha fuente, es el camote (*ipomoea batatas*), «camote de pezón negro y del camote amarillo»<sup>21</sup>.

Por otra parte, la citada fuente yucateca especifica que los mayas cultivan, desde tiempos inmemoriales, cuatro especies de raíces alimenticias: la yuca (*manihot esculenta*, C.), el comate (*ipomoea batatas*), la jícama (*pachyrhizus erosus*, U. Rojas) y la yautia. Esta raíz es mencionada en la traducción de A. Barrera Vásquez<sup>22</sup>.

A mayor abundamiento, el *Popol-Vuh* hace expresa mención del invento de la «bebida de tres días», es decir, de la bebida fermentada y embriagante, durante la fase inicial de la agricultura. Ofrece un cuadro dramático de los efectos de esa bebida en el episodio de la borrachera de los 400 muchachos.

«Entonces prepararon su bebida, y al cabo de tres días, ya cuando estaba fermentada, se embriagaron todos. Y estando todos los 400 muchachos ya embriagados, cuando ya nada sentían, *Zipacná* hundió sobre ellos el rancho»<sup>23</sup>.

Indudablemente se trata de una bebida que resulta de la fermentación de la yuca, ya que el maíz no es mencionado en esa época. La bebida fermentada a base de yuca o camote sigue elaborándose en la actualidad, con la misma técnica registrada en el *Popol-Vuh*, por mayas

<sup>19</sup> *Chilam...*, op. cit., pág. 52.

<sup>20</sup> *Chilam...*, op. cit., pág. 119.

<sup>21</sup> *Chilam...*, op. cit., pág. 4.

<sup>22</sup> A. Barrera Vásquez, *El Libro de los libros de Chilam Balam*, México, 1948, páginas 217, 218.

<sup>23</sup> *Recinos*, op. cit., pág. 292.

y chortis. Estos distinguen la chicha de yuca de la del maíz. A la primera llaman *in chá tara hushi*, y a la de maíz: *chicha nar*.

En suma, las raíces tuberosas alimenticias, principalmente la yuca, eran las plantas culturales básicas de la Segunda Edad, según las fuentes indígenas.

La domesticación de las primeras plantas americanas es concomitante con la institución de la antropofagia ritual, como lo revelan los mitos chortis. Se comían trozos de carne humana asimilados a la yuca, según las comparaciones que hace al respecto el *Chilam Balam de Chumayel*.

El equiparar la carne humana a la yuca, como recurso alimenticio, no es exclusivo de los mayas, pues encontramos el mismo concepto en otros mitos. Una leyenda kogi, por ejemplo, refiere que Námaku siguió comiendo gente, como yuca. Toda la gente se convirtió en comida, en árboles, yuca, camote, etc. Entonces Námaku salió a recoger la comida... Pero en verdad era gente lo que comía<sup>24</sup>.

## 5. LA AGRICULTURA AMERICANA COMIENZA EN EL AREA MAYA CON EL CULTIVO DE LA YUCA

No había llamado la atención el área centroamericana como posible centro de origen del cultivo de raíces alimenticias, debido a la teoría ya clásica de que este centro estaba en Suramérica. Desde que Richard Mac Neish descubrió en la cultura «Laguna» de Tamaulipas (1955) vestigios de yuca cultivada que se remontaba al final del primer milenario antes de nuestra Era, antropólogos y botanistas comenzaron a interesarse por la región mesoamericana. Más tarde se encontró yuca cultivada en la fase Santa María, de Tehuacán (900-200 a. de J. C.).

En la mesa redonda sobre «Definición del período formativo en la América nuclear» celebrada en el XXXIII Congreso Internacional de Americanistas, en 1958, se llegó a considerar que la yuca fue cultivada en el área maya-mexicana desde épocas muy remotas, y probablemente antes que el maíz, criterio que se fue afirmando cada vez más, según comunicación personal de Michael D. Coe al autor (carta, fecha: 23 de marzo de 1967).

En 1963 y 1965 el botanista norteamericano David J. Rogers publica un informe de interés excepcional, sobre el particular, acompañado de mapas, acerca de la distribución de variedades silvestres de *Manihot esculenta*, en América. Basándose en el criterio cuantitativo, el citado investigador establece dos centros geográficos de mayor diversificación (diez o más especies silvestres), uno en el área maya-mexicana y otro en el Este del Brasil, excluyendo el territorio del Amazonas, pero incluyendo partes del Paraguay, como puede apreciarse en los mapas que se reproducen aquí. De esos centros geográficos descarta el foco suramericano, por razones cronológicas, pues el cultivo de la yuca es más antiguo en las costas del Perú, en Venezuela y Colombia que en el Suroeste del Brasil. Descarta, asimismo, las tierras altas de las cordilleras que cruzan la América Central y los Andes, por razones climáticas, y las Antillas, por causas botánicas.

Se inclina a favor de las poblaciones más antiguas de la América

<sup>24</sup> Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Los Kogi*, Ed. Iqueima, Bogotá, 1951, pág. 48.

Central considerando esta región como un área clave para la investigación del origen del cultivo de la yuca.

«Es sorprendente, dice Rogers, que el sur de México y particularmente Guatemala y Honduras no hayan sido considerados antes como un centro de origen de domesticación de la yuca». (*It is rather surprising to find that southern México, and portions of Central America, particularly Guatemala and Honduras, has not been considered as an area of origin*)<sup>1</sup>.

Precisamente en esta región del mapa de Rogers, que abarca toda el área maya del Pacífico, desde el sur de Chiapas al Salvador, con amplia proyección en el interior de Guatemala, es donde se encuentra la mayor concentración de variedades silvestres, entre ellas el *M. aescutifolia*, que es muy común. Esas especies silvestres muestran grandes similitudes con las cultivadas. Considera el citado investigador que el *Manihot esculenta* fue primeramente un elemento importante en la dieta de los pueblos que ocupan las costas o tierras bajas del Pacífico, delimitadas en su mapa, y desde allí se difundió el cultivo hacia otros territorios<sup>2</sup>.

En el área maya del Pacífico, particularmente en Guatemala y El Salvador, donde se cree que se cultivó la yuca, por primera vez, ese tubérculo sirve todavía, desde tiempos inmemoriales, como alimento diario, sin más preparación que descorticalo y cocerlo<sup>3</sup>.

Aunque la civilización maya se identifica como una civilización de maíz, sin embargo la yuca es cultivada extensamente en todo el área, hasta 2.600 metros de altitud, y tiene más importancia en la sustentación del hombre maya de lo que generalmente se ha pensado. En algunas regiones ese cultivo tradicional es fundamental.

En la península de Yucatán se cultiva la yuca en la milpa, a la par del maíz, como puede apreciarse en la gráfica 13, que ilustra una sementera de la zona de Valladolid, donde alternan filas de yuca con las de maíz.

Aún no son conocidas todas las variedades de raíces comestibles que utilizan los indígenas de la América Central. El que esto escribe encontró en Michoacán un camote silvestre, llamado camote del cerro —*oncus esculenta*—, que figura en la dieta de los tarascos, y en el área subtiaba de Nicaragua y otros lugares, variedades de raíces comestibles que no están registradas en ningún manual de botánica. Sus nombres indígenas se darán al tratar de las culturas regionales.

<sup>1</sup> David J. Rogers, «Studies of *Manihot esculenta*, Crantz and related species», en *Bulletin of the Torrey Botanical Club*, vol. 90, n.º 1, Lancaster, 1963.

<sup>2</sup> David J. Rogers, «Some botanical and Ethnological considerations of *Manihot esculenta*», en *Economic Botany*, vol. 19, n.º 4, oct.-diciembre, 1965.

<sup>3</sup> Ulises Rojas, *Elementos de botánica general*, tomo III, Guatemala, 1936, página 1049.

Abunda en Guatemala el *huisquil*, una planta enredadera de gran utilidad, pues casi todas sus partes son comestibles. Su fruta de color verde claro y sus hojas tiernas se comen, lo mismo que sus raíces tuberosas que se parecen a la yuca y alcanzan un gran desarrollo. Cargamentos de frutas, hojas y raíces de esa planta perenne que se cultiva hasta 2.200 metros de altitud se llevan a los mercados de la capital. Interesado en conocer el nombre científico de esa planta, envié muestras de sus hojas al señor Franklin W. Martin, en la estación experimental de Mayagüez, Puerto Rico, quien estableció que se trataba de *Sechium edule*, que en otras partes se llama chayote.

*Ichin te*, es el nombre que dan los chortis a la yuca, *ish*, al camote y *shi wan*, al huisquil. La gráfica 12 ilustra una raíz de yuca cosechada cerca de Chimaltenango, a 1.740 metros de altitud.

Desde tiempos muy remotos, los mayas cultivan la yuca, el camote, la jícama (*Pachyrrhizus erosus* L.) y la yautía o malanga (*Xanthosoma spp.*), plantas que tienen parientes silvestres en el área<sup>4</sup>. Vavilov atribuye un origen surmexicano o centroamericano al camote, sobre la base del criterio de diversidad<sup>5</sup>.

Aunque la yuca es resistente a las grandes sequías y se adapta a regiones áridas, lo mismo que a zonas de precipitaciones excesivas, siempre que no tenga las raíces en agua estancada, las condiciones ideales para su desarrollo son las de un clima cálido. Prefiere los lugares húmedos, de insolación deficiente y crece mejor en las cercanías de las costas y en suelos arenosos-gradosos. La alternancia de dos estaciones, una seca y otra de lluvia, favorecen el desarrollo de esa euforbiácea. Tales condiciones ideales son precisamente las que caracterizan el área maya del Pacífico, donde existe, según Rogers, la mayor concentración de especies silvestres.

*Antigüedad del cultivo de la yuca.*—Consultado David J. Rogers acerca de la antigüedad de la yuca silvestre o de su domesticación en el área maya, me contesta lo siguiente: «En mi opinión considero que especies de *Manihot* existían en el área del Pacífico, desde México a Panamá, mucho tiempo antes de la aparición del hombre en el continente, y que pudo haberlas aprovechado como alimento o domesticarlas, entre 9.000 y 15.000 años antes de nuestra Era» (carta, fecha: 25 de julio de 1967). Esas especies silvestres existían ya al final del Pleistoceno e indudablemente fueron aprovechadas por los recolectores primitivos.

Los botanistas concuerdan en considerar que el cultivo de raíces tuberosas es el más antiguo en América. En los sitios donde aparece la

<sup>4</sup> Acerca del camote, la jícama y la malanga véase el interesante estudio de Bennet Bronson «Roots and the subsistence of the ancient maya», en *Southeastern Journal of Anthropology*, vol. 22, n.º 3, Albuquerque, 1966, págs. 264-266.

<sup>5</sup> Robert L. Dressler, «Las plantas cultivadas en el México precolombino», en *Ciencias Sociales*, n.º 40, vol. VII, pág. 291.

cerámica en fechas más tempranas, como Puerto Hormiga, se cultivaba la yuca, con métodos que no requerían el uso del budare. (K. Schwerin, carta al autor, fecha: 4 de enero de 1970). Si la hipótesis de Carl Sauer es correcta, las culturas de Monagrillo y Puerto Hormiga estaban basadas más en el cultivo de la yuca que del maíz (Michael D. Coe, carta al autor, fecha: 5 de abril de 1971).

Karl H. Schwerin considera que el cultivo de la yuca es sumamente antiguo y debe remontarse a varios milenios más que el empleo del tipiti o cualquier otro tipo de prensa<sup>6</sup>. Donald W. Lathrap estima que el comienzo del cultivo de la mandioca se remonta, cuando menos, a 5.000 hasta 7.000 años a. de J. C.<sup>7</sup>.

Tales estimaciones nos remiten al comienzo de la agricultura indoamericana. Consultado Michael D. Coe, acerca de la antigüedad del cultivo de la yuca en el área olmeca, me dice que la yuca tiene particular importancia en la zona de San Lorenzo. Probablemente el cultivo de raíces alimenticias es anterior al del maíz, tanto en la región del Pacífico como en la del Golfo. Sin embargo carecemos de datos arqueológicos al respecto. Infortunadamente la reproducción de la yuca es asexual, se propaga por estacas, muy raramente tiene flores, de manera que el hallazgo de polen en excavaciones arqueológicas es improbable (carta al autor, fecha: 23 de marzo de 1967). Kent V. Flanery no se ha ocupado del problema de la yuca. En cambio, me informa haber encontrado en Oaxaca ejemplares de frijoles y calabaza que datan de 6.900 años antes de nuestra Era (carta al autor, fecha: 24 de enero de 1967).

Muy significativo es el hallazgo de frijoles y calabaza al comienzo del séptimo milenario a. de J.C., lo que sugiere una antigüedad igual o mayor para el cultivo de la yuca.

Tanto las características de la planta como las de su procesamiento como alimento dificultan el establecimiento de una cronología absoluta. Raramente dejan huellas arqueológicas. Wolfgang Haberland hace notar que el cultivo y beneficio de la yuca dulce no requiere herramientas y utensilios de piedra<sup>8</sup>.

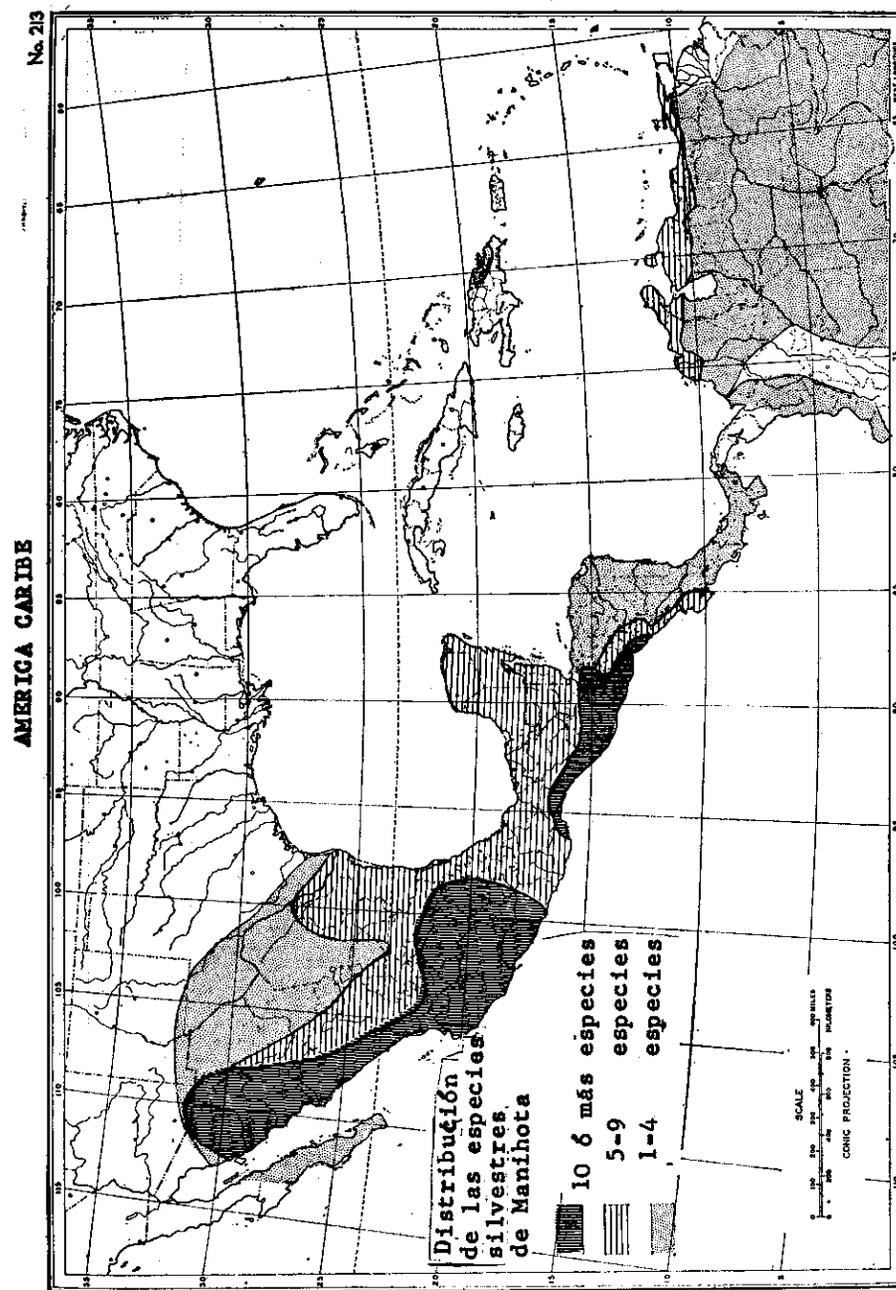
En tales condiciones, la ausencia de datos arqueológicos no implica ausencia de cultivo de esa euforbiácea.

*Evidencia lingüística.*—En el simposium de Burg Wartenstein, celebrado en 1962, se trató del «Desarrollo cultural de los mayas», investigando, entre otras cosas, la reconstrucción del proto-maya. M. Swadesh llegó a la conclusión de que la diferenciación de las lenguas mayas co-

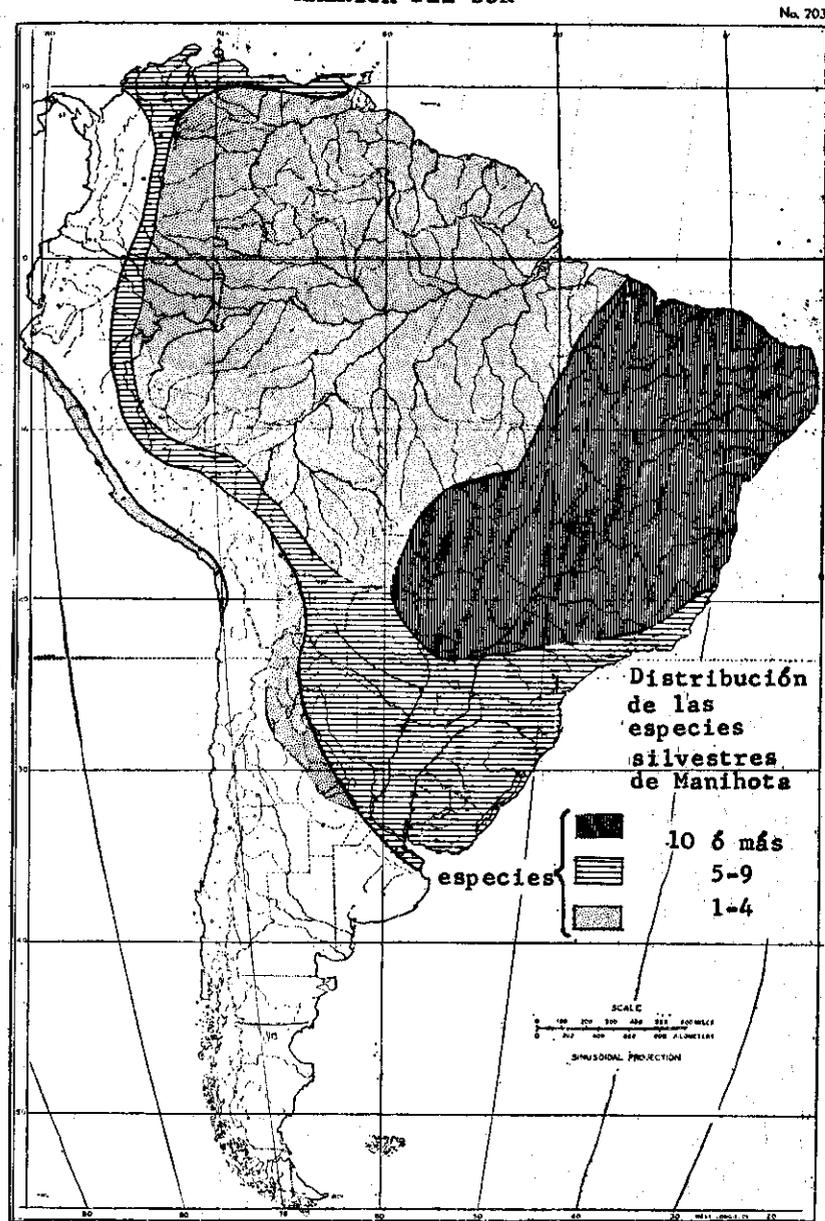
<sup>6</sup> K. H. Schwerin, «Apuntes sobre la Yuca y sus orígenes», en *Boletín informativo de Antropología*, Caracas, 1970, pág. 27.

<sup>7</sup> Donald W. Lathrap, *The Upper Amazon*, Thames & Hudson, Londres, 1970, página 57.

<sup>8</sup> W. Haberland, *El sur de Centroamérica*, pág. 5.



## AMERICA DEL SUR



Centro de mayor diversificación de la yuca silvestre en Suramérica, según Rogers.

menzó hace, aproximadamente, 54 siglos, que nos remiten al cuarto milenario antes de nuestra Era.

Haciendo una evaluación cultural del vocabulario reconstruido de la comunidad proto-maya, Norman McQuown encuentra que los siguientes vocablos, entre otros, eran comunes a las lenguas principales de la familia maya, en ese tiempo: yuca, camote, aguacate, coyol, chile, pino, ceiba, calabaza amarilla, henequén y maíz con sus partes, el olote, la mazorca, y, además, la tortilla. La mayoría de las apelaciones de animales son aplicable indiferentemente a tierra fría y a tierra caliente. Sin embargo, hay algunas que se limitan a tierras calientes, como el coyol, la ceiba, el lagarto y la yuca. Estos nombres hacen presuponer un ambiente más cálido en un *periodo todavía más lejano en el tiempo*, es decir, anterior al asentamiento de los mayas en los Altos<sup>9</sup>.

Si la reconstrucción al proto-maya sobre la base de datos glotocronológicos es correcta, resulta:

1. Que el foco de dispersión de las lenguas mayas está en el noroeste de Guatemala. Que los mayas habitaban anteriormente en tierras cálidas, cercanas a esa región, que no pueden ser otras que las costas del Pacífico, lo que se comprueba, además, por la permanencia en ambas regiones (Costa y Altos) de los mames que, según las conclusiones del citado simposium «permanecen hasta la fecha en el área», que, sin duda, fue el centro primario de la cultura maya<sup>10</sup>.

2. Que ya en la primera mitad del tercer milenario antes de Cristo, según Mc. Quown, en la segunda mitad del cuarto milenario, según Swadesh, los mayas cultivaban la yuca, el camote y el maíz.

3. Los datos lingüísticos ponen de manifiesto que, por entonces, los mayas habían desarrollado plenamente un eficiente sistema de agricultura del maíz, lo cual no es sorprendente, ya que la presencia de maíz cultivado en Tehuacán data de unos 3.600 años a. de J. C., lo que sugiere que el cultivo de este cereal comenzó con bastante anterioridad «began early enough» en el corazón de Mesoamérica, es decir en el área maya<sup>11</sup>.

En su admirable estudio acerca de las raíces alimenticias de los mayas antiguos, Bennet Bronson considera, por inferencia de los datos lingüísticos que la yuca y el camote fueron domesticados, primero por los mayas, en una época muy anterior al período preclásico<sup>12</sup>.

Aunque los informes históricos, que se desprenden de las investigaciones realizadas por los lingüistas, no pueden considerarse como definitivos, sino como caminos de aproximación al pasado, sin embargo,

<sup>9</sup> Evon Z. Vogt y Alberto Ruiz L., *Desarrollo cultural de los mayas*, Univ. Nacional de México, 1964, págs. 79, 80.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pág. 392.

<sup>11</sup> *Opus cit.*, pág. 23.

<sup>12</sup> *The use of these plants unquestionably long antedates the Classic and Preclassic Period*, Bronson, pág. 263.

abren nuevas perspectivas al estudio de los problemas que conciernen el origen de la agricultura.

Importa resaltar las coincidencias entre las apreciaciones de los lingüistas, de los botanistas (que se ampliarán más adelante) y de los arqueólogos respecto a la prioridad del cultivo de la yuca sobre el del maíz, datos que concuerdan con los que están registrados en el *Popol-Vuh*. Por otra parte, las inferencias de los lingüistas revelan que los mayas habitaron las costas del Pacífico antes de poblar las tierras altas de Guatemala.

*La hipótesis del origen suramericano del cultivo de la yuca queda descartada a la luz de las investigaciones más recientes.*—La yuca es originaria de América, por tanto, la etapa inicial de la agricultura con esta planta cultural básica es netamente americana.

Según Rogers, el *genus Manihot*, tiene una amplia distribución geográfica, desde Arizona hasta el norte de la Argentina, especialmente en la provincia de Misiones. El frío constituye un valladar en algunas áreas de la Argentina, donde se trata de seleccionar variedades resistentes a este clima (carta al autor de Franklin W. Martin, fecha: 17 de diciembre de 1970).

En el sur de Florida se cultivó también la yuca (carta de Rogers, fecha: 17 de agosto de 1967). En el sureste de Estados Unidos se cultivaba el topinambur (*Heliantus tuberosus*) (carta de Schwerin, fecha: 7 de julio de 1970), pero no la yuca, por razones climáticas. Hace algunos años, antropólogos y botanistas sostenían la hipótesis que el Este del Brasil-Paraguay pudo haber sido el foco de origen del cultivo de la yuca. Pero esta región debe descartarse como centro primario por ser ese cultivo relativamente reciente allí si se compara a la gran antigüedad que tiene en otras partes de América.

Otra hipótesis consideraba el noroeste de Suramérica como foco de origen del cultivo de esa euforbiácea, debido a la confusión entre foco de origen del cultivo y lugar de invento del complejo tecnológico para procesar el casabe. Pero los datos botánicos no apoyan esa teoría. Resulta difícil, además, explicar la dispersión de ese cultivo desde el este o el sur del Brasil, o bien, del noroeste de Suramérica, a las tres partes del continente. Se desconocía, además, la considerable antigüedad del cultivo de la yuca en el área maya situada en el corazón mismo de América.

La restringida distribución del tipiti no nos dice nada acerca del origen de la yuca cultivada, puesto que la expansión de este cultivo es muy anterior a la invención de dicho sistema de procesamiento, hecho reconocido por los botanistas. Ya se ha citado la opinión de Schwerin; considera que la utilización de la yuca es muy antigua y debe tener varios milenios más que el empleo del tipiti o cualquier otro tipo de prensa. En el curso del presente estudio, se ofrecen más informes

que corroboran los anteriores acerca del origen de la yuca y su prioridad sobre el invento del tipiti.

Hace notar Schwerin que los etnólogos han perpetuado la confusión en la identificación empírica de la yuca amarga dondequiera que se utiliza el tipiti, y de yuca dulce dondequiera que se desconoce el tipiti.

A este respecto los botanistas nos hacen saber que si se reúnen ejemplares provenientes de una zona extensa, se encontrará que las variedades dulces de un lugar no se distinguen morfológicamente de las variedades amargas de otro<sup>13</sup>. En cuanto a las denominaciones de yuca dulce y yuca amarga o venenosa, consagradas en la literatura etnográfica, debe advertirse que no se trata, en realidad, de especies diferentes. Todas las variedades de la yuca producen glucósidos cianogénicos que, expuestos al aire, producen ácido cianhídrico, en dosis que pueden variar, desde inocuas hasta mortales<sup>14</sup>. En algunas variedades la concentración es baja, o limitada al felodermo de la raíz, sin que esto ocurra en la parte comestible. Generalmente éstas son conocidas como «yuca dulce». En otras, la corteza puede contener suficiente contenido cianogénico como para producir un sabor amargo (K. H. Schwerin). No existe una relación definida entre el sabor y el contenido de principios venenosos derivados del ácido cianhídrico.

Consultado Karl H. Schwerin sobre el particular, me escribe que «en realidad tanto yo como Rogers y otros botánicos ponemos de relieve que no hay ninguna distinción clara e invariable entre la yuca dulce y la amarga» (carta: 4 de enero de 1970).

Entre las yucas amargas, la concentración de glucósidos puede variar de 0,005 a 0,02 por 100, mientras en las dulces varía de 0,005 a 0,0075 por 100. No hay, como se puede ver, una separación clara entre estas dos clases<sup>15</sup>.

Durante mi recorrido por la Amazonia, en 1957, los huitotos me contaron que dos soldados murieron envenenados, en el río Algodón, por haber comido yuca «brava», confundiéndola con la «dulce», pues a simple vista no se distingue una de otra<sup>16</sup>.

Es probable que uno, o varios casos, como el referido, estimuló el invento del tipiti en una zona donde el porcentaje de glucósidos cianogénicos pudo ser mortal.

Debido a la dificultad de apreciar empíricamente la proporción de cianógenos, el tipiti se utilizó indiferentemente para procesar la yuca dulce y la amarga.

¿De cuándo data el tipiti? El complejo tecnológico para procesar el

<sup>13</sup> Rogers, 1963, *op. cit.*, págs. 45, 46.

<sup>14</sup> J. León, *Fundamentos botánicos de los cultivos tropicales*, San José de Costa Rica, 1969, pág. 340.

<sup>15</sup> León, *op. cit.*, pág. 340.

<sup>16</sup> R. Girard, *Indios selváticos...*, pág. 57.

casabe es conocido en el este de Venezuela desde los comienzos del primer milenario antes de la era cristiana. Este invento es, pues, muy tardío si se compara con la considerable antigüedad del cultivo de la yuca en el área maya.

Al tratar de las culturas de Venezuela y de las Antillas, presentaré informes arqueológicos concretos en las secciones «El invento del tipiti, una conquista del genio arawak» y «Nuevos datos acerca del cultivo y beneficio de la yuca», a las que remito el lector para informaciones más amplias acerca del problema del origen del cultivo de la yuca en América.

## 6. LA CIVILIZACION DE LOS PLANTADORES ANTROPOFAGOS

Para verificar si los informes registrados en el ciclo cultural que corresponde a la Segunda Edad del *Popol-Vuh* son ciertos en el sentido histórico, es necesaria la prueba externa. Esta podría valorarse a la luz de la etnografía, siempre que se encuentre en este hemisferio una cultura cualitativamente similar o semejante a la que la mitología maya-quiché define como cultura de plantadores antropófagos, con su espiritualidad correspondiente.

Examinando el panorama étnico de la América indígena al momento de la conquista europea, se constata que las culturas tupí-guaraní y caribe de Suramérica y las Antillas eran básicamente culturas de plantadores caníbales. Corresponden al nivel de la agricultura incipiente del tipo denominado *Tropical Forest* por J. Steward.

No eran las únicas. Algunas culturas amazónicas de plantadores practicaban la antropofagia hasta principios del siglo, como pudieron observar Whiffen, Robuchon y otros viajeros. Los boras, andoques, algunos grupos arawak, los huitobos y los tucanos también eran caníbales. Según Rodolfo M. Casamiquela (informe personal), es muy probable la existencia de ritos antropófagos entre los araucanos, que A. Métraux, O. Menghin y otros antropólogos consideran parientes culturales de los tupí-guaraní. En 1553 los araucanos mataron a Pedro de Valdivia y comieron el cuerpo del valiente conquistador de Chile. Pero carecemos de referencias acerca del canibalismo araucano en la época pre-hispánica.

En el curso de mis expediciones a la Amazonia peruana tuve oportunidad de hablar con ancianos ocainas que habían presenciado en su mocedad ceremonias guerreras y antropófagas, que se celebraban bajo la advocación de *Téngoma*, dios de la guerra, a quien ofrecían la fiesta canibalística. Esa información fue transcrita oportunamente<sup>1</sup>. Ceremonias semejantes practicaban los boras e huitotos.

<sup>1</sup> R. Girard, *Indios selváticos de la Amazonia peruana*, Libro Mex, México, 1958, págs. 142, 143.

Realicé investigaciones etnográficas entre tres grupos tupí-guaraní, los omaguas y cocamas de la Amazonia peruana y los guaraní de Yvyjary, en la zona selvática de Itakyry (Paraguay). En el curso del presente estudio se darán informes e ilustraciones acerca de esos grupos indígenas.

Es obvio que los tupí-guaraní actuales no pueden ofrecernos la imagen de la cultura de sus ancestros antropófagos. De ahí que la investigación de dicha cultura debe partir de fuentes directas, escritas por viajeros o cronistas que la conocieron cuando aún estaba plenamente integrada.

De los plantadores caníbales, los tupinamba son los mejor conocidos. De ellos tenemos, entre otras noticias, las de Hans Staden que estuvo a punto de ser sacrificado y devorado por ellos. Felizmente para él, y para la antropología, salvó la vida. Durante una permanencia de nueve meses entre los tupinambas, observó la vida, usos y costumbres de sus raptos, tomó parte en sus expediciones guerreras, asistió a sus banquetes de carne humana y logró regresar a su tierra, donde publicó en 1557, un relato de su dramática experiencia.

Hay otras fuentes sobre los tupís, como las de A. Thévet, Yves d'Evreuz, F. Cardim, J. de Lery, A. F. Brandao, y algunos más, que completan y corroboran los informes de Staden. Alfred Métraux considera que la cultura de los tupinamba es la primitiva y original del grupo tupí-guaraní y que se compone de elementos que tienen carácter homogéneo<sup>2</sup>. Para fines comparativos, se aprovechará ese material de primera mano, cotejándolo con informes de otras fuentes cuando sea necesario.

*Causas de la antropofagia.*—Muchos y excelentes estudios se han hecho en torno al sacrificio humano y la antropofagia ritual, resaltando su causa ostensible la venganza de sangre. Pero se ha dado poca importancia hasta ahora al objetivo primordial de esa institución, que consiste en promover la fertilidad y vitalidad de la tierra para lograr buenos frutos, así como la fecundidad y vitalidad humanas, conceptos siempre asociados para los cultivadores indoamericanos.

Hay varias referencias al respecto. Hans Staden, por ejemplo, manifiesta que la guerra, captura de prisioneros, sacrificio humano y, como corolario, el canibalismo, se relacionan con la madurez de los frutos y con la captura de una especie de pescado del que hacían una harina que llaman *Pira-Kul*<sup>3</sup>, es decir, que estaba vinculado con la producción de alimentos.

Fray Pedro Simón recalca que los sacrificios humanos «constituían

<sup>2</sup> A. Métraux, *La Civilisation matérielle des tribus tupí-guaraní*, París, 1928, página 304.

<sup>3</sup> Hans Staden, *Viajes y cautiverio entre los Caníbales*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1945, págs. 67, 68.

una obligación ritual de los caribes para lograr buenas cosechas»<sup>4</sup>. Fundándose en fuentes antiguas que tratan del sacrificio humano y la antropofagia entre los caribes, Miguel Acosta Saignes afirma que a tales costumbres «los obligaba el ritual para lograr buenas cosechas»<sup>5</sup>. Dice Harry Tschopik refiriéndose a los indios de la selva amazónica peruana que «la guerra produce abundantes cosechas, suerte en la caza y fertilidad en las mujeres»<sup>6</sup>. Tessmann hace notar que entre los jíbaros «el sacrificio del guerrero y la reducción de su cabeza están relacionados con creencias mágicas e influyen en la producción y abundancia de frutos de la tierra»<sup>7</sup>. Para los cazadores de cabezas jíbaros, la obligación de matar es un deber, si fracasan pierden las cosechas (Radin).

En el Ecuador se realizaban sacrificios humanos cuando se hacían las siembras. Ofrendaban los corazones de las víctimas a los dioses para atraer las lluvias. Los chibchas hacían sacrificios por asetamiento para también obtener las lluvias.

Esos datos, y otros que el lector encontrará en el curso del presente trabajo, ponen de manifiesto que no sólo los tupí-guaraní y caribes, sino también los agricultores del Centro, Sur y Norteamérica practicaban los sacrificios humanos con la misma finalidad. La de impetrar del cielo los beneficios de la lluvia para lograr buenas cosechas y, subsidiariamente, fecundidad de las mujeres y buena salud.

Así se explica la apreciación de Florestán Fernández de que «cuando la exigencia canibalística de las divinidades o ancestros míticos no era satisfecha, las personas o los grupos sobre los que recaía tal obligación estaban sujetos a peligros»<sup>8</sup>.

Con la excepción de los grupos suramericanos, mencionados anteriormente, los pueblos del Norte, Sur y Centroamérica, de cultura superior, practicaban los sacrificios humanos sin canibalismo, que parece exclusivo de los plantadores.

La antropofagia ritual es una aplicación de la ideología de caza a la del cultivo de tubérculos. Al igual que el animal de cacería, el hombre y la yuca era despedazados y comidos. «Comían gente, como yuca» (véase citas anteriores).

Pero tal concepción, propia de los plantadores primitivos desaparece con el cultivo del maíz. Al evolucionar la cultura y la agricultura del maíz se suprime la antropofagia.

Al igual que la tierra, que no puede producir buenos frutos sin un

<sup>4</sup> Pedro Simón, «Noticias históricas en las conquistas de Tierra firme en las Indias occidentales», Ed. de la *Revista Bolívar*, Bogotá, 1953, tomo I, pág. 195.

<sup>5</sup> M. Acosta Saignes, *Estudios de Etnología antigua de Venezuela*, Caracas, 1954, pág. 211.

<sup>6</sup> Harry Tschopik, *Indians of the Montaña*, pág. 19.

<sup>7</sup> Günter Tessmann, *Die Indianer Nordost Perus*, Hamburg, 1930, pág. 163.

<sup>8</sup> Florestán Fernández, «A funcao social da guerra na sociedade tupinamba», en *Revista do Museu Paulista*, N. S., vol. VI, año 1952, págs. 201-202.

baño de sangre asimilada a las lluvias fertilizantes, la mujer no puede tener una prole sana con un hombre que no ha adquirido la «fuerza vivificante» mediante el sacrificio de una víctima. Dice André Thévet al respecto que «la madre no permite jamás que su hija duerma con un hombre que no hubiera hecho por lo menos uno o dos prisioneros», porque estima que los hijos engendrados por uno que no hubiera capturado ningún esclavo, no sería jamás un buen fruto y sería *mébek*, que significa endeble, medroso y tímido. La viuda no podía casarse antes de ver satisfecha la venganza de sangre de su marido muerto<sup>9</sup>.

El hombre sólo podía tener relaciones sexuales con mujeres fecundas después de haber ejecutado ritualmente por lo menos un enemigo<sup>10</sup>. Los tupinamba aseguraban que los jóvenes que no hubieran hecho una víctima serían incapaces de asumir la función de padre en los ritos de nacimiento<sup>11</sup>. Con el sacrificio de un prisionero, los tupinamba adquirirían una «fuerza o virtud vivificadora» que no poseían antes<sup>12</sup>.

*Interrelaciones funcionales entre la guerra, la estructura social y económica y la religión.*—Afirma Hans Staden que al matar un enemigo «se ganaba un nombre»<sup>13</sup>. Los tupinamba sólo alcanzaban la categoría de hombre y tenían nombre al sacrificar un prisionero. Cuando «el indio cambiaba de nombre se convertía en un *Aua* = hombre, completo, capaz de ser considerado como un guerrero, de perpetuar la genealogía de los antepasados masculinos y de desempeñar satisfactoriamente las funciones atribuidas a los padres, en los ritos de nacimiento»<sup>14</sup>. La proclamación del nuevo nombre, que se hacía en un ceremonial especial, identificaba la cualidad de guerrero. El cambio en la personalidad del guerrero se expresaba en símbolos exteriores. «Su mayor honra es prender y matar muchos enemigos; es costumbre entre ellos que cuantos más enemigos haya matado uno, tantos nombres puede tener. Y el más noble entre ellos es el que tiene más nombres de esta especie»<sup>15</sup>.

A. Métraux hace notar que la identificación del nombre con la persona indica que el cambio de nombre significa cambio de personalidad, es decir, que se colocaba en una situación social nueva. Todo hombre que ha ejecutado un prisionero, según los ritos, recibía el calificativo de *Abaeté* = hombre verdadero, de *murubixaba* = Jefe y de *mocara-ra* = mi amigo, mi camarada, el que me busca comida<sup>16</sup>. Los tupís equiparan el guerrero al que busca y trae la «comida», y a la víctima, como

<sup>9</sup> Fray André Thévet, *Cosmographie universelle*, París, 1575, vol II, pág. 932.

<sup>10</sup> Achieta, Anónimo y Cardim, citados por F. Fernández.

<sup>11</sup> Florestán Fernández, «A Funcao social...», en *Revista...*, 1952, op. cit.

<sup>12</sup> Florestán Fernández, «A Funcao social...», en *Revista...*, 1952, op. cit.

<sup>13</sup> Op. cit., pág. 82.

<sup>14</sup> F. Fernández, *Revista...*, op. cit., 1952, págs. 167-168.

<sup>15</sup> Staden, 219.

<sup>16</sup> Alfred Métraux, *La Religion des Tupinamba*, París, 1928, pág. 168.

«su comida», palabra que podría interpretarse en doble sentido: el propio, que se refiere a la carne humana del banquete ritual y el figurado alusivo a la comida vegetal que había de abundar en virtud del sacrificio humano. Hay constante interrelación entre ritos, economía y sociedad.

Cuantas más víctimas tenía a su haber un guerrero, más mujeres podía adquirir y más hijos procrear (F. Fernández, información personal).

El poder vivificante derivado del sacrificio no sólo se transmitía a los hombres, sino también a las mujeres. Además de lo que se ha dicho sobre el particular, referencias de diversos autores señalan que las mujeres ancianas bebían la sangre de las víctimas. A la luz del concepto de revitalización, inherente al sacrificio humano, puede entenderse el significado de esa práctica por parte de personas de edad, la cual podría compararse a la transfusión de sangre de la medicina moderna.

El carácter de culto a la fertilidad del sacrificio humano resalta, además de lo que se ha dicho, en las prácticas mágicas de algunos pueblos caníbales. Los maués, por ejemplo (de la familia tupí-gurani), enterraban un cráneo humano bien limpio en los plantíos de tubérculos, en la creencia de que las plantas así tratadas se distinguirían de las demás por su mayor desarrollo<sup>17</sup>.

Tal práctica evoca el poder vivificante del cráneo de *Hun Hunahpú* que al ser colocado en un palo seco le hizo fructificar instantáneamente.

*Sentido calendárico de la guerra, en relación con las labores de cultivo.*—Hay que considerar, además, el sentido cronológico de la guerra y sacrificios humanos, concomitantes con la producción del alimento, pues se realizaba a intervalos regulares, en épocas fijas que coincidían con la producción de alimento vegetal o animal.

Según Staden, se hacía la guerra dos veces al año, en noviembre, cuando maduraba el maíz, y en agosto, cuando desovan los peces, de cuya carne elaboraban harina. «Para el ataque escogían la época de cosecha de la yuca como punto de referencia para la guerra. La víspera del ataque coincidía con noche de luna llena»<sup>18</sup>.

También entre las caribes la guerra tenía connotación cronológica, pues se hacía en el equinoccio de primavera y se relacionaba con operaciones de cultivo y producción de alimentos<sup>19</sup>.

Lo expuesto corrobora la vinculación del sacrificio humano —que nace con la agricultura— con la economía de subsistencia.

De nuevo encontramos una definida relación entre las prácticas de los antropófagos y los datos registrados en el *Popol-Vuh*. Se ha visto, en

<sup>17</sup> Núñez Pereira, *Os indios Maués*, Río de Janeiro, 1954, pág. 42.

<sup>18</sup> F. Fernández, op. cit., págs. 80, 88.

<sup>19</sup> M. Acosta Saignes, op. cit., pág. 87.



Banquete canibalístico, según dibujo de Staden. A las mujeres y a los niños se les reservaban las menudencias del cadáver. Aquí los vemos rodeando unas fuentes con entrañas y bebiendo caldo en que han hervido éstas.

la institución del sacrificio humano, resalta su relación con el culto a los muertos y a los ancestros. Analizando las fuentes antiguas, Florestán Fernández encuentra que la noción de venganza retiene, como *leit-motiv*, «la intención de satisfacer la necesidad de relación sacrificial de un pariente muerto, de un antepasado memorable o de un ancestro mítico», y que su objetivo final consistía «en la restauración de la integridad de la tribu como un todo»; concluye «que la guerra tupinamba podría ser definida casualmente como efecto de la aplicación mágico-religiosa del principio de reciprocidad, pues aseguraba al espíritu beneficiario del sacrificio la recuperación de su sustancia. Los ritos de destrucción de los enemigos garantizan el restablecimiento de la eunomía social»<sup>20</sup>.

El canibalismo estimulaba la integración de la sociedad tupinamba por medio de lazos entre los vivientes y las almas de los difuntos, es decir, que venía a restablecer las relaciones normales entre el muerto y su colectividad<sup>21</sup>. De ahí el carácter vengativo de las expediciones guerre-

efecto, que el sacrificio de *Hun Hunahpú* señala el comienzo de un período de seis lunas. Los mayas presentes siguen esos paradigmas al pie de la letra. El período de lluvias, que es también el del cultivo, comienza con el sacrificio de los pavos, que dramatiza el sacrificio mítico de *Hun Hunahpú* y determina la operación de las siembras. Finaliza seis meses —o lunas— después, con la terminación de las labores agrícolas. (Para más amplias informaciones sobre el particular, véanse los capítulos pertinentes.)

Otra finalidad del canibalismo consistía en apropiarse de las cualidades o fuerza mágica del enemigo. De esta manera el banquete colectivo de carne humana aumentaba el poder vital de la comunidad.

*Relación de la antropofagia con el culto a los muertos y a los antepasados.*  
Entre los aspectos de mayor interés de

ras. Podría decirse que la venganza y rehabilitación de los muertos mantenían ese permanente estado de guerra.

Refiere André Trévet que la entrada triunfal a la aldea de la comitiva que llevaba los prisioneros no se efectuaba sino hasta que los enemigos vencidos eran llevados a las tumbas de sus parientes y constreñidos a limpiarlas o rehacerlas «como si fuese una víctima que va a ser inmolada a su memoria»<sup>22</sup>. El prisionero representaba al parecer al propio muerto y, a la vez, a la víctima que se inmolaba en honor de aquél. Arreglaban al prisionero de tal manera que parecía realmente un guerrero tupinamba. Incorporado de este modo al grupo vencedor era considerado como uno de sus miembros. Se le conducía a la choza que ocupó el muerto y quedó vacía al ser llevado a la tumba. Le daban todo lo que pertenecía al difunto; las viudas se casaban con él. En una palabra, el prisionero sustituía por completo al difunto<sup>23</sup>.

En el acto final de la muerte del cautivo, se parodiaba la lucha del difunto con aquel que en esta ocasión podía defenderse dentro de ciertos límites. Pero si lograba apoderarse del instrumento que había de acabar con él, salvaba la vida, caso sumamente raro. El verdugo se pintaba de negro y se ataviaba con plumas de la cabeza a los pies. Estaba cubierto de un suntuoso manto de plumas de ibis rojo y lucía un espléndido adorno o corona de plumas sobre la cabeza, representando, de este modo, a un ave, que simbolizaba al espíritu de los antepasados. F. Fernández manifiesta que «aquellos pájaros surgían cuando los antepasados deseaban comunicarse con los vivos»<sup>24</sup>.

No es, pues, de extrañar que «solamente los guerreros poseían todas las cualidades de un hombre normal y que solamente ellos podían aspirar a la vida perfecta e ideal en la sociedad espiritual de los antepasados»<sup>25</sup>.

Tales apreciaciones se apoyan en crónicas antiguas, como la de J. de Lery, que dice: «los que más se han vengado y han comido más enemigos se van al cielo de sus abuelos a gozar»<sup>26</sup>.

En cambio, para las almas de las mujeres el paraíso era de difícil acceso. «Sólo eran admitidas las almas de las mujeres virtuosas, es decir, de las esposas de los valientes que habían matado y comido muchos enemigos»<sup>27</sup>.

Merece retenerse esa discriminación entre los elegidos de Dios, la que pone de manifiesto que la guerra y su secuela constituían una obligación

<sup>22</sup> Cita de A. Métraux en *La religión de los tupinamba*, París, 1928, pág. 129.

<sup>23</sup> Paul Radin, *Los indios de la América del Sur*, Buenos Aires, 1948, págs. 125-127.

<sup>24</sup> Florestán Fernández, *Revista...*, op. cit., pág. 75.

<sup>25</sup> F. Fernández, *A Organizaçao social dos Tupinambá*, Sao Paulo, Ed. Progresso Editorial, 1948, pág. 236.

<sup>26</sup> J. de Lery, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, París, 1880, tomo II, pág. 62.

<sup>27</sup> J. Nieuhofs, *Gedenkweerdige Brasiliaense Zee-en Lant-Reize. Behetzende Al het geen op dezelve is voorgevallen*, Amsterdam, 1682 pág. 220.

<sup>20</sup> Florestán Fernández, *Revista...*, op. cit., pág. 249.

<sup>21</sup> Florestán Fernández, op. cit., pág. 333.

religiosa, prescrita por los mismos dioses y alentada por el chaman, su representante terrenal. Resalta, a la vez, la prepotencia del hombre guerrero en la sociedad tupinamba.

*Ofrenda a la divinidad.*—«Los adivinos (chamanes) ordenan que vayan a la guerra y que traigan enemigos, porque los espíritus que están en las tamarakas (maraca, sonaja) tienen voluntad de comer carne de prisioneros y entonces van a la guerra»<sup>28</sup>.

Interpretando el sonido de la sonaja —que es un ídolo, según Staden—, es decir, la voz de los espíritus, los sacerdotes pronosticaban el resultado feliz o adverso de la guerra. En el primer caso, marchaban con los guerreros al ataque del enemigo para que los dioses representados por las sonajas, participasen del banquete ritual, pues «apetecían comer carne de prisioneros».



Escena de combate, cuerpo a cuerpo, según Thévet (*Singularté*, fol. 72).

con la deidad, lo mismo que los tupinambas, al comer, ellos y sus dioses, la carne de un prisionero que representaba a un ancestro mítico. Esos banquetes de carne cumplen las mismas funciones.

Detalle interesante es la repartición de los miembros del occiso. «Cuando el cadáver ya está desollado, un hombre lo toma y le corta las piernas y también los brazos. Vienen entonces las mujeres, toman los cuatro pedazos y corren alrededor de las cabañas, haciendo una gran gritería»<sup>29</sup>.

A las otras mujeres y a los niños se les reservaban las menudencias del cadáver.

¿Por qué son las mujeres, y no los guerreros, las que tienen la preferencia en la repartición de las extremidades del cadáver? Si se aplica a los tupinamba el criterio de los mayas, expresado en el *Chilam*

Esto es lógico, ya que la propia deidad es un dios antropófago (Ver Mitología).

Los párrafos anteriores hacen resaltar que una de las finalidades del banquete canibalístico era la de ofrendar carne humana a los dioses y a los espíritus de los antepasados.

El rito de ofrendar alimentos a los dioses que se origina durante la etapa inicial de la agricultura, se mantiene hasta la fecha entre los mayas. Los pavos que sacrificaban en esta ocasión encarnan a la deidad que fue sacrificada, *in illo tempore*. Al ingerir sus carnes, los mayas se consubstancian

*Balam de Chumayel*, que equipara el muslo del dios sacrificado a la tuca, podría entenderse mejor el sentido de esta escena macabra en que la mujer, cultivadora de tubérculos, era la primera en recibir las extremidades del occiso.

«La osamenta de los muertos era conservada religiosamente; el cráneo clavado en un poste, frente a la choza del vencedor. Con sus dientes se hacían collares y con sus tibias, flautas o pitos»<sup>30</sup>.



Ataque de los tupiniquim a un grupo local de tupinamba (dibujo de Staden).

Los jíbaros y los shapras capturaban enemigos para reducir su cabeza, la cual era guardada en casa del jefe o del chaman.

Taripi, un jefe shapra, me dice haber matado a cuatro enemigos hace algunos años. Detalle que me llamó la atención fue su cinturón adornado con cabellos de sus víctimas (ver gráfica). En sus guerras de venganza, los jefes shapras cortan el pelo a los enemigos muertos y lo colocan en su cinturón, a guisa de trofeo<sup>31</sup>.

De los informes disponibles, brevemente condensados, sobre la institución de la guerra, que culmina en los ritos antropófagos, se concluye que esas actividades formaban parte de un conjunto

de ritos orgánicamente integrados y se realizaban en virtud de un mandato expreso de los dioses y de los antepasados.

Estaban vinculados a las formas religiosas, sociales y económicas, configurativas de la cultura tupinamba. Exponente de esa totalidad cultural, dichos ritos eran necesarios para el bienestar y la conservación de la sociedad humana, para su regeneración periódica lo mismo que para la regeneración de la naturaleza y el mantenimiento de la armonía cósmica.

*Orden en que se desarrollan los ritos del sacrificio.*—Se expone, a continuación, el orden en que se desarrollan los actos rituales: guerra-captura de prisioneros-cautiverio-sacrificio humano-antropofagia, entre los tupinambas y otros grupos caníbales, según los testimonios fidedignos que se tienen sobre el particular.

#### 1. Reunión del Consejo de jefes.—«Cuando quieren partir en guerra

<sup>30</sup> A. Métraux, *La religión de los tupinamba*, pág. 156.

<sup>31</sup> R. Girard, *Indios selváticos de la Amazonia peruana*, op. cit., págs. 203-204. Esa costumbre shapra evoca el rito del escalpe de los pieles rojas.

<sup>28</sup> Staden, op. cit., pág. 222.

<sup>29</sup> Staden, págs. 239-240.

para la tierra de sus enemigos, los jefes se reúnen y conferencian sobre cómo la deben hacer. Comunican esto entonces a todas las cabañas para que se preparen»<sup>32</sup>. La reunión del Consejo de jefes constituía condición indispensable para la determinación de la guerra (F. Fernández).

Reunidos en consejo los jefes conferencian, deliberan y pronuncian encendidos discursos, exaltando el valor de los guerreros e incitando a la lucha. Toman, por unanimidad, resoluciones sobre los enemigos que

han de combatir y el plazo del ataque. Consultan al chaman sobre el resultado feliz o adverso de la expedición. «Preparan mucha bebida embriagante, beben y danzan con sus ídolos (maracas) y cada uno pide el suyo (ídolo) para que le ayude a cautivar un enemigo. Vuelven a danzar con las maracas en el propio campo de combate, antes del ataque»<sup>33</sup>. Cabe remarcar el hecho de que los guerreros van acompañados de sus ídolos, que consisten en maracas.

Al igual que los tupinamba, los jefes caribes se reúnen en consejo antes de hacer la guerra. Estimulaban el valor de los guerreros, invocaban al espíritu del feroz jaguar, danzaban y bebían en abundancia chicha de yuca<sup>34</sup>.

2. *Ceremonia de despedida*.—Yves d'Evreux hace referencia a la ceremonia de despedida de los guerreros que bebían vino *muay* y decían adiós a los que se quedaban<sup>35</sup>.



Reunión del Consejo de jefes, según dibujo de H. Staden. Obsérvese que los miembros del consejo fuman grandes cigarros, que ya se elaboraban durante el período inicial de la agricultura, según referencias del *Popol-Vuh*.

3. *El ataque*.—«Atacan con gritería, patean fuerte en el suelo, tocan bocinas hechas de calabazas y llevan todos cuerdas liadas alrededor del cuerpo para amarrar a los enemigos»<sup>36</sup>.

También entre los caribes era usual el empleo de cuerdas para amarrar a los prisioneros<sup>36 a</sup>.

4. *Captura de prisioneros. Cautiverio*.—Según observaciones de Florestán Fernández, basadas en fuentes de primera mano, la recepción

<sup>32</sup> Staden, pág. 222.

<sup>33</sup> Staden, pág. 228.

<sup>34</sup> John Gillin, «Tribes of the Guianas», en *Handbook of South American Indians*, vol. 3, pág. 852.

<sup>35</sup> Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil... en 1613 et 1614*, París

<sup>36</sup> Staden, pág. 229.

<sup>36 a</sup> M. Acosta Saignes, *op. cit.*, pág. 192.

agresiva parece ser el primer rito en las relaciones entre vencedores y vencidos. «Todos están obligados a insultarlo y maltratarlo y hallan un gran placer en informarle sobre la suerte que le esperaba»<sup>36 b</sup>. Lo tratan como animal y se burlan de él»<sup>37</sup>.

No los ejecutan inmediatamente. Después de diversas ceremonias, el cautivo es recluido en una cabaña sólida donde estaba sometido a rigurosa vigilancia<sup>38</sup>. El prisionero debía rehacer o limpiar la tumba del muerto que viene a sustituir y utilizar sus pertenencias.

5. *Connubio del cautivo con una doncella o una mujer de rango*.—Cinco días después de su ingreso el prisionero se casaba con la viuda del occiso, si no con la hermana, la hija o una de las mujeres de su captor<sup>39</sup>. Como lo hace notar F. Fernández, los enlaces de prisioneros con las mujeres tupinambas son un ejemplo de matrilocalidad compulsoria. «Y mientras este prisionero yace preso, él pide una mujer para que tenga que hacer con ella. Esa se le da, la que su corazón desea, hasta llegar la hora en que debe morir»<sup>40</sup>.

6. *Categoría de los prisioneros*.—El prisionero destinado al sacrificio debía ser una persona de rango para los tupinambas, como para los caribes. Fundándose en crónicas antiguas, M. Acosta Saignes manifiesta al respecto, que los caribes no comían a cualquier persona, sino a «los jefes, personas eminentes o individuos llenos de bravura en el combate»<sup>41</sup>.

7. *Nueva reunión del Consejo de jefes*.—Organismo deliberativo y ejecutivo, para determinar la fecha de la ejecución. «Los jefes se reunieron de noche, a la luz de la luna... en la plaza que queda entre las cabañas y conferenciaron respecto de la época en que me debían matar y me condujeron hacia el medio de ellos, maltratándome y haciendo burla de mí»<sup>42</sup>.

8. *Informan al prisionero*.—Al prisionero se le informa concretamente de todos los preparativos que se realizan y se le comunica la forma en que ha de morir.

9. *Borracheras rituales con chicha de yuca*.—Tanto en las ceremonias previas a la guerra, como en la captura de prisioneros o las que se relacionaban con el sacrificio, los guerreros se emborrachaban

<sup>36 b</sup> Radin, *op. cit.*, pág. 124.

<sup>37</sup> F. Fernández, *Revista...*, *op. cit.*, pág. 83.

<sup>38</sup> André Thévet, cita de F. Fernández en «La Guerra et le sacrifice humain chez les Tupinamba», *Journal de la Soc. des Américanistes*, París, 1952, pág. 143.

<sup>39</sup> A. Thévet, cita en Métraux, 131.

<sup>40</sup> Ulrich Schmidl, «Viaje al Río de la Plata», cita de Miguel Chase Sardi, en *Avaporu*, n.º 3, Rev. del Ateneo, Asunción, Paraguay, 1964, pág. 29.

<sup>41</sup> *Op. cit.*, pág. 208.

<sup>42</sup> Staden, *op. cit.*, pág. 102.

con la bebida fermentada llamada *cauin* (chicha de yuca). Staden informa que alguna vez «no habían comido la carne de *Hyeronimos*, porque el salvaje que la poseía había ido a buscar raíces (yuca) para hacer la bebida que serviría en la ocasión de comer la carne de *Hyeronimos*»<sup>43</sup>. Era un requisito indispensable la bebiata de chicha de yuca para celebrar los ritos guerreros o el banquete canibalístico. En los ritos previos al sacrificio del cautivo, tenía lugar una gran bebiata de la que participaba el prisionero, bebiendo, cantando y danzando con ellos<sup>44</sup>. «Salta y bebe, como uno de los más alegres convidados»<sup>45</sup>.



El cautivo se halla sentado en el centro del grupo, bebiendo en compañía de sus enemigos. En la parte superior, una fila de indios con sus respectivas marcas en la mano inician una danza. En la parte inferior, las mujeres sirven las bebidas embriagantes (chicha de yuca), que sacan de unas vasijas medio enterradas (dibujo de Staden, página 238).



10. *La ejecución del cautivo*.—Se realiza en la fecha fijada por el consejo de jefes. Por medio de pequeños collares de frutos redondos, que colocaban al cuello del prisionero, cada luna que pasaba, arrancaban una cuenta del collar. Cuando llegaban a la última unidad, el prisionero debía ser ejecutado<sup>46</sup>.

11. *El rito del sacrificio*.—Se desarrollaba en cinco días y se realizaba en el centro de la aldea que representa, simbólicamente, el centro del universo. La ejecución tenía lugar el quinto día<sup>47</sup>. Según Cardim la preparación de la cuerda o *musarana*, con la que amarraban al cautivo, duraba cinco días.

El verdugo mataba al prisionero con un golpe de maza-espada en la nuca, sitio donde creían que radicaba el alma. «Lo componen de muchas maneras, como es su costumbre, y le ponen mucha plumería y cuentas blancas... y en estando gordo, son los placeres, bailes y cantos muy mayores..., un indio, el que es tenido por más valiente entre ellos, toma una espada

de palo en las manos... porque la espada de palo con que les dan es de un palo muy recio y pesado, negro, y con ambas manos un hombre de fuerza basta a derribar un otro de un golpe»<sup>48</sup>.

Luego raspan la piel del cadáver y lo entregan al carnicero que lo decapita y descuartiza. Los trozos de carne eran tostados sobre el «boucan». Todos participaban del macabro banquete.

El ritual del sacrificio se realizaba en forma semejante entre los caribes. Primero cercenaban la cabeza y luego colocaban ésta y las carnes en unas ollas grandes para cocerlas<sup>49</sup>. Asimismo tenían, como los tupinamba, la costumbre de hacer una gran bebiata antes del sacrificio, de engalanar la víctima y de ejecutarlo con una maza que llaman macana. Luego le cortaban la cabeza con un espadín a la altura del cuello; después le cortaban brazos y piernas<sup>50</sup>.

Al igual que los tupís, los caribes amarraban a sus cautivos del cuello<sup>51</sup>. Para la guerra usaban las mismas tácticas que los tupí-guaraní; antes de partir en expedición se reunía el consejo de jefes y tenían lugar bebiatas y danzas. Consultaban al chaman sobre la suerte que los esperaba. Atacaban por sorpresa, con gran gritería. El motivo ostensible de los ritos sacrificatorios era la venganza de sangre<sup>52</sup>.

Conviene resaltar la posición del prisionero, siempre en un punto central ya sea en el rito de captura, en medio de los guerreros, cuando era vigilado por sus captores, amarrado a un árbol en el centro de un círculo formado por éstos, o bien en el centro de la plaza de la aldea, donde era ejecutado. Asimismo, llama la atención la recurrencia de la cifra cinco, en las cuentas rituales.



Caribes comiendo carne humana (H. de Lalung, *op. cit.*, pág. 64).

12. *El cráneo del enemigo*. Parece haber sido el trofeo clásico de los caníbales. Dice H. Staden que los tupinambas «tienen la costumbre de clavar en postes, enfrente de las cabañas, las cabezas de los que fueron devorados»<sup>53</sup>.

<sup>48</sup> De los «Comentarios del Adelantado...», cita en Miguel Chase Sardi, *op. cit.*, página 27.

<sup>49</sup> Fray Juan Rivero, *Historia de las Misiones de los Llanos de Casanare...*, 1736, ed. Bogotá, 1883, pág. 37.

<sup>50</sup> Frollán de Río Negro, «Relaciones de las Misiones de los Padres Capuchinos...», 1650-1817, en *Documentos inéditos*, Sevilla, 1918, tomo I, págs. 78-79.

<sup>51</sup> M. Acosta Saignes, *op. cit.*, págs. 192, 199.

<sup>52</sup> H. de Lalung, *Les Caraïbes*, París, 1948, págs. 46, 60.

<sup>53</sup> Staden, pág. 191.

<sup>43</sup> Staden, pág. 151.

<sup>44</sup> A. Métraux, *op. cit.*, pág. 148.

<sup>45</sup> El Inca Garcilaso, cita en M. Chase Sardi, *op. cit.*, pág. 33.

<sup>46</sup> F. Fernández, pág. 80.

<sup>47</sup> A. Métraux, *op. cit.*, pág. 149.

Lo mismo ocurría entre los caribes, según informes de varios autores, entre ellos fray Juan Rivera que afirma: «cortábanles las cabezas y las ponen en público a la puerta de sus caneyes para que todos las vean y se alegren»<sup>54</sup>.



Los tupinamba descuartizan al cadáver ante la expectativa de toda la aldea (dibujo de Staden, 240).

cios de su víctima. Después de la ejecución tenía que rodearse de toda clase de precauciones y someterse a ritos de purificación, para librarse de las represalias del espíritu del muerto. Tales ritos están descritos en las compilaciones hechas por A. Métraux. Entre ellos figuran el ayuno, la abstinencia sexual y el aislamiento, condiciones que también observaban los aspirantes a chaman y aun el propio chaman, cuando se comunicaba con la divinidad. En concepto de los tupi-guaraní y caribes, todo contacto con lo sagrado es peligroso. A través de esos informes se constata la peculiar concepción del temor a los muertos.

15. *Proclamación del nombre del sacrificante.*—Con la ejecución del prisionero, el sacrificante «ganaba un nombre», que le confería nueva categoría social. En concepto del indígena, el nombre es la persona. Conociéndolo, se tiene dominio mágico sobre la misma. El cambio de nombre corresponde al cambio de personalidad. Por tanto, el rito del cambio de nombre libraba al sacrificante de la venganza o persecución del occiso.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, pág. 37.

<sup>55</sup> P. Fernão Cardim, *Tratados da Terra e Gente do Brasil*, 2.ª ed., São Paulo, 1939, pág. 162.

<sup>56</sup> A. Thévet, cita en A. Métraux, pág. 148.

13. *La fogata.*—Antes de ultimarle, se encendía una fogata, a dos pasos del prisionero, para que pudiera verla. En torno a ella ejecutaban danzas y juegos. Dice P. Fernão Cardim al respecto: «Preparaban haces de cañas del largo de una lanza y más que a la noche se disponían y al darles fuego al pie se formaba una fogata bella y alta, en torno a la cual bailaban hombres y mujeres. El cautivo, que los ve mejor que ellos a él, a causa del fuego, lanzaba proyectiles a los danzantes»<sup>55</sup>.

«El cautivo consideraba al verdugo y a su captor como seres malignos»<sup>56</sup>.

14. *Protección del verdugo.*—El verdugo debía protegerse de los maleficios de su víctima.

Según, Ambrosio Fernández Brandao, el verdugo proclamaba su nuevo nombre con gran gritería; «desde ahora me llamaré (aquí el nuevo nombre), porque he matado mi enemigo». Esas palabras las repite y agrega: «y deseo ser conocido y llamado con tal nombre en adelante»<sup>57</sup>.

16. *Protección contra el muerto.*—De la víctima sólo quedaba la osamenta y el cráneo, pero su espíritu residía precisamente en esa osamenta. De ahí que la cabeza-trofeo, colocada en un palo, era objeto de veneración. Se le atribuía el poder de anunciar la venida de una tropa enemiga.

Además de cambiar de nombre, para no ser reconocido por su víctima, el sacrificante tomaba otras precauciones durante el periodo peligroso que seguía a la ejecución. Se acostaba en su hamaca, como un enfermo, y no podía poner pie en tierra. Si infringía ese tabú se vería afectado por desgracias. Por esto era cargado por sus compañeros cuando tenía que hacer ciertas necesidades<sup>58</sup>. Se le amarraba los brazos y el tórax con un hilo durante cuatro días. No podía comer carne de su víctima, ni carne de ninguna especie, tampoco alimentos condimentados con sal. Se hacían dolorosas incisiones en el cuerpo, se cortaba el cabello y le pintaban de negro con genipa<sup>59</sup>.

Durante el acto sacrificatorio, el verdugo representaba el espíritu de un antepasado, materializado bajo la figura de un ave. Con sus manos, imitaba el halcón listo para caer sobre su presa<sup>60</sup>. De esta manera se establecían lazos de solidaridad entre los antepasados y los vivos.

El ave de presa, que representa a un antepasado, es también el *alter ego* del dios de la fertilidad, como se verá más adelante, personificado por el chaman. Esto explicaría que el sacrificante, que cumple las funciones de un sacerdote, ha de observar los mismos tabúes que aquél: ayuno, abstinencia sexual, aislamiento, como los que observan los aspirantes a chaman.

En cambio el jefe se equipara a un tigre. Según Staden, el jefe de los canibales dice: «Yo soy un tigre». Tal comparación parece congruente con los mitos del tigre caníbal que devora a la madre de los gemelos (véase Mitología).

<sup>57</sup> S. F. Brandao, *Diálogos das Grandezas do Brasil*, 2.ª edición, Río de Janeiro, 1943, pág. 285.

<sup>58</sup> A. Thévet, citado por F. Fernández en «Organisação Social...», *op. cit.*, pág. 235.

<sup>59</sup> F. Fernández, *op. cit.*, pág. 235.

<sup>60</sup> A. Métraux, *op. cit.*, pág. 151.

*Comparación con los informes registrados en el «Popol-Vuh»*

Al igual que la cultura tupí-guaraní, que está registrada en la Segunda Edad del *Popol-Vuh*, gravita en torno al complejo guerra-captura de prisioneros-cautiverio-sacrificio humano-anthropofagia ritual. El mito de origen de este complejo socio-religioso es correlativo al cultivo de los tubérculos. Expresa el primer momento de una cultura y una religión de plantadores.

Para fines comparativos, se establece a continuación el orden de sucesión en que se desarrollan las escenas míticas de este complejo.

1. *Reunión del Consejo de jefes.*—Presidido por *Camé*, para «disponer el modo cómo vencerlos y destruirlos»<sup>61</sup>. Encendidos discursos en que se exponen los agravios contra *Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú*, jefes del clan enemigo. Las resoluciones del consejo son tomadas por unanimidad<sup>62</sup>.

2. *Ceremonia de despedida.*—«Vamos a despedirnos de nuestra madre», dicen los *Ahpú*, antes de salir para *Xibalba*<sup>63</sup>.

3. *Escena de griterío y silbidos.*—El *Popol-Vuh* ofrece la escena guerrera siguiente: «Todos los de *Xibalba* se llenaron de alegría y dando muchas voces y silbidos, exclamaban: ¡Ahora sí los hemos vencido!»<sup>64</sup>. Los *Ahpú* son vencidos en la encrucijada de cuatro caminos<sup>65</sup>.

4. *Captura y cautiverio de los prisioneros.*—Captura de los vencidos. Recepción hostil y mofa de los prisioneros. No los ejecutan inmediatamente. Los encierran en una casa o cueva donde sufren penalidades<sup>66</sup>.

5. *Connubio del cautivo con una doncella de rango.*—Unión conyugal de *Ixquic* hija de *Cuchumaquic*, miembro del consejo de jefes del clan de *Camé*, con *Hun Hunahpú*. Caso de matrilocalidad compulsoria. La cohabitación del cautivo con una mujer «hasta llegar la hora en que debe morir», se dramatiza ritualmente por los chortis en la escena del coito de los pavos, que representan a *Hun Hunahpú* e *Ixquic*, coito que continúa hasta el momento de ser sacrificados (véase ilustración pertinente).

6. *Categoría de los prisioneros.*—Las prisioneros de *Camé* son los *Ahpú* jefes del clan enemigo.

<sup>61</sup> Fray Fco. Jiménez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, Ed. Bibl. Goathemala, Guatemala, 1928, tomo I, pág. 16.

<sup>62</sup> Recinos, 123, 125.

<sup>63</sup> Recinos, 127.

<sup>64</sup> Recinos, 175.

<sup>65</sup> Recinos, 129.

<sup>66</sup> Recinos, 129.

7. *Nueva reunión del Consejo de jefes.*—Organismo deliberativo y ejecutivo, para determinar la fecha de la ejecución, a fin de apropiarse de la fuerza mágica de los *Ahpú*. «Los Señores de *Xibalba* discurrían lo que debían hacer. Sacrifiquémoslos mañana, que mueran pronto, dijeron entre sí los señores de *Xibalba*»<sup>67</sup>.

8. *Informan al prisionero.*—Comunican a los cautivos los detalles de su ejecución y lo que se hará con sus cuerpos. «Seréis destruidos, os haremos pedazos, aquí quedará oculta vuestra memoria»<sup>68</sup>.

9. *Borracheras rituales con chicha.*—El *Popol-Vuh* nos presenta una elocuente escena de borrachera ritual en la celebración de la muerte de *Zipacná* por los 400 muchachos. Durante el cautiverio de *Hunahpú* e *Ixbalamque*, los *Camé* los invitan a divertirse, beber y saltar con ellos. «Quisieron obligarlos a divertirse con ellos. ¡Tomemos nuestra chicha y saltemos cuatro veces cada uno, muchachos!, les fue dicho por *Hun Cabé*»<sup>69</sup>.

10. *La ejecución del prisionero* se realiza en la fecha fijada por el consejo de jefes. La insistencia, rayana en obsesión, de los tupinambas, de colocar al cautivo en el centro del mundo (al pie de un árbol, en medio de una rueda de guerreros o en el centro de la plaza de la aldea que representa simbólicamente el centro del Universo) tiene su equivalencia en la colocación de *Hun Hunahpú* en el centro del mundo, donde está emplazado el Arbol de Vida. *Hun Hunahpú* está vencido en la encrucijada de cuatro caminos, esto es en el centro de la cruz cósmica o del cosmos. Asimismo la cifra cinco que corresponde a los cinco días en que se desarrolla el rito sacrificial es sagrada, tanto en la numerología maya como en la tupinamba y corresponde a los cinco soles cósmicos, cuatro en los ángulos y el quinto en el centro. De ahí se origina también el numeral sagrado Cuatro, cifra mística de mayas y tupinamba. Para una mejor inteligencia de esos números rituales, véase el diagrama cósmico ilustrado anteriormente.

En cuanto a la lucha del cautivo con sus raptos, previa al sacrificio, puede compararse a las luchas en el juego de pelota entre *Camé* y sus víctimas. El verdugo tupinamba se pintaba de negro. Negro es el color distintivo de los *Camé*, lo mismo que del camino de *Xibalba*. La corona de pluma de los *Ahpú*, como la que lucían los guerreros y el cautivo de los tupinambas, es mencionada en el *Popol-Vuh*.

Asimismo la cuenta por lunas era común a los mayas primitivos y a los tupinambas según expresa mención del *Popol-Vuh*.

El verdugo era considerado como un ser maligno por el cautivo de

<sup>67</sup> Recinos, 130.

<sup>68</sup> Recinos, 132.

<sup>69</sup> Recinos, 174.

los plantadores antropófagos. Igualmente los mayas consideran a los *Camé* como seres malignos. El nombre es la persona, en concepto de mayas y tupinambas. El verdugo representaba entre los tupí al espíritu de un antepasado o de un dios, materializado bajo la forma de un ave. Para los mayas el ave sagrada representa un dios o el espíritu de un antepasado. El verdugo se hacía incisiones dolorosas en el cuerpo, no podía comer alimentos con sal ni carne y debía sujetarse, además, a ayunos y abstinencia.

Al igual que el verdugo o el chaman tupí, los mayas practicaban el autosacrificio. En sus ritos deben abstenerse de toda comida condimentada con sal y observar ayunos y abstinencia sexual, costumbre que subsiste hasta la fecha. Hacen ofrendas alimenticias vegetales a los dioses del culto agrario lo mismo que a sus muertos, como los tupinamba. Pero durante el rito sacrificial, que reactualiza el primer sacrificio del dios de la fertilidad, comen exclusivamente la carne de las aves sacrificadas que representan a la entidad divina sacrificada *in illo tempore*.

En fin, los *Camé* son asimilados a tigres antropófagos como el jefe canibal de los plantadores.

11. *El rito del sacrificio*.—Según el *Popol-Vuh* y otros testimonios citados anteriormente, el sacrificio se realizaba por decapitación y descuartizamiento del cuerpo del cautivo. Comen la carne y entierran los huesos. El rito canibalístico de comer la carne del prisionero está registrado en la mitología chorti, y se dramatiza ritualmente en la ingestión de la carne de los pavos sacrificados, con la cual los sacerdotes mayas se consubstancian con la primera deidad que sufrió el sacrificio.

El *Popol-Vuh* no especifica cuál es el arma empleada para matar al cautivo. Pero el ritual chorti, tan conservador de la tradición mítica, nos ilustra sobre el particular. En la danza de los Gigantes, que dramatiza el sacrificio de *Hun Hunahpú* por *Camé*, el actor que personifica al verdugo usa una espada de madera para matar al cautivo (ver gráfica pertinente).

12. *El cráneo del enemigo*.—Colocación de la cabeza-trofeo de *Hun Hunahpú* en un palo. Este acto que produce instantáneamente la revivificación humano-vegetal ilustra el objetivo del sacrificio.

13. *La fogata*.—No falta este detalle en las narraciones del *Popol-Vuh*. «Hicieron una gran hoguera, una especie de horno, hicieron los de *Xibalba*, y lo llenaron de ramas gruesas»<sup>70</sup>. Este pasaje se refiere a los preparativos para el sacrificio de *Hunahpú* e *Ixbalamque*.

14. *Protección al verdugo*.—Los *Camé* deben protegerse de los maledicios del muerto; declaran tabú y prohíben acercarse al árbol donde

están colgadas las cabezas-trofeos. El *Popol-Vuh* ofrece, además, una clara definición de la causa del miedo a los muertos, pues «espántanse los hombres a causa de los huesos»<sup>71</sup>. Tal concepto se ilustra objetivamente en el cráneo parlante de *Hun Hunahpú*, personaje que no habla durante su cautiverio, para resaltar el valor de la calavera parlante, que pronuncia un largo discurso.

Los ritos de purificación, como ayunos, prohibición de carne y de sal, abstinencia sexual, aislamiento, a los que se somete el sacrificante tupinamba, no difieren de los que observan, en la actualidad, los sacerdotes chortis, antes del sacrificio sangriento, concomitante con el rito de la siembra.

15. *Proclamación del nombre del sacrificante*.—Los hijos de *Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú* ejemplifican el carácter vindicativo de la guerra y del complejo sacrificial, emprendiendo una guerra de venganza para rehabilitar la memoria de sus padres. Luchan contra los *Camé* los vencen y los matan, en la misma forma que mataron a sus padres.

Después del sacrificio de los *Camé*, proclaman en alta voz su nombre. Se transcriben, a continuación, los pasajes pertinentes: «Y he aquí que primero sacrificaron al que era su jefe y Señor, el llamado *Hun Camé*, rey de *Xibalba*. Y muerto *Hun Camé*, se apoderaron de *Vukup Camé*... En un instante fueron sacrificados los dos. Y esto se hizo para castigarlos. Rápidamente fue muerto el Señor principal». «Interesante es el detalle acerca de cómo se realizaba el sacrificio». «Uno por uno fueron cercenados sus brazos y sus piernas, fue separada su cabeza y llevada a distancia»<sup>72</sup>.

En seguida «proclamaron sus nombres y se ensalzaron a sí mismos ante todos los de *Xibalba*».

«Oíd nuestros nombres. Os diremos también los nombres de nuestros padres. Nosotros somos *Hunahpú* e *Ixbalamque*, éstos son nuestros nombres. Y nuestros padres son aquellos que matasteis y que se llamaban *Hun Hunahpú* y *Vukup Hunahpú*. Nosotros, los que aquí veis, somos, pues, los vengadores de los dolores y sufrimientos de nuestros padres»<sup>73</sup>. La venganza de sangre y la ley del talión están expuestas con elocuencia en los párrafos anteriores. Después de su triunfo, «Honrar a *Vukup Hunahpú*. Fueron a honrarlo en *Puchal Chah* (en su propia tumba)». Y he aquí cómo ensalzaron la memoria de sus padres: «Vosotros seréis honrados, seréis invocados, seréis adorados. Vuestros nombres no se perderán. Así será, dijeron a sus padres, y se consoló su corazón. Nosotros somos los vengadores de vuestra muerte». Antes de exaltar la memoria de sus padres, éstos «hablaron con sus descendientes, los

<sup>71</sup> Recinos, 124.

<sup>72</sup> Recinos, 179.

<sup>73</sup> Recinos, 180, 181.

<sup>70</sup> Recinos, 174.

que vencieron a los de *Xibalba*. «Los gemelos fueron a honrarlo en el *Pucbal Chah en la propia tumba*»<sup>74</sup>.

Los párrafos anteriores establecen los lazos de solidaridad entre vivos y muertos, como ocurre en la cultura de los tupi-guaraní, y muestra, además, una escena del arreglo de la tumba y de rehabilitación del muerto que en los ritos tupinambas corresponde al prisionero.

16. *Protección contra el muerto*.—Como se ha dicho, el espíritu del occiso reside en los huesos, principalmente en el cráneo. Para evitar las represalias del muerto, *Camé* prohíbe acercarse al árbol donde están las calaveras. «Y los Señores de *Xibalba* ordenaron: ¡Qué nadie venga a ponerse debajo de este árbol!, dijeron, y así dispusieron impedirlo todos los de *Xibalba*»<sup>75</sup>. Tenemos aquí el mito de origen de que todo contacto con lo sagrado es peligroso, por tanto, tabú.

#### *Paralelos sistemáticos y mitos de origen*

No será poca la sorpresa de los etnólogos, como fue la mía, al comprobar que ninguna mitología americana, ni aun la de los tupi-guaraní o caribes (Ver Mitología), ofrece de manera tan clara y completa como el *Popol-Vuh* los mitos de origen de la guerra y del complejo canibalístico, dramatizados *in vivo* por los caníbales suramericanos en el siglo xvi. Más sorprendente aún, si se tiene en cuenta que los mayas abandonaron la antropofagia desde hace milenios. Las escenas míticas, registradas en el *Popol-Vuh*, se desarrollan en el mismo orden de sucesión que las del complejo guerra-sacrificio entre los tupinamba.

Pero esto no es todo. La citada fuente ofrece, al mismo tiempo, el mito de origen de la causa real del sacrificio y de la antropofagia en la escena espectacular de la transformación instantánea del palo seco en frondoso árbol verde, cubierto de frutos, desde el momento que se coloca en él la calavera del dios sacrificado y en la transformación de sus restos en raíces alimenticias. Las concepciones de los tupinamba, notadas con *sindéresis* por Staden y reportadas de otros pueblos por varios investigadores ya citados, coinciden, al respecto, con las que están dramatizadas en esta escena mítica. Aparte de esa enseñanza fundamental, el *Popol-Vuh* registra el mito de la venganza de sangre, en virtud de la *lex talionis*, que, según los tupi-guaraní, constituye la causa ostensible del sacrificio.

Tales paradigmas míticos fueron dados a los mayas *in illo tempore*, por todo el curso del tiempo a venir. Las concepciones fundamentales, estereotipadas en los mitos de la Segunda Edad, están vigentes hasta la fecha, con la diferencia que el sacrificio ya no es de seres humanos, sino

<sup>74</sup> Recinos, 184.

<sup>75</sup> Recinos, 133.

de animales. En el orden ideológico, este cambio no alteró las funciones esenciales del sacrificio primordial, sólo varió su modo, mas no el concepto.

Hoy, como ayer, los dioses exigen sacrificios sangrientos y comidas de carne, mandatos que se cumplen en la matanza ritual de pavos y la ofrenda de sus carnes, destinadas a la revitalización colectiva de los hombres y de la tierra, para que produzcan buenos frutos (sana prole y buenas cosechas).

Podrían mencionarse otros mitos de origen, registrados en el *Popol-Vuh*, vigentes entre los tupi-guaraní del siglo xvi, y entre los mayas contemporáneos. El carácter religioso de la embriaguez, por ejemplo, o bien el mito de origen de la sonaja y otros más.

Se ha visto que la deidad o espíritu que pide y recibe los sacrificios, entre los tupinamba, está materializada en la maraca o sonaja. La sonaja es la efigie misma de *Hun Hunahpú*, según los mitos del *Popol-Vuh*. Constituye el primer ídolo venerado por *Ixquic* y, a la vez, el antecedente ejemplar de la maraca tupinamba. Los mayas usan actualmente este instrumento sagrado en sus ritos petitorios de lluvia y alimento. No ha variado esa función mágico-religiosa a través del tiempo; es esencialmente la misma que tiene la maraca tupinamba. La sonaja fue, sin duda, el primer ídolo de los plantadores y de los mayas, cuando aún no sabían tallar la madera o la piedra.

Una de las escenas más significativas de la danza de los Gigantes chorti, que dramatiza los episodios saltantes del *Popol-Vuh*, es la que trata de la decapitación y descuartizamiento simbólico del actor que personifica a *Hun Hunahpú*, el dios sacrificado *in illo tempore*. Le cortan la cabeza con una espada de madera y «tasajeán» su cuerpo, para usar la expresión chorti, en la misma forma como descuartizan una pieza de cacería, comenzando por los brazos y las piernas. Esos trozos de carne, así como el corazón y las entrañas, se objetivan por un pañuelo retorcido que exhiben triunfalmente ante el público, como puede apreciarse en la gráfica pertinente que se ilustrará más adelante. Tal escena dramatiza con gran objetividad la que está registrada en el *Popol-Vuh* (página 179).

La mitología maya-quiché no registra el complejo sacrificial como un rasgo aislado, sino en sus conexiones y vinculaciones con las formas sociales, religiosas y económicas que configuran la cultura maya de esa época, las cuales son interdependientes e interfuncionales. Esa cultura ofrece sorprendentes paralelismos con la cultura de los tupi del siglo xvi, la cual, a su vez, nos brinda la imagen de lo que fue la sociedad maya-quiché durante la etapa inicial de la agricultura.

Esta imagen se completará con otros rasgos y elementos del complejo cultural de los plantadores antropófagos, que se considerará en los capítulos siguientes.

*Caza, pesca, cultivo y espiritualidad correspondiente.*

Importa conocer el status socio-económico de los plantadores caníbales, las plantas que cultivaban en el siglo XVI, sus técnicas agrícolas, su concepto del trabajo y sus inquietudes religiosas, para fines comparativos con la cultura maya registrada en la Segunda Edad del *Popol-Vuh*. Esos informes ofrecen un interés etnológico e histórico excepcional, por el hecho de que las concordancias que resulten entre dichas culturas no sólo permiten apreciar cómo era la sociedad maya en la primera fase de su desarrollo cultural-histórico, sino también cómo era la cultura indoamericana en la etapa inicial de la agricultura, de la que no sabemos nada.

«Los primeros historiadores y viajeros del siglo XVI se referían a los tupí-guaraníes como pueblos que se encontraban en un estado tal de civilización, que podía ser considerada como un paso más allá de las actividades de recolección, caza o pesca»<sup>76</sup>.

En efecto, los plantadores son los cazadores-recolectores primitivos que domesticaron los primeros cultígenos y mantuvieron su status de cazador-recolector-pescador, porque no era el hombre, sino la mujer la que se ocupaba de las labores de cultivo. Así se explica que el chamán aplicó la ideología de caza a la del cultivo de tubérculos.

*Yuca y camote, plantas culturales básicas.*—Todos los investigadores reconocen que la yuca y el camote eran las plantas culturales básicas de los tupí-guaraníes. «Las cultivan como las más necesarias»<sup>77</sup>.

«El complejo de la yuca, entre los indios brasileños, tiene una importancia análoga al del maíz entre los indios norteamericanos. Además de la yuca, dichos indios cultivaban el camote, el maíz —que comían como legumbre o verdura—, calabaza, tabaco y varios árboles frutales. La preparación del campo para el cultivo se realizaba mediante el sistema de *coivara*. En el lugar elegido, los indios derribaban los árboles con el hacha de piedra y ponían fuego al tronco cortado. Después de algún tiempo era abandonado aquel terreno y los indios marchaban a otros lugares para nuevas quemadas. Este es el sistema de la agricultura errante o nómada»<sup>78</sup>.

Florestán Fernández establece que «las estructuras fundamentales y actividades económicas que caracterizan la economía mixta de los tupí-guaraníes, son, en primer lugar, la caza y la pesca, la recolección de plantas y frutos, de huevos, y la horticultura, así como el aprovisionamiento limitado de algunas piedras y cristales. Cada grupo local cons-

<sup>76</sup> Carlos Borges Schmidt, *A Mandioca*, São Paulo, 1953, pág. 15.

<sup>77</sup> P. Jean Chrétien, «Moeurs et coutumes des galibis», carta inédita 1725, publicada en el *Journal de la Soc. des Américanistas*, París, 1957, pág. 149.

<sup>78</sup> Arthur Ramos, *Las poblaciones del Brasil*, México, 1944, págs. 66, 68.

tituía una unidad económica independiente y autosuficiente. Las migraciones tupinamba están relacionadas directamente con las actividades extractivas de recursos naturales. El tipo de economía «destructiva» constituía uno de los principales factores del nomadismo tupinamba. El principio fundamental de la economía tupinamba consistía en la producción de lo estrictamente necesario al consumo inmediato. La acumulación de utilidades, como técnica de racionalización de medios de producción y de recolecta, era completamente desconocida»<sup>79</sup>.

Hasta la fecha, la yuca es la planta cultural básica de los tupí. Darcy Ribeiro, especialista de los urubus, manifiesta que el 80 por 100 de sus plantaciones son dedicadas al cultivo de la yuca, el alimento de base. La bebida fermentada, el *cauim*, es preparada también con yuca. El urubo cultiva, además, frijoles, mañi, melones, maíz, chile y varios frutales. Cultiva también el árbol *cuia* (*Crescentia cujete*), que produce un fruto de cuya corteza hacen recipientes; *urucu* o achiote (*Bixa orellana*) de cuyo fruto sacan una tinta roja y cerca de las casas cultivan tabaco, algodón, calabazas (*Lagenaria vulgaris*) y varias especies de plantas cuyos granos son empleados en la fabricación de collares, el *carauá* (*Ananas sativum*) cuyas fibras se utilizan, y plantas cuyo veneno sirve para la pesca<sup>80</sup>.

A los arawak, cultural y socialmente más avanzados que los tupí-guaraníes y caribes, se atribuye el invento de la técnica del tipiti, para procesar la yuca como alimento, según la opinión general de los antropólogos. Su maestría en la elaboración de harina de yuca se expresa en su propio nombre de *arauak*, que significa, según Alexandre Francis Chamberlain «comedor de harina»<sup>81</sup>.

La cultura caribe, similar a la tupí-guaraní, recibió fuertes influencias de los arawak, con los que estuvieron en contacto durante mucho tiempo. Adoptaron el tipiti o *sebucan* y otras costumbres arawak. Los tupí-guaraníes, más alejados de los arawak adoptaron, en parte, tardíamente este sistema de procesamiento de la yuca amarga, que llegó a las bocas del Amazonas con el último estrato de Marajó, según Meggers y Evans. Los citados investigadores no encuentran indicio alguno del beneficio de esa euforbiácea en los cuatro primeros estratos de este sitio arqueológico. Sólo aparece el complejo del tipiti en el nivel superior, que corresponde a la cultura arua, de filiación arawak<sup>82</sup>. De allí se extendió al oeste y al sur del Amazonas, ya en tiempos históricos. No

<sup>79</sup> F. Fernández, «A Organisação...», *op. cit.*, págs. 76, 81, 83, 87, 88.

<sup>80</sup> Ruth Streiff, «La collection urubu du Musée d'Ethnographie de Geneve», en *Bulletin 31*, Soc. suisse des Américanistes, 1967, pág. 37.

<sup>81</sup> C. Borges Schmidt, *op. cit.*, pág. 9.

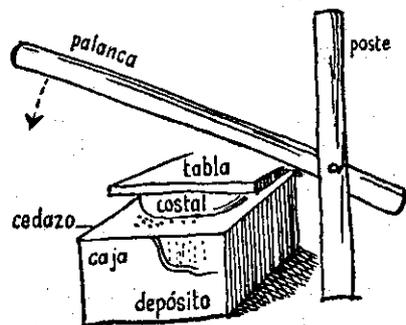
<sup>82</sup> B. Meggers y C. Evans, «Filiaciones das culturas arqueológicas no território do Amapa, Brasil», en *Anales del XXXI Congreso int. de Americanistas*, São Paulo, 1955, pág. 819, y *Archaeological Investigations...*, 1957, págs. 412-417.

arraigó profundamente en esas regiones y no alcanzó las culturas selváticas del lado oriental de los Andes.

Como se ha dicho, el cultivo tradicional de los tupí-guaraní es la yuca dulce. Los omaguas, de filiación tupí, consideran al complejo del beneficio de la yuca como un elemento adventicio. Para ellos la yuca dulce es la «legítima», el tipiti es «foráneo». Por otra parte el sistema omagua de la prensa no es tan perfeccionado como el de los arawak o caribes. Desconocen el clásico tipiti o funda en forma de culebra, usando en su lugar una prensa de palanca, que se ilustra aquí<sup>83</sup>.

Mis observaciones acerca de la paulatina extinción del complejo de la prensa de mandioca, entre los tupís de la Amazonia peruana, coinciden con las de Métraux en la región paraguaya. «La población indígena del Paraguay raramente consume la mandioca bajo forma de harina, en tanto que los chiriguano y los pauserna sólo cultivan la yuca dulce»<sup>84</sup>.

Lo expuesto corrobora, una vez más, la prioridad del cultivo de la yuca respecto a la invención del tipiti.



Preparación de la bebida fermentada, hecha con yuca (según Staden). Las muchachas mastican la raíz de la mandioca hervida, luego vuelven a hervir la pasta, y el líquido resultante lo depositan en vasijas medio enterradas hasta que fermenta.

En cambio, la técnica de preparación de la bebida fermentada, hecha principalmente de yuca, tiene un largo historial que parte del origen del cultivo de esa euforbiácea. La misma técnica se usa entre los mayas y los plantadores selváticos. En ambas áreas se emplean los mismos ingredientes en su preparación; éstos se mastican, impregnándolos de saliva, lo que provoca la fermentación. Tanto los mayas como los tupí-guaraní usan esa bebida en fiestas y ceremonias tribales. Es confeccionada por mujeres y su procesamiento dura dos días, de manera que

<sup>83</sup> R. Girard, *Indios selváticos de la Amazonia peruana*, op. cit., págs. 170, 348.

<sup>84</sup> A. Métraux, *La civilisation matérielle...*, op. cit., pág. 66.

al tercer día tiene ya sus cualidades embriagantes. Hans Staden hace una descripción e ilustra la preparación de la chicha entre los tupí-namba; especifica que la fermentación dura dos días, pues al tercero «beben y quedan emborrachados». «Cada cabaña hace su propia bebida. Y cuando una aldea entera quiere hacer fiestas, lo que generalmente acontece una vez por mes, reúnen todos en una cabaña, allí acaban con toda la bebida y van después a otra cabaña, hasta que han bebido todo en todas las cabañas»<sup>85</sup>.

Presenció una escena similar entre los taoajkas de la Mosquitia hondureña, que se describirá en el capítulo pertinente.

Una planta de gran importancia histórica, cultivada por los tupí-guaraní, es el tabaco, que desempeña un papel religioso y curativo en la cultura de los plantadores de tubérculos. Lo mismo puede decirse de la calabaza y de los frijoles, entre ellos la variedad *plaseolus vulgaris*, domesticado en Mesoamérica hace unos 7.000 años, según Lawrence Kaplan.

Por el interés etnológico e histórico que presenta, conviene referirse al modo de usar el maíz entre los plantadores. El maíz cultivado por los guaraní es un maíz de carácter muy primitivo, del tipo *popcorn*, con ocho hileras recubiertas con brácteas. Igualmente primitivo es el modo de consumirlo. A diferencia de mayas y mexicanos, entre los que se utiliza como cereal, los guaraní consumen el maíz como verdura o legumbre. Lo comen casi verde<sup>86</sup>.

Cuando Américo Vespucio viajó por el Brasil encuentra que la alimentación de los selváticos consiste en «comida de raíces y hierbas y cosas terrestres y de pescado; hacen el pan de las raíces que en esta Española llaman yuca, granos dijeron que no tenían»<sup>87</sup>.

Este sistema de aprovechar los frutos del maíz no parece diferir mucho del de los cazadores-recolectores de Tehuacán, que consumían el maíz silvestre como gramínea (R. Mac Neish).

A diferencia de Mesoamérica, donde el maíz es la planta cultural básica, su importancia es secundaria entre los cultivadores primitivos y el número de sus variedades muy reducido (cinco variedades según Métraux). Esas condiciones dieron pie a la teoría de un origen paraguayo del cultivo del maíz, pero esta hipótesis fue abandonada luego por carecer de pruebas botánicas e históricas. Los datos tupí-guaraní sugieren que este pueblo emigró del centro primario cuando el cereal americano estaba probablemente en su primer estadio de domesticación y que por entonces se consumía como verdura o legumbre.

<sup>85</sup> Staden, op. cit., págs. 206, 208.

<sup>86</sup> Eduardo Galvao, «Elementos básicos de horticultura de subsistencia indígena», en *Revista do Museu Paulista*, vol. XIV, Sao Paulo, 1963.

<sup>87</sup> J. Fernando Carneiro, «A Antropofagia entre os índios do Brasil», en *Acta Americana*, México, vol. V, n.º 3, año 1947, pág. 175.

*Sistema de agricultura de roza.*—Es del mayor interés conocer los métodos de agricultura indoamericana, ya que éstos difieren de los conocidos en el Viejo Mundo, así como difieren también las plantas culturales básicas de ambos hemisferios. Dice Max Schmidt al respecto que «el cultivo de roza y quema es la forma de agricultura más común de todos los indios agricultores de las regiones selvático-tropicales de América del Sur. Todos los indios que pertenecen a uno de los grandes grupos lingüísticos, como los tupí-guaraní, los caribes, los arawak, etcétera, emplean este método, y tenemos que considerar el hecho de que hasta su conexión directa o indirecta con la cultura europeo-asiática, no disponían de otros utensilios para el derribo de los grandes árboles de la selva sino el hacha primitiva de piedra. Las cortaduras de los numerosos troncos de árboles en esa forma, demostraron claramente el enorme trabajo que los indios hacen para limpiar el suelo de la vegetación silvestre en el sitio destinado a su plantación, y de este modo están derribando partes de las selvas en las cercanías de sus domicilios. Después de dos o tres cosechas, el suelo de la roza, preparado de una manera tan fatigosa, ya estaba agotado, de modo que se debía hacer una roza nueva»<sup>88</sup>. En su detallada descripción de la roza, quema y cultivo de los campos, presenciado por él, entre los bacairis, Max Schmidt dice: «que no cortaban los árboles hasta hacerles caer, sólo hacían entalladuras en sus troncos y eso de manera que debían caer en una cierta dirección, para que en su caída derribasen otros árboles. Un árbol de mayor espesor situado en lugar estratégico, cortado por el propio cacique, era seccionado totalmente hasta que cayera derrumbando consecuentemente a los árboles contiguos y éstos, a su vez, a los vecinos. Al terminar el trabajo, cantaban y hacían una comida común. Después de la roza, y estando secos los árboles derribados, pegan fuego al rozado, destruyendo la maleza; sin remover o labrar de cualquier otra manera la tierra, se planta al principio de la estación lluviosa, relajando un poco la tierra con el palo plantador en los lugares destinados a las plantaciones»<sup>89</sup>.

Durante mi permanencia entre los huitotos, los cocamas y los omaguas, pude observar cómo los hombres deflorestan la selva (gráfica 7). Los ancianos recuerdan que antaño usaban toscas hachas de piedra para cortar los árboles de la selva. La señora Luzmila de Loaysa, mujer indígena, me muestra una de esas hachas de piedra, que conserva como una reliquia. Es roma, sin filo; con ella propiamente no se logra cortar un árbol, sino sólo machacarlo. Así trabajaban hace no mucho tiempo, abriendo un surco en el tronco del árbol a fuerza de golpes. La estopa se iba quemando a medida que se formaba bajo los golpes, siendo el

<sup>88</sup> y <sup>89</sup> Max Schmidt, «Anotaciones sobre las plantas de cultivo y los métodos de la agricultura de los indios suramericanos», en *Revista do Museu Paulista*, vol. V, Sao Paulo, 1951, págs. 149, 252.

fuego el agente principal de este proceso de derribar la arboleda del bosque<sup>90</sup>.

Hans Staden describe el hacha de los tupinamba como «una especie de piedra negra que ellos preparan como una cuña, cuya parte más ancha es más cortante. Toman después una rama delgada que doblan alrededor de la piedra y amarran con fibras de *embira*»<sup>91</sup>.

La minuciosa descripción de Schmidt acerca del método empleado por los plantadores de yuca para derribar los grandes árboles de la selva, haciendo entalladuras en sus troncos, inclinándolos hacia cierta dirección y el derrumbamiento en cadena de la arboleda, puede aplicarse, en todos sus detalles, al método tradicional usado por los mayas hasta la fecha. Este antiquísimo sistema de cultivo por roza y quema es general en todas las regiones selváticas-tropicales de América, hasta cierta altitud. La gráfica 7, que muestra la preparación de una plantación omagua, puede ilustrar la misma técnica usada en la América del Sur, América Central, o bien, en el área maya y mexicana.

Este método, concomitante con la agricultura incipiente, sugiere que el origen de la agricultura de roza y quema ha de situarse en una región selvático-tropical donde había grandes árboles y no en tierras frías o descubiertas.

Schmidt describe otro sistema de cultivo que llama «Aterrados». «Consiste en crear artificialmente un suelo fértil, mediante el transporte de tierra rica a un suelo estéril y, por ello, no cubierto de vegetación tupida. Por la aplicación repetida de tierra fértil, se producen pequeños montículos artificiales. Este sistema se emplea hoy día por los indios guató para las plantaciones y cultivos de la palma *acurí*. Aún en la actualidad dichos indios entierran allí sus muertos»<sup>92</sup>.

Es probable que este método fuera conocido de los tupinamba, a juzgar por el cuadro pintado por Albert Eckhout en 1634, hoy en el Museo Etnográfico de Copenhague —que se reproduce en la gráfica 1— que representa a un guerrero tupinamba y, al fondo, dos bancales de tierra de donde emergen estacas de yuca.

Tales túmulos de tierra donde se enterraba, a la vez, a los muertos y las estacas de yuca, evocan de manera sorprendente al *Pucbal Chah* del *Popol-Vuh*, donde fue enterrada la osamenta de *Hun Hunahpú*, que el *Chilam Balam de Chumayel* equipara a la yuca. Puede ser un prototipo de esos montículos agro-funerarios.

Los informes de Schmidt sobre el particular son corroborados por otros etnólogos que se han ocupado de las técnicas agrícolas de los plantadores primitivos. H. Lowie, por ejemplo, apoyándose en Bates,

<sup>90</sup> R. Girard, *Indios selváticos de la Amazonia...*, op. cit., págs. 60-61.

<sup>91</sup> Staden, pág. 198.

<sup>92</sup> M. Schmidt, op. cit., pág. 246.

Roth, Im Thurn y Koch-Grünberg, manifiesta que «en el Alto Amazonas se cultiva la yuca sobre bancales de tierra»<sup>93</sup>.

Este sistema, que eximía al indio del penoso trabajo con el hacha, permitía cultivar la misma parcela de tierra por un tiempo más prolongado y obtener mejores rendimientos.

*División del trabajo.*—La división del trabajo entre los tupí-guaraní y caribes es fundamentalmente la misma que rige entre los cazadores-recolectores, con la diferencia del trabajo suplementario del hombre en la preparación de las tierras de labor, que es colectivo.

Continúan los varones sus tradicionales actividades de caza, pesca y guerra en tanto que las mujeres pasaron de la recolección al cultivo de las plantas, sin abandonar sus actividades recolectoras. Ellas plantan, siembran, deshierban, cosechan, acarrean los productos de la huerta al hogar y preparan los alimentos.

En el fondo constituye, con el hombre, la misma unidad económica que caracteriza la caza-recolección, aportando el alimento vegetal mientras el hombre provee carne para el sustento de la familia.

Hans Staden ilustra las actividades masculinas y femeninas de los tupinamba. El grabado que se reproduce aquí, tomado de la página 154 de la citada obra, documenta minuciosamente las operaciones de plantación, cosecha y acarreo de la yuca, que estaban a cargo de las mujeres.

Las que trabajan en la huerta son madres que llevan su hijito a cuestas, detalle interesante que muestra la relación de la mujer fecunda con el cultivo de la tierra.

Obsérvese que la huerta está próxima a las cabañas en un claro del bosque. El citado autor expresa que los tupinamba «educan a sus hijos para la caza, y lo que traen los niños cada uno lo entrega a su madre»<sup>93a</sup>. En los mitos están los paradigmas de esa costumbre.

En sus lamentaciones fúnebres, las mujeres tupinamba resaltan las cualidades de su esposo o de su hijo, que fueron «excelentes cazadores, pescadores y guerreros»<sup>94</sup>.

Aunque la guerra es una costumbre tradicional que persiste aún entre algunos grupos, el camayaru, de filiación tupí, por ejemplo<sup>95</sup>, en



<sup>93</sup> Handbook..., *op. cit.*, tomo III, pág. 6, «The Tropical Forest: an introduction».

<sup>93a</sup> Staden, pág. 216.

<sup>94</sup> A. Métraux, «La religion des Tupinamba», *op. cit.*, pág. 114.

<sup>95</sup> Kalervo Oberg, «Indian Tribes of Northern Mato Grosso, Brazil», *Smithsonian Inst. Publication*, n.º 15, Washington, 1953, pág. 52.

la actualidad del hombre tupí-guaraní o caribe es ante todo un cazador.

«La caza y la pesca tienen, entre los makiritares (caribes), no sólo un papel primordial en las actividades de subsistencia y economía doméstica, sino que forma parte esencial de la vida del espíritu y de su idiosincrasia más íntima. Siendo la sociedad makiritare una sociedad esencialmente masculina, su prototipo clave y su *status* clasificatorio más evidente son del orden de la caza y la pesca. Todo en su mitología, aún en las escenas más específicamente agrícolas, respira el olor de la selva y del río: de la caza y de la pesca. Todos los términos explicativos, todas las metáforas, todos los simbolismos, todo, en fin, en la lengua diaria makiritare, está tomado de escenas de caza y pesca.

Si en la dieta diaria faltan la caza y la pesca, el makiritare dice que no ha comido = *taduihe*.

La cacería es practicada por los varones, como la necesidad más vital para el sustento de la familia. Dar, por tanto, a la cacería indígena un matiz deportivo o de fuga de sobre-energías carece de la más mínima objetividad. El varón makiritare es ante todo y sobre todo cazador y pescador, y a este respecto es el único garante del sustento de la familia. Ningún comercio exterior ni interior le aporta la más mínima parte de subsistencia, ni para él, ni para los suyos.

La siembra y toda labor agrícola posterior es de incumbencia rigurosamente femenina»<sup>96</sup>.

Este sistema de división del trabajo es general entre los tupí-guaraní y caribes, del pasado y del presente.

Comparando las fuentes antiguas con los datos de la etnografía moderna se nota, en efecto, que no hay cambio apreciable en sus formas tradicionales de vida. Refiriéndose a los galibis, el padre Jean Chrétien escribe en 1725 que «después que los hombres han quemado la maleza son las mujeres las que plantan, cosechan, acarrean la yuca y la procesan como alimento; parecen menos compañeras que sirvientas de sus maridos»<sup>97</sup>.

«Entre los caribes, los hombres cazan, pescan y guerrear y las mujeres trabajan las labranzas y sirven de cargadores»<sup>98</sup>. Los caribes de las Antillas desfloreaban la selva, mientras las mujeres cultivaban la tierra con un palo puntiagudo, plantaban yuca o camote, arrancaban la maleza, cosechaban y preparaban el alimento<sup>99</sup>. «La mayor parte de las actividades agrícolas, entre los panare (caribes) las realizan las mujeres. Los hombres solamente preparan el terreno, los niños ayudan con frecuencia a sus madres en las labores del campo (lo mismo que en las

<sup>96</sup> Daniel de Barandiarán, «Actividades vitales de subsistencia de los indios yekuana o makiritare», en la revista *Antropológica*, Caracas, 1962, n.º 11, pág. 15.

<sup>97</sup> Carta citada, pág. 65, *Journal des Américanistes*, París.

<sup>98</sup> Acosta Saignes, *op. cit.*, 47.

<sup>99</sup> H. de Lalung, *op. cit.*, 35.

actividades de recolección). La caza y la pesca son de completa incumbencia de los hombres, quienes, generalmente, van por parejas (como los selknam), pero para la pesca se congregan casi todos los hombres de la aldea»<sup>100</sup>.

Los grupos tupís y guaraní, visitados por mí, no hacen excepción a esta regla de división del trabajo, que es general entre ellos y los caribes<sup>101</sup>. El sistema de agricultura en el que «el hombre hace el desmonte, el resto del trabajo de cultivo incumbe a la mujer, que planta, deshierba, cosecha y prepara el alimento es típico de las culturas de selva tropical»<sup>102</sup>.

Interesado en profundizar en la causa de las actividades femeninas en el campo de la horticultura, el Dr. W. Saake, entonces en el Instituto Anthropos de São Paulo me dice que en concepto de los banibas, la mujer es la que debe plantar, desyerbar y cosechar los tubérculos, para garantizar un buen rendimiento, pues de lo contrario las cosechas serían deficientes (informe personal).

Tal relación mujer-tierra, registrada en los mitos del *Popol-Vuh*, a los que se ha hecho referencia, ha sido bien captada por Barandiarán: «Las mujeres makiritares, en completo trabajo comunitario, siembran y realizan toda la labor agrícola posterior.

Para el makiritare la kratofonía más palpable de la tierra es su Maternidad, su indefectible capacidad de dar fruto. Sólo la mujer puede comprender el proceso de gestación que la Madre Tierra lleva en su seno. Sólo ella debe intimar con la tierra. La madre makiritare, desde el momento mismo de su primer alumbramiento, está ya identificada a la tierra. El niño nace directamente sobre la tierra y del suelo lo recupera la madre. El parto directo sobre la tierra es el rito obligatorio de la mujer makiritare: sentada en el suelo directamente y con amplio ángulo recto de los pies maternos en expectativa.

La solidaridad entre la fecundidad del suelo y de la mujer constituye una nota sobresaliente de la sociedad makiritare. De tal modo que una mujer estéril es considerada como peligrosa en la siembra común, ni más tarde irá tampoco al conuco para las faenas de recolección.

Las muchachas núbiles toman parte en la siembra junto a sus madres y reciben directamente de éstas todas las semillas. Las siembras de la mujer fecunda lograrán mayor éxito y serán más vistosas en el crecer del futuro conuco. En el respeto y la santidad telúricas aparece

<sup>100</sup> Johannes Wilbert, *Indios de la región Orinoco-Ventuari*, Caracas, 1966, página 27.

<sup>101</sup> Véase *Indios selváticos de la Amazonia peruana*, R. G.

<sup>102</sup> Robert H. Lowie, «The tropical forests; an introduction», en *Handbook of South American Indians*, vol. 3, Washington, 1948, págs. 5-6.

la intuición central, universalmente reconocida, de que la tierra es la matriz fecunda que procrea incansablemente»<sup>103</sup>.

Importa retener esas concepciones acerca del binomio tierra-mujer para comprender la evolución histórica de la mujer en el dominio socio-económico.

Esta relación de la mujer con el tratamiento de las plantas es una vieja tradición que se remonta al horizonte de la caza-recolección, lo mismo que su actividad como cargadora, desde que seguía a los hombres, que sólo llevaban sus armas mientras ella transportaba el reducido ajuar y llevaba, además, a los chiquillos. En virtud de esas tradiciones muy antiguas el hombre no se ocupa del cuidado de las plantas ni de llevar bultos a cuestas.

Esos tabúes quedaron fuertemente anclados en su mentalidad. Dice H. de Lalung al respecto que «las mujeres caribes seguían en todas partes a sus maridos para cuidarlos y hacer su comida; los acompañaban en la cacería o en la pesca, para traer al hogar los animales cazados o los pescados en su *catoli*. Esta banasta era el utensilio femenino por excelencia. El caribe que un compañero encontrara cargado con un *catoli* a cuestas sería considerado infame. Si en un caso de extrema necesidad, un hombre se vería obligado de transportar algo en un *catoli*, prefiere hacer muchos viajes en lugar de hacer sólo uno, utilizando el *catoli*»<sup>104</sup>.

Tales costumbres eran comunes a caribes y tupí-guaraní, a juzgar por las ilustraciones de Staden que muestran a las mujeres —nunca a los hombres— cargando los productos de la huerta en una banasta con una banda frontal para transportarlos en la espalda.

Se hace notar, de paso, que los comerciantes quichés utilizan todavía una banasta, que llaman cacaste, similar a la que ilustra Staden, con una banda frontal para llevar sus mercancías al hombro, lo que revela la gran antigüedad etnológica de este aparato de transporte.

Asimismo a la mujer le toca preparar los alimentos desde tiempos inmemoriales. A diferencia de los cazadores-recolectores, que desconocían la técnica de hervir los alimentos, los tupí-guaraní y caribes los hacen cocer sobre el fuego, usando, además, el sistema de tostar a la parrilla y de charquear las carnes. Soares de Souza, Margrave, Yves d'Evreux y Staden, manifiestan que los tubérculos que los tupinamba consumían eran casi siempre hervidos en agua o tostados en barbaça. Esta última técnica era conocida de los cazadores. Aunque la carne se comía tostada, entraba también en la composición de cocidos que se mezclaban con harina de yuca.

La técnica de hervir los alimentos es, pues, una invención de los plantadores primitivos, concomitante, sin duda, con la invención de la

<sup>103</sup> Daniel de Barandiarán, *op. cit.*, pág. 13.

<sup>104</sup> H. de Lalung, *op. cit.*, pág. 35.

cerámica, lo que vendría a corroborar la veracidad de las fuentes míticas sobre el particular.

*Fiestas agrícolas.*—Desde que los dioses crearon las plantas alimenticias y dieron las pautas de cultivo (véase Mitología), las actividades agrícolas se desarrollan como placenteras obligaciones religiosas.

De interés etnológico e histórico son las fiestas agrícolas celebradas por pueblos que se encontraban, en el siglo XVI, en el nivel más bajo de la agricultura.

Etnógrafos y viajeros describen las ceremonias relacionadas con las labores de cultivo, bajo la dirección y con la participación activa del chaman. Le consideran dotado de poderes sobrenaturales para la atracción mágica de las lluvias, neutralizar las condiciones adversas al desarrollo de las plantas, garantizar el buen rendimiento de las cosechas y el éxito en la caza y la pesca, esto es, que ha de sustentar a la comunidad. Para los makiritares, y todos los plantadores primitivos, la celebración de mayor importancia es la fiesta de la primera yuca. En cambio, para los agricultores, la fiesta del maíz nuevo ha sustituido a aquélla. Las gráficas muestran los preparativos para esa fiesta.

Basándose en las fuentes antiguas, A. Métraux y F. Fernández resaltan esos rasgos típicos de la cultura de los cultivadores selváticos. Tales fiestas se realizaban, y se realizan aún, con comelones y bebiatas colectivas, acompañados de cantos y danzas.

Los hombres tupinamba partían cantando para sus labores de desflorestación, que hacían en común. Alrededor de las 10 a. m., interrumpían los trabajos. Después bebían chicha en la casa del dueño de las rozas<sup>105</sup>. Muchas tribus, especialmente los tupís, tenían ritos concernientes a las actividades de subsistencia. A este tipo pertenecen los festivales mundurucu para el crecimiento de la yuca y del maíz, y para tener éxito en la caza y la pesca; las ceremonias de cosechas de los guaraní y tapirapés; la danza de los cashinawa para influir en el espíritu del maíz y la ceremonia de la yuca de los trumais<sup>106</sup>.

Al igual que los tupinamba, los caribes y otros grupos selváticos, de los que tenemos conocimiento, cantan y tocan el tambor durante la desflorestación, que constituye una verdadera fiesta, llena de colorido. Barandiarán la describe como sigue: «La selva amazónica compuesta de especies arbóreas, palmeras, plantas trepadoras y epifitas, compacta, húmeda, con un techo vegetal entre 25 y 35 metros, va cayendo implacablemente al empuje triunfador del makiritare.

Y es que el makiritare canta durante toda la tala, en solo vibrante o en coro ensordecidor de todos los varones. Los árboles se derriban al suelo en un estrépito de troncos resquebrajados y de una lluvia de

<sup>105</sup> Ives d'Evreux, citado por F. Fernández, *op. cit.*, pág. 96.

<sup>106</sup> Robert H. Lowie, *op. cit.*, pág. 53.

astillas y por encima de todo prevalece el grito estentóreo y triunfador de todos los hombres, Uuuuu, Uuuu!!!, en el que no falta el redoble de los tambores, tocados por los muchachos adolescentes... Las muchachas núbiles, en el más vistoso de sus guayucos de perlas, embadurnadas de onoto y del plumón blanco immaculado de pavas y paujies, van recorriendo, con enormes totumas de yaraki, cada uno de los grupos de varones en el trabajo de la tala. El *yaraki* corre de totuma a totuma, en cantidades impresionantes...»<sup>107</sup>.

Los caribes ofrecen comidas a los piaches —en realidad a sus dioses, por intermedio del chaman— y allí le piden que llueva y que les haga buenas labranzas; y el piache les responde y ellos entienden que es el demonio<sup>108</sup>.

Con ocasión de las plantaciones nuevas, los maués mandan llamar al chaman para que celebre las ceremonias destinadas a beneficiar las futuras cosechas. Tiene lugar el rito con danzas y bebiatas<sup>109</sup>.

La ceremonia más importante de los apapocuva-guaraní se celebraba para la cosecha. Se exhibía, cerca de las velas, plantas cultivadas, frutos silvestres y productos de cacería y, después de cuatro días de danzas rituales, son salpicadas con agua. El objeto de las festividades, que son caracterizadas por un espíritu de armonía y alegría, es el de proteger al hombre y al alimento contra influencias malignas. Los caingua ofrecen a *Tupán* tortillas hechas con el primer maíz maduro<sup>110</sup>.

Al final de la estación de lluvias, los tapirapés realizan la ceremonia de las cosechas y fiestas de chicha. En los primeros meses de la época de lluvia, cuando la cosecha pelagra debido a tormentas eléctricas y a las primeras lluvias fuertes, se llama al chaman para luchar contra el trueno; ésta, que es la ceremonia importante de los tapirapés dura cuatro días (de nuevo el cabalístico 4) y el punto culminante es la actividad chamánica<sup>111</sup>.

Tuve oportunidad de presenciar, o de conocer, a través de informantes cualificados, los ritos de cultivo celebrados por diversos grupos selváticos de la Amazonia y del Paraguay, entre ellos los omaguas, cocamas, boras, huitotos y ocainas. Dichas ceremonias ponen de manifiesto la vigencia de viejos factores integrativos de la cultura, en el plano económico, vinculado al socio-religioso.

La minga reúne a todos los miembros de la comunidad para la realización de labores de cultivo y fiestas colectivas, cuyo éxito depende de los ritos celebrados por el chaman y el propio comportamiento del

<sup>107</sup> Barandiarán, *op. cit.*, pág. 11.

<sup>108</sup> Acosta Saignes, *op. cit.*, pág. 27.

<sup>109</sup> Núñez Pereira, *op. cit.*, pág. 42.

<sup>110</sup> A. Métraux, *Handbook...*, *op. cit.*, pág. 91.

<sup>111</sup> Wagley y Galva, «The Tapirape...», *Handbook, op. cit.*, pág. 177.

grupo. Esas fiestas se realizaban, y se realizan aún, con comelones, bebiatas, cantos y danzas.

Los huitotos, boras y ocainas, que otrora fueron antropófagos, celebran ritos o fiestas para las principales operaciones de cultivo: deflorestación y preparación de la chacara, rito petitorio de lluvias, de abundancia de yuca, su alimento básico, rito de la yucaazonada y por ende la gran fiesta de la cosecha, llamada Yadiik (huitoto), Yarigua (bora), Dayá wika (ocaina)<sup>112</sup>. En la última de las citadas, dramatizan el mito de origen de las primeras plantas cultivadas y de la primera cosecha milagrosa, producida por el Arbol de Vida, *in illo tempore*, «cuando la yuca fue creada con nosotros», y cayeron, abundantes, los frutos del Arbol de Vida.

De interés histórico excepcional es el recuerdo que conservan, en sus tradiciones míticas, de la contemporaneidad del origen del cultivo de la yuca y de los primeros plantadores boras, huitotos y ocainas.

No menos interesante resulta la destacada actuación de «la primera mujer que existió en la tierra y cosechó los primeros tubérculos de una chacara milagrosa». En el mito de origen de la yuca, esa mujer es asimilada a la Tierra, y así la mencionan en sus canciones.

La fiesta de la cosecha es un mito en acción, que dramatiza las diversas escenas de la leyenda. Sus protagonistas principales son: la boa, símil del ancestro primigenio, guardián del manantial de agua y dispensador de la lluvia, y la «Madre», es decir, «la primera mujer», representada por una mujer de senos exhuberantes. Al sacudir la «viga», que representa el Arbol de Vida, los danzantes repiten, al compás de la música, el acto primordial. Y como en los tiempos míticos, obtienen abundancia de alimentos. Esas fiestas están presididas por el chaman, que implora del cielo abundancia de yuca, comidas y buena salud para toda la comunidad, bienes siempre asociados.

Hacen ofrendas alimenticias al dios de la fertilidad, llamado «Nuestro Padre»; éstas consisten en una gran torta de casabe, de tamaño extraordinario, cahuana, coca, esencia de tabaco. Los boras colocan dichas ofrendas en una mesa en el centro de la casa comunal. El chaman eleva sus ojos al cielo y, dirigiéndose a «Nuestro Padre», le dice: «Come todo esto que te doy aquí y danos alimento». Cumplido este rito, se inicia la danza al compás de varas de bambú que golpean el suelo.

Acerca de la personalidad del dios de la Fertilidad, llamado «Nuestro Padre», merece transcribirse la curiosa definición de los ocainas. Trátase de un ofidio que tiene la virtud de transformarse en un ser humano. Es el ancestro primigenio de la raza, dispensador de la lluvia, de la comida

<sup>112</sup> Entre los boras esas fiestas son: Deflorestación (*A puijco*), Petición de comidas (*A chocó*), Fiesta de la yuca (*Tu dei*), Fiesta petitoria de frutos (*Mi hiché*), Fiesta de la cosecha (*Yariguá*), Para pedir carne (*Pa haa*).

y de la salud, padre del Arbol de Vida, en que se transformó su hijo, nacido de la diosa Tierra.

El mito de origen de los primeros hombres y de las primeras plantas cultivadas establece, a la vez, las normas de conducta humana, entre ellas, la división del trabajo, tocándole al hombre deflorestar o tumbar los árboles y, a la mujer, cultivar y cosechar la huerta. Esos modelos ejemplares están registrados en el mito del primer Arbol derribado por los hombres y de la primera cultivadora, la mujer de la boa, que cosechó los primeros frutos. Aún en la actualidad consideran que la boa es la dispensadora de lluvias y comidas.

Respecto a la fiesta de deflorestación, hay que agregar que, al regreso de la selva, traen a guisa de trofeos, varitas y ramas frescas y olorosas, marchando en fila india hacia la casa comunal, que cumple la función de templo. Allí se reúne toda la comunidad para celebrar la fiesta. Bailan portando en las manos las varas y ramas que trajeron del monte, para que las plantas que se cultivan en las chacaras se desarrolen tan frescas y lozanas como aquellas ramas verdes en virtud de magia imitativa<sup>113</sup>.

### Con los chiripa

En 1970 realicé mi última expedición etnográfica a la selva paraguaya. Visité la región de Itakyry, en el Alto Paraná, hábitat de los chiripas, llamados también ava guaraní (*ava* = hombre).

La planta cultural básica de los chiripas es la yuca dulce. Cultivan, además, el camote, la jícama, otro tubérculo importante llamado *cara*, maíz, frijoles y otras plantas. Son propiamente plantadores, en oposición a los mbya, que cultivan más maíz que tubérculos. La yuca es el pan del Paraguay; se sirve hasta en los hoteles de Asunción.

La caza y la pesca constituyen actividades importantes de los chiripas, que se dedican, además, a la recolección.

Se considera a los chiripas como los guaraníes más puros y más conservadores de sus tradiciones, por su alejamiento de centros urbanos y de carreteras hasta que, muy recientemente, se construyó la gran vía Strössner, que pasa cerca de su territorio.

En la aldea de Yvy jary tuve oportunidad de hablar con un chaman, Silverio Vargas, de quien obtuve una rica información acerca del ritual indígena, de la que presentaré algunos datos sacados de mis notas de campo.

Desde Itakyry se atraviesa unos cuantos kilómetros de selva para llegar al caserío de Ka'ikue, donde existe una pobre choza ceremonial

<sup>113</sup> Para más amplias informaciones véase *Indios selváticos de la Amazonía peruana*, cap. «Los Huitoto, los Bora, los Ocaina», págs. 53, 143.

de bahareque, aislada y perdida en la jungla (gráfica 5). Encontrándome en plena selva con tres jóvenes chiripas, les pregunto, entre otras cosas, a qué se debe su preferencia por vivir en el bosque. Uno de ellos me contesta que «Dios ha dado la selva a los chiripas y ha dejado la sabana para los paraguayos». Elocuente afirmación del carácter religioso de su cultura selvática.

Paso a describir brevemente las fiestas rituales que se celebran en Ka'ikue. El mobiliario de la choza ceremonial es simple. Consiste en una enorme batea o canoa de madera de cedro, sostenida por estacas; sobre la batea, cerca del techo, hay una viga, aplanada en la parte superior, *yvyrape*, equivalente al altar. El cielo está adornado con guirnaldas de plumas. La batea se llena con chicha y está cubierta con hojas. Se confecciona con una madera sagrada, ya que el cedro es «El Arbol de la Palabra, el Arbol de la lluvia o Arbol de Vida, que es el camino hacia el cielo». Sobre la viga se depositan las ofrendas ceremoniales de *chipa*<sup>114</sup>, de yuca, queso, espigas de maíz, adornos hechos con hojas de maíz, y las semillas, en los de consagración de las mismas.

Frente a la batea colocan tres pequeñas columnas de cedro, dos son el sostén de las velas y la central es llamada cruz. A la par de la columna central está colocada una vara de cedro más alta, en cuya extremidad superior hay una pequeña flecha = *hu'y miri*, adornada con plumas de loro.

En este escenario (gráfica 6) se celebran las fiestas; danzas *jork'* y los ritos de la pequeña comunidad de Ka'ikue, por el chaman, *ñanderu* que es, a la vez, cantor y director de las danzas rituales. *Ñanderu* significa: Nuestro Padre, título sacerdotal que es también el nombre del dios que invocan y representan. Durante los actos rituales, el *ñanderu* luce una corona que consiste en una banda frontal de algodón, de unos 12 centímetros de ancho, de la que penden cuerdas y flecos sobre la espalda, a guisa de talaria. La banda está salpicada de vellos de loro y de tucán. Plumas de papagayo adornan la talaria, recordando la afinidad del sacerdote con el loro, animal sagrado en que se transforma al morir. Cruzan su pecho, en diagonal, dos cordeles engalanados con plumas finísimas (*jeasa*). Durante las fiestas rituales, las mujeres se tiñen las mejillas y la frente de rojo, con achiote, y lucen vistosos collares.

Las danzas chiripas son dramatizaciones rituales de los mitos. Están acompañadas de cantos al compás de tacuaras o trozos de bambú manejados por las mujeres (gráfica 5), y de maracas agitadas por los hombres. León Cadogán escribió una interesante monografía acerca de las danzas chiripas.

<sup>114</sup> La *chipa* es un almidón que sacan de la yuca, prensando la pulpa en un cedazo de tela. No la usan en su alimentación diaria, sino para fines religiosos. Sólo comen yuca dulce.

Las ceremonias principales son las petitorias de lluvias, de la consagración de la semilla, de la cosecha y las que se refieren a la caza y la pesca.

En las primeras, el *ñanderu* pide a Dios que ordene a los pájaros míticos que son los «dueños de la tempestad», que suelten las aguas del cielo. Al morir el cuerpo del chiripa se queda en la tierra, pero su espíritu, como el colibrí, se va a la parte del cielo «donde Dios puso los pájaros de la lluvia». Para el rito de consagración de las semillas (yuca, maíz y otras plantas), las colocan sobre la viga, simbólicamente en el cielo. El chaman las «bautiza», invocando a Dios, «Nuestro Padre», para que las impregne de fuerza mágica y de poder germinativo. La semilla consagrada se mezcla con las que están destinadas a la siembra, para que éstas se saturen de fuerza sagrada.

Interesantes son los ritos de cacería, pues el chaman no sólo tiene el poder de «hacer» las lluvias, y suspenderlas cuando ya no se necesitan, sino también tiene influencia sobre los animales de cacería y los peces a través del espíritu de sus dueños, señores y protectores. El reparte los animales de cacería, avestruces, venados, pecarís, jabalíes, a los cazadores que han solicitado su intervención mágica, previas las ofrendas de costumbre. El chaman se entiende directamente con los «dueños» de esos animales invocándolos para que los suelten, pues son sus animales domésticos.

Pero advierte a los cazadores que deben observar los tabúes reglamentarios. Tienen que matar a un animal en el acto y no dejarlo herido, pues sufriría el dueño de ese maltrato («se enoja y hasta llega a llorar»), por tratarse de un pariente herido. Tampoco pueden cazar a su antojo, sino con moderación y según las necesidades de su familia; en todo caso, nunca deben matar más de tres animales en una sola cacería. Toda infracción a las reglas es castigada por el «dueño» con enfermedades o accidentes.

Los coloquios del chaman con los seres sobrenaturales, los hace cantando, agitando continuamente su maraca y con pasitos de danza.

Cumplidos los ritos chamanísticos, comienza la danza dirigida por el *ñanderu*. Al caer la noche, destapan la chicha, *kahuü*, que una muchacha sirve a la concurrencia en un pequeño cántaro. La danza continúa toda la noche, al compás de maracas, *mbaracá*, y de bastones de ritmo, *takúa*, manejados por las mujeres. Según el mito chiripa, la tacuara es un instrumento sagrado, traído del Oriente, es decir, del paraíso, donde están los dioses. Debe renovarse en las ceremonias relacionadas con los cultivos, para que conserve su eficiencia, pues los enseres del culto deben ser nuevos.

La chicha, almacenada en la batea, *yvyra'ña'e*, se ofrenda a los dioses y, después a la concurrencia que, de esta manera, se consustancia con los seres sobrenaturales.

La danza chiripa ofrece similitudes con la danza bora, llamada *Pa haa*, ilustrada en mi libro sobre los indios de la Amazonía peruana. Al igual que en la danza bora, hombres y mujeres forman dos filas paralelas, que se acercan y se alejan sucesivamente, cantando todo el tiempo, con la diferencia de que en la danza chiripa son las mujeres las que golpean el suelo con la tacuara, y en la bora, son los hombres.

La fiesta termina al agotarse la provisión de chicha.

*Sumario.*—En el presente capítulo se ha tratado, sucintamente, acerca de las plantas culturales y de los tupí-guaraní y caribes, de sus técnicas agrícolas y de los ritos y ceremonias relacionados con la producción de plantas alimenticias o de la caza.

Se ha visto, además, que el hombre es ante todo un cazador pescador, actividades que forman parte esencial de su espiritualidad e idiosincrasia, en tanto que la mujer es cultivadora, pues sólo ella puede intimar con la tierra.

Esas actividades tradicionales se remontan al horizonte de la caza-recolección.

Todas las plantas culturales básicas son originarias de América, así como la bebida ceremonial, llamada chicha (yuca, camote, maíz, tabaco, frijol, chicha, etc.). Asimismo las técnicas americanas de cultivo son propiamente americanas. De esto se concluye que la agricultura del Nuevo Mundo es una creación autóctona que se originó en un medio selvático tropical.

#### *Paralelos con la cultura maya y el «Popol-Vuh»*

Las mismas plantas culturales de los tupí-guaraní son cultivadas por los mayas desde tiempos inmemoriales. El *Chilam Balam de Chumayel* hace referencia a la yuca, el camote y la jícama, tríptico que los chiripa cultivan desde remotas edades.

Asimismo las técnicas agrícolas de roza y quema de los cultivadores primitivos son las tradicionales de los mayas y se mantienen entre ellos hasta la fecha.

Aún más, el *Popol-Vuh* ofrece el mito de origen de ese sistema de agricultura, ejemplificado por el héroe cultural en las escenas siguientes:

«En seguida tomaron sus hachas... Clavaban el hacha en el tronco de los árboles y en sus ramas y al punto caían y quedaban tendidos en el suelo todos los árboles y bejucos. Rápidamente caían los árboles, cortados de un solo hachazo. No era posible calcular lo que habían arrancado y derribado en todos los montes grandes y pequeños... Y envolviéndose la cabeza, el uno se cubrió de tierra las manos, y se ensució la cara como un verdadero labrador, y el otro, adrede, se echó astillas

de madera sobre la cabeza como si efectivamente hubiera estado cortando los árboles...»<sup>115</sup>.

Comparando los datos de la etnografía tupí-guaraní con los que están registrados en el *Popol-Vuh* como típicos del ciclo inicial de la agricultura, resaltan sus coincidencias. En ambas culturas, los tubérculos son las plantas básicas de cultivo; sus respectivas mitologías destacan la función de la «primera mujer» como cultivadora y, a la vez, diosa luni-terrestre. (*Ixmucané* en el *Popol-Vuh*).

Las primeras plantas están encarnadas en sus propios hijos. Esa función de *Ixmucané* como madre de las plantas ya ha sido destacada previamente.

*Ixquic*, su nuera, es quien se ocupa de cosechar y acarrear los productos de la huerta al hogar. «Anda, pues, a traer la comida para los que hay que alimentar. Anda a cosechar una red grande y vuelve en seguida», le ordena *Ixmucané*. «Muy bien», replicó la joven, y se fue en seguida para la milpa<sup>116</sup>.

He aquí una referencia concreta respecto al papel de la mujer como cultivadora y cargadora.

Detalle importante: *Ixquic* se encuentra en estado de gravidez, llevando dos hijos en su vientre. Esta escena objetiva, con elocuencia, el concepto de solidaridad entre la fertilidad de la tierra y la fecundidad de la mujer, así como la creencia de los cultivadores primitivos de que la siembra hecha por una mujer fecunda da mayor rendimiento.

Tal creencia se ejemplifica en la cosecha extraordinaria de *Ixquic*, que llena «una gran red con maíz»<sup>117</sup>. El concepto que relaciona la mayor productividad de las plantas con las cultivadoras fecundas, se ilustra con gran objetividad en el grabado de Staden, reproducido anteriormente, que muestra a las mujeres cultivadoras cargando cada una su hijo en la espalda. Las ilustraciones de Staden constituyen documentos etnográficos de incomparable valor, si se examinan con sindéresis.

El citado grabado ilustra, además, la función de la mujer como cargadora, función desempeñada en el mito por *Ixquic*. Ya se ha establecido, precedentemente, la similitud de la banasta tupinamba o del catoli caribe, con el cacaxte usado aún por los quichés, resaltando la antigüedad etnológica de este medio de transporte.

Para resaltar el contraste entre las actividades agrícolas de la mujer y las ocupaciones de los hombres, el *Popol-Vuh* nos dice que los jóvenes «traían sus pájaros cuando venían cada día, entregándolos a su abuela. Una vez que llegaron sin traer pájaros, se enfureció la abuela»<sup>118</sup>.

Este párrafo coincide con las referencias de Staden sobre los tupi-

<sup>115</sup> Recinos, 147, 148.

<sup>116</sup> Recinos, 140.

<sup>117</sup> Recinos, 140, 141.

<sup>118</sup> Recinos, 143.

namba que educan a sus hijos para la caza, «y lo que traen los niños cada uno lo entrega a su madre»<sup>119</sup>. La misma costumbre se practicaba entre los cazadores. Sus niños están educados para la cacería y con los pájaros que logran capturar hacen lujosos collares destinados a su madre y hermanas (gráfica 3).

Los cultivadores primitivos elaboraban su bebida fermentada y embriagante usando la misma técnica que los mayas, desde la etapa inicial de la agricultura hasta la fecha. El *Popol-Vuh* es la única fuente indoamericana que registra el mito de origen de la «bebida de tres días», y su consecuencia, la borrachera.

*x e cha cut que quicot chic, qo ri vbanic ca qui oxik*

(Dijeron ellos alegres, está hecha nuestra bebida de tres días.)

*xticar qui quiy chi r oxih, ta x e cabar puch conohel qahollab.*

(comenzaron sus bebidas de tres días, entonces se embriagaron todos los muchachos)<sup>120</sup>.

Además de la técnica de cultivo por roza y quema, persisten entre los mayas, hasta la fecha, la caza y la pesca, el sistema de pescar con veneno, las grandes pesquerías colectivas y la recolección practicada por las mujeres, desde luego todo en escala muy reducida, como reminiscencias de una tradición que se pierde en la noche del tiempo.

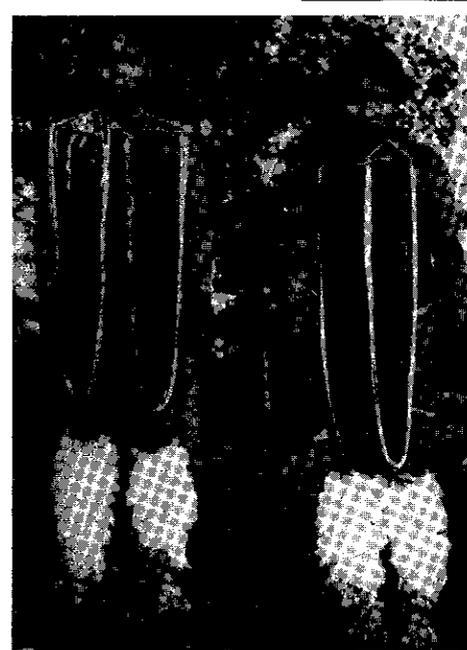
En la cultura de la Segunda Edad del *Popol-Vuh*, encontramos ya los rasgos fundamentales del ritualismo agrario de los mayas contemporáneos, que son también los que caracterizan la religión de los plantadores de tubérculos.

Sorprende encontrar esos rasgos específicos del ceremonial religioso de los cultivadores primitivos entre los mayas contemporáneos: Fiesta de la cosecha como exaltación de la abundancia de alimentos y acción de gracias; ofrendas alimenticias a «Nuestro Padre», la misma denominación de la deidad entre mayas (Ka tata) y selváticos; ceremonia de consagración de las semillas que, mezcladas con las destinadas a la siembra, las impregnan de santidad; ofrendas de tortas de dimensiones extraordinarias a los dioses de la lluvia para proporcionarles una comida «fuerte», a fin de que puedan realizar un buen trabajo; traída de varas y ramas verdes del monte hacia el templo con el objeto de que reverdezca la vegetación en virtud de magia imitativa; fiestas colectivas relacionadas con las labores de cultivo, renovación de los trastes ceremoniales al comienzo de cada ciclo ritual; serpiente mítica dispensadora del agua y del alimento, pájaros de la lluvia, Arbol de Vida, numerales sagrados 4, 5 y 7, etc.

<sup>119</sup> Staden, *op. cit.*, pág. 216.

<sup>120</sup> Villacorta, *P. Vuh*, 1962, págs. 60, 68.

Gráfica 1.—Bancales de tierra con estacas de yuca. (Cortesía de Yens Yde.)



Gráfica 2.—Muchachas huitotas con el traje ceremonial, que lucen durante la fiesta de la cosecha.



Gráfica 3.—El mayor lujo de la mujer yagua consiste en ostentar collares de pájaros desecados que le brindan los cazadores.



Gráfica 4.—La cintura de Tariri, jefe shapra, está hecha con cabellos tomados a sus enemigos en el campo de batalla.



Gráfica 5.—Chozas ceremoniales de Ka'ikue.



Gráfica 6.—Escenario donde se desarrollan los ritos.



Gráfica 7.—Desmonte omagua en la selva.



Gráfica 8.—La esposa del makiritare ayuda a adornar a su marido para la fiesta de la primera yuca.  
(Cortesía de Bárbara Brandli.)

Es significativo encontrar rasgos análogos en el complejo agrícola-religioso de pueblos tan distantes en el tiempo y el espacio. Tales relaciones sugieren la existencia de un patrón cultural común.

#### *Status social*

Para este tema, como para todos los anteriores tratados, tenemos informes desiguales. Sobre la base de documentos antiguos, sólo puede referirse a los tupinamba, cuya cultura social ha sido analizada por otros etnólogos, entre ellos F. Fernández y A. Métraux. Se compararán esos datos con los disponibles de otros grupos selváticos, antiguos o contemporáneos, de los que se tienen informes fidedignos.

*La familia.*—Los antropólogos que se han ocupado de este tópico, entre los tupí-guaraní y caribes, están de acuerdo en que «la familia grande era la unidad económica propiamente dicha»<sup>121</sup>. «La unidad integrativa y funcional era la familia grande, que constituía una unidad económica básica entre los tupís»<sup>122</sup>. Lo mismo ocurría entre los caribes, según referencias de fuentes antiguas, compiladas por Miguel Acosta Saignes<sup>123</sup>.

Hablando de los plantadores de la región amazónica, Krickeberg manifiesta que «la verdadera comunidad económica y de vida de la mayoría de los pueblos cultivadores es la macrofamilia»<sup>124</sup>.

La antigua organización en familia extensa que vive bajo el mismo techo se ha mantenido, hasta la fecha, entre los tapirapé según referencias de Wagley y Galvao<sup>125</sup>, pero ya no existen en otros grupos como los cocamas y omaguas (R. Girard) o los pauserna-guarasug'wa (Jürgen Riester).

*Línea de descendencia. Matrimonio.*—Como lo hace notar Julián H. Steward, la mayor parte de los grupos cuya cultura se clasifica bajo el rubro de «Tropical Forest» eran de descendencia patrilínea. La monogamia era la regla general, pero la poligamia, que confería prestigio social, era propia de los jefes, de los chamanes y de los grandes guerreros. Respecto a la poligamia de los señores tupinambas, Staden dice: «La mayor parte de ellos tiene una sola mujer, algunos tienen más. Pero algunos de sus reyes tienen trece o catorce mujeres»<sup>126</sup>.

<sup>121</sup> E. Shaden, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, São Paulo, 1954, página 81.

<sup>122</sup> F. Fernández, *La Organização...*, *op. cit.*, págs. 183-184.

<sup>123</sup> M. Acosta Saignes, *Los Caribes de la costa venezolana*, México, 1946.

<sup>124</sup> Walter Krickeberg, *Etnología...*, *op. cit.*, pág. 215.

<sup>125</sup> Charles Wagley y Eduardo Galvao, *The Tenetehara Indians of Brazil*, New York, 1949.

<sup>126</sup> Staden, pág. 216.

Florestán Fernández ofrece la siguiente información, basada en el análisis de las fuentes antiguas: La endogamia tribal se asociaba a la exogamia de la familia paterna. El padre tenía un papel importante en la generación de los hijos, distinción que marcaba profundamente la genealogía tupinamba. La descendencia real era contada con base a los parentescos consanguíneos a través de la línea paterna. Los hombres contaban el parentesco a partir de los abuelos, llamados *Tamoin*, comprendiendo en esta designación todos los ancestros hasta el último abuelo conocido<sup>127</sup>.

El vocablo *tamoin*, o su equivalente *tamuchi*, designaba también al abuelo entre los caribes de Cayenne, y se relacionaba etimológicamente con *Tamosi*, nombre de la deidad caribe y primer ancestro mítico, símil de *Tama*, *Sumé*, *Samé* o *Camé* de otros grupos caribes y tupí-guaraní. De esta manera, los tupís y caribes trazan su línea genealógica a partir del primer ancestro mítico a la vez héroe civilizador.

La importancia del padre se expresa, entre los tupinamba, en la creencia de que es el agente activo en la procreación de los hijos, en tanto que la madre desempeña un rol secundario, el de una simple receptora del semen que guarda en su vientre. De esa creencia derivan los ritos de nacimiento y la curiosa costumbre de la covada. Los hombres gozaban de prerrogativas exclusivas como seres humanos. Sólo ellos tenían derecho a ingresar en la sociedad sobrenatural de los antepasados. El papel preponderante que ocupaban en la jerarquía tribal estaba estereotipado en su mitología. El padre transmitía a sus hijos sus cualidades específicas y éstos las perpetuaban.

En su estudio morfológico del grupo local, F. Fernández manifiesta que el sistema de parentesco de los antiguos tupinamba constituye uno de los problemas más arduos de la etnología brasileña y que existe un complicado sistema de obtención de mujeres. Por ejemplo, los viejos, en virtud de los fundamentos gerontocráticos del sistema socio-cultural, podían reservar para sí un elevado número de mujeres, privilegio vedado a los jóvenes. Estos no podían casarse sino a los dos o tres años de haber sacrificado su primer enemigo, es decir, al llegar a la edad madura. Otras limitaciones consistían en el casamiento preferencial del tío materno con la sobrina y de la tía con su sobrino. En otros términos, según las normas sociales basadas en los privilegios de la gerontocracia, el casamiento avuncular normal consistía en la unión de un viejo con una joven y de una vieja con un joven. También se unían primos cruzados, pero no primos paralelos, ya que éstos eran considerados como hermanos. Un individuo también podía conseguir compañera por medio de intercambio de hijas o de hermanas. Por el matrimonio, el individuo podía adquirir derecho sobre la hermana de la esposa (poliginia sororal). La esterilidad podía ser causa de repudio de la mujer.

<sup>127</sup> F. Fernández, pág. 145.

*Sodomía. Tribadismo.*—Debido a oportunidades sexuales tan limitadas y al hecho de que sólo podían contraer matrimonio tardíamente, las tensiones amorosas y eróticas de los jóvenes eran suavizadas por la práctica de relaciones homosexuales que recibían el beneplácito social. Por su parte, las mujeres practicaban el tribadismo.

*Matrimonio con gente extraña.*—Consecuencia, sin duda, de esta situación era la tendencia de los jóvenes a contraer nupcias con mujeres «extrañas». El hombre se separaba entonces de la casa paterna, para ir a vivir en la de sus suegros (matrilocalismo). Transferían entonces a aquéllos las obligaciones de servicio debidas a sus propios padres. De esta manera existían regímenes de patrilocalidad y de matrilocalidad permanente. Cuando los hombres escogían mujeres fuera de su círculo de parentesco, residían un tiempo en la casa de sus suegros (matrilocalidad transitoria).

Asimismo, los caciques que tenían varias mujeres las buscaban a veces en otras aldeas. Estas seguían residiendo en el hogar paterno. La poligamia representaba prestigio, riqueza y abundancia de alimentos vegetales, proporcionados por la mujer.

*Tendencias sociales.*—La mujer era muy codiciada. El que tenía más hijas adquiría mayor prestigio por los yernos que conseguía; éstos eran muy sujetos a sus suegros, a quienes debían servicios, como cazar, pescar, participar en los trabajos de desflorestación y de construcción de casas. La importancia de la mujer era tal, que el peor castigo para el hombre era la amenaza de que podía perder a su compañera si se portaba mal. Además del factor sexual, el interés por la mujer se debía al valor económico que representaba. Dice F. Fernández que cuando tenían (las mujeres) muchos hijos, adquirían fuentes seguras de abastecimiento regular de víveres, dejando de depender del marido, en cuanto a subsistencia. Ella tenía su huerta particular y sus hijos no sólo la ayudaban en los trabajos de la roza, sino que abastecían el hogar de carne. En este caso, madre e hijo formaban una unidad económica autosuficiente.

Esas condiciones socio-económicas y las complicaciones matrimoniales y sexuales que imperaban entre los tupinamba explican, en mi concepto, la indecisión entre patrilocalidad y matrilocalidad, no obstante el arraigado tradicionalismo patriarcal.

Tal situación tiende hacia un estado social en que el hombre abandona por completo su propia unidad para ingresar en la de su mujer, es decir, que prelude el advenimiento de un nuevo orden de cosas en el cual la mujer ocupa una posición jurídica privilegiada. Esta evolución se realizó entre algunos grupos selváticos. Entre los tapirapés, por ejemplo, de filiación tupí-guaraní, la residencia ideal es en la actualidad la

matrilocal. El jefe es generalmente el marido de la más vieja de las mujeres del grupo<sup>128</sup>

Lo mismo ocurre entre los caribes antillanos donde tal evolución ha sido quizá estimulada por influencias de sus vecinos los arawak.

Respecto al proceso evolutivo de la patrilocalidad a la matrilocidad considero de interés el estudio de Robert F. Murphy<sup>129</sup> sobre los mundurucu, del que sacamos los datos siguientes:

A mediados del siglo XIX, los mundurucu combinaban matrilocidad y patrilocalidad, pero la patrilocalidad continuaba para los hijos de los jefes. El estado primitivo de la evolución mundurucu, del que tenemos alguna evidencia significativa, es el clan simple, patrilocal y patrilineal. En los principios del siglo XIX hicieron el cambio de patrilocalidad a matrilocidad, probablemente debido a presiones económicas que aumentaron la importancia de mantener la integridad y continuidad de la mujer, como base del grupo doméstico-trabajo. Esta influencia probablemente se estableció por el aumento del comercio con los brasileños en harina de yuca, con el consecuente aumento en producción agrícola. Poco a poco el grupo femenino, productor de yuca, se hizo permanente y pudo mantener a los jóvenes de la casa. Sin embargo, la patrilocalidad se mantuvo en la línea del jefe. Los jefes ganaban importancia por el comercio, porque eran intermediarios para el pueblo. Su prestigio aumentado les permitía mantener con ellos a sus hijos varones y, por este medio, ganar nueras para el trabajo en las huertas y en la preparación de harina de yuca. Esto ayudó a perpetuar la descendencia patrilineal de los jefes.

De esta manera la sociedad mundurucu, que era típicamente patrilocal y patrilineal, como todos los grupos tupí-guaraní, evolucionó hacia la matrilocidad, y, por tanto, era posible otra transición hacia la descendencia matrilineal, pues la matrilocidad, una vez alcanzada, pone la base residencial para la matrilinealidad.

Importa ahondar en las causas que convergen hacia el matrilocismo en una sociedad en la cual las mujeres eran tan dispuestas para el valor capital-trabajo que representaban. La evolución patrilocalidad-matrilocidad, preludia el advenimiento del matrilinealismo, como lo hace notar Murphy. Esta evolución ocurre en el ciclo étnico siguiente, en el que predomina la sociedad femenina, como se verá más adelante.

*Categoría de edades.*—La distribución de actividades y ocupaciones va aparejada a la división por sexos y por edades. Florestán Fernández ofrece una detallada exposición sobre las categorías de edades entre los

<sup>128</sup> Wagley y Galvao, «The Tapirape», *Handbook*, op. cit., pág. 169.

<sup>129</sup> Robert F. Murphy, «Matrilocality and Patrilocality in Mundurucu Society», en *American Anthropologist*, vol. 58, n.º 3, Menasha, 1956.

tupinamba y presenta un cuadro sinóptico de las edades con los nombres nativos correspondientes, a saber<sup>130</sup>:

Varones:	Mujeres:
<i>Peitán</i> , recién nacido, hasta que comienza a andar.	<i>Kugnatin-miry</i> , 7 años.
<i>Kunummy-miry</i> , de 7 a 8 años.	<i>Kugnatin</i> , de 7 a 15 años.
<i>Kunummy</i> , de 8 a 15 años.	<i>Kugnammucu</i> , de 15 a 25 años.
<i>Kunummy-uacu</i> , de 15 a 25 años.	<i>Kugnam</i> , de 25 a 40 años.
<i>Aua</i> , de 25 a 40 años.	<i>Uainuy</i> , de 40 años en adelante.
<i>Thuyuae</i> , de 40 años en adelante.	

Tales categorías de edades establecen los derechos y obligaciones de hombres y mujeres en la vida del grupo. Al llegar el niño a la categoría de *Kunummy-miry*, recibía flechas y arcos pequeños para adiestrarse en el uso de dichas armas. Al llegar a la categoría de *Kunummy*, los muchachos ya no dependían de la madre y comenzaban a acompañar a su padre, tomando parte en sus trabajos y aprendiendo los conocimientos necesarios a su vida social; empezaban a cazar aves y a pescar. El padre se tornaba en modelo del hijo y su maestro por excelencia. Las muchachas en esta fase de su vida dependían de un modo más estrecho de su madre, que era también maestra y modelo de su hija, enseñándole los trabajos domésticos, a preparar los alimentos y sembrar y plantar en la huerta. Esa edad finalizaba con las ceremonias de iniciación, al aparecer la primera menstruación. La categoría de *Kunummy-uacu*, corresponde a la adolescencia, cuando las jóvenes se dedican de lleno al trabajo. Este era el período en que más ayudaban a sus padres. Servían a los ancianos en la «casa grande». La moza era, por entonces, una mujer completa ayudando a su madre en los servicios domésticos. Generalmente se casaban en esta época transfiriendo al esposo sus obligaciones domésticas.

La categoría de *Aua* expresaba la virilidad y la edad madura. En esta fase los hombres eran guerreros, grandes cazadores, y se casaban. La categoría de *Kugnam* era la de una mujer en todo su vigor. La última categoría de los *Thuyuae* correspondía a los ancianos. Era la edad más honrosa de todas, en que eran rodeados de respeto y admiración. Los grandes guerreros y los jefes salían de esta capa social. Transmitían a los jóvenes los acontecimientos dignos de memoria; eran los primeros en ser atendidos en las bebiatas y fiestas del grupo. Las mujeres que habían llegado a la categoría de *Uainuy* dirigían la preparación de las bebidas rituales y de las carnes del enemigo sacrificado; gozaban de gran respeto<sup>131</sup>.

<sup>130</sup> F. Fernández, op. cit., pág. 223.

<sup>131</sup> F. Fernández, op. cit., págs. 221-249.

Es interesante hacer notar que la organización de las actividades humanas con arreglo a una clasificación de los sexos por edades, la cual constituye todo un orden jerárquico, ya era conocida de pueblos que se encontraban en el nivel más bajo de la agricultura.

*Ritos de nacimiento.*—Entre los tupinamba el recién nacido representaba un peligro potencial para el padre y para el grupo. Tales peligros eran neutralizados por medio de los ritos de nacimiento a través de los cuales también transmitían al vástago las cualidades básicas de un tupinamba. Puede decirse que el nacimiento de un niño como ser social ocurría propiamente durante estas ceremonias. Dichos ritos constituían una condición *sine qua non* para la integración del recién nacido en la vida tribal<sup>132</sup>.

Se ha hecho referencia anteriormente a la curiosa costumbre de la covada, en que el hombre desempeña el papel que corresponde a la parturienta. Ya durante el estado de gravidez de su esposa, el comportamiento del padre era efectuado por numerosos tabús. Durante y después del parto era él, y no la madre, el que recibía atenciones especiales, como si en realidad estuviera doliente y cansado. Cuando la parturienta llegaba a su maloca, encontraba a su marido acostado en la hamaca sufriendo los dolores del parto.

La mujer daba a luz rodeada por sus vecinas, que bañaban a la criatura y la entregaban a su padre. Este le achataba la nariz y le cortaba el ombligo con los dientes. Luego pintaba el cuerpo del recién nacido. Las mujeres tupí-guaraní, como las caribes, continuaban sus trabajos después del parto. El cordón umbilical recibía aplicaciones especiales en la ceremonia del nacimiento. Cuando se había secado, el padre lo cortaba en pequeñas secciones que amarraba en la cabeza de la criatura a guisa de turbante para que llegara a ser un buen jefe de familia y de casa.

Terminados los ritos de integración de la criatura a la comunidad comenzaba una gran bebiata de chicha para celebrar el importante acontecimiento<sup>133</sup>.

Ana Guidí me refirió que, entre los tupís modernos, el jefe de la maloca tenía al bebé en los brazos y, al amanecer, le mostraba al sol, levantándolo en brazos hacia el Oriente.

*Alimentación y transporte del niño.*—Aparte de que la madre lactaba al hijo, le daba a éste maíz tostado por ella, pasándolo de boca a boca<sup>134</sup>. Igual costumbre observan las madres caribes, según referencias de H. de Lalung<sup>135</sup>.

Las mujeres cargaban a sus niños a la espalda en paños hechos de

<sup>132</sup> F. Fernández, págs. 224, 258.

<sup>133</sup> F. Fernández, pág. 151.

<sup>134</sup> F. Fernández, pág. 224.

<sup>135</sup> H. de Lalung, *op. cit.*, pág. 42.

algodón, y trabajaban con ellos, como puede verse en una ilustración precedente de Staden. Las criaturas duermen y andan contentas, por más que ellas se agachen o se muevan<sup>136</sup>. La acción educativa de los padres se basaba en el ejemplo.

*Ritos de pubertad.*—Los ritos de pubertad o de iniciación entrañan ceremonias dolorosas entre las que pueden mencionarse la prueba de las hormigas y de las espinas, de práctica común entre tupí-guaraní y caribes. A. Métraux describe ese ritual entre los mauhés y los ararendeuara<sup>137</sup>. La terrible hormiga tocandeira (*Cryptocerum atratum*) es considerada, entre los mauhés, como una divinidad, y el suplicio con dichas hormigas es para probar no sólo el valor de los jóvenes, sino también su capacidad para el sufrimiento<sup>138</sup>.

Tal costumbre, vigente entre los caribes de Venezuela (tualipang o arekuna) ha sido descrita por Koch-Grüeberg. Las ceremonias de iniciación se aplican tanto a varones como a muchachas. Después del rito de flagelación llega la dolorosa prueba de las hormigas, durante la cual el joven debe permanecer quieto y no dar muestra de ningún dolor. Kurt Nimuendajú ofrece detalles interesantes acerca del rito de la flagelación practicado durante la luna llena entre los muras. Se realiza después de la quema del campo de cultivo y antes de la siembra. Según el citado investigador, este rito tiene, entre otros propósitos, el de favorecer el crecimiento de la yuca<sup>139</sup>.

A. Gheerbrandt describe en detalle el rito de flagelación y el suplicio de las hormigas, practicado aún por los piaroas, de filiación caribe. Hace resaltar la concomitancia del martirio de las hormigas con la fiesta de iniciación de los jóvenes y la cosecha<sup>140</sup>.

Como todos los ritos y costumbres tradicionales, la flagelación tiene su antecedente ejemplar en los mitos. En este caso en el del niño en que se convirtió *Maire Monan*. Al momento de flagelarlo, de inmediato aparecieron abundantes frutos, yuca, maíz y frijoles (ver Mitología).

De nuevo encontramos aquí ritos dolorosos o sangrientos vinculados a la producción de los frutos de la tierra.

Entre los caribes insulares, los candidatos a chaman eran sometidos a pruebas muy dolorosas. Se laceraban el cuerpo y eran picados en la espalda por avispas y hormigas rojas<sup>141</sup>.

Lo mismo ocurre todavía entre los piaroas. En el rito de iniciación,

<sup>136</sup> Staden, pág. 214.

<sup>137</sup> A. Métraux, *La religion des tupinamba*, pág. 107.

<sup>138</sup> Núñez Pereira, *Les Manis*, *op. cit.*, pág. 49.

<sup>139</sup> Kurt Nimuendajú, «The Mura and Piraha», *Handbook...*, *op. cit.*, vol. 3, página 264.

<sup>140</sup> Alain Gheerbrandt, *L'expédition Orénoque Amazone*, París, 1952, pág. 136.

<sup>141</sup> H. de Lalung, *op. cit.*, págs. 88-89.

el chamán perforaba la lengua al joven, como puede apreciarse en la gráfica 1 (pág. 277).

Koch-Grüenberg considera que los ritos dolorosos (azotes, incisiones, etcétera) practicados por los taulipang, de filiación caribe, son una forma de magia de caza. Si los jóvenes pueden soportar los dolores agudísimos, se cree que aumentarán y se reforzarán sus facultades como futuros cazadores y pescadores<sup>142</sup>.

La caza y la pesca se equiparan a las cosechas de productos vegetales en la mente indígena, porque representan los recursos alimenticios destinados al mantenimiento del hombre.

Muchos investigadores se han ocupado de esos ritos dolorosos. El lector encontrará en mi libro *Indios selváticos de la Amazonia peruana* interesantes descripciones al respecto, acerca de los ritos de iniciación huitotos, boras, ocainas, que practican el suplicio de las espinas (espinas ritual = *wikón*, en ocaina), orejones, omaguas, cocamas, cashinawas, shipibos, etc. Característica general es la asociación de esos ritos con la producción del suelo o la chacara, tanto por parte de los varones como de las jóvenes. Las doncellas deben verter su sangre sobre la tierra, en esta ocasión (menstruación o corte del clítoris), en virtud de la relación mítica que existe entre la mujer y la tierra<sup>143</sup>.

*Salutación lacrimosa.*—Costumbre general entre los tupí-guaraní y caribes, cuando llega un huésped o regresa de viaje un miembro del grupo, era y es la salutación lacrimosa. La persona era recibida con llanto y lágrimas, en vez de manifestaciones de alegría.

«Cuando algún huésped llega a la casa, dice el Anónimo Tratado do Brasil, los honores y agasajos que le hacen consisten en llorarlo. Cuando el huésped entra en la casa, se apoderan de él, y, una vez que se ha sentado, sin decirle una palabra, la esposa y las hijas y los otros amigos se sientan a su alrededor con su cabello suelto, tocando con la mano al huésped. Todos ellos comienzan a llorar con fuertes voces y gran abundancia de lágrimas, y dicen en una prosa versificada todas las cosas que han sucedido desde que se vieron por última vez hasta aquel momento»<sup>144</sup>.

A. Métraux manifiesta que la salutación lacrimosa es común en Suramérica, al este de los Andes, y propia de los tupí-guaraní. Está asociada a las lamentaciones fúnebres<sup>145</sup>. Según Nimuendajú, F. Fernández y otros investigadores, la salutación lacrimosa se relaciona con el panegírico a los muertos.

<sup>142</sup> Cita de P. Radin, en *Los Indios de la América del Sur*, Buenos Aires, 1948, página 156.

<sup>143</sup> Para más amplias informaciones al respecto, véase mi libro *Indios selváticos...*, págs. 63, 94, 129, 159, 176, 193, 222, 244.

<sup>144</sup> Radin, *op. cit.*, pág. 135.

<sup>145</sup> A. Métraux, *La religion...*, *op. cit.*, pág. 184.

*Castigos por delitos sexuales.*—Dice F. Fernández que el sistema socio-cultural de los tupinamba concedía oportunidades extraconyugales a los hombres, las que eran estrictamente prohibidas a las mujeres. El comportamiento de las mujeres era de fidelidad absoluta a los maridos. En tanto que se castigaba severamente la infidelidad de la mujer, el hombre gozaba de privilegios especiales. La reglamentación del comportamiento sexual se manifestaba a través de la fiscalización de los actos de su hija, por parte de la madre y de los parientes masculinos. La idea de que el hombre desempeñaba un papel primordial en la concepción se asociaba a la falta de tolerancia con relación a las aventuras extraconyugales femeninas. Agrega F. Fernández que las familias eran colectivamente responsables por los actos de cualquiera de sus miembros. Si un individuo cometía una acción delictiva, cabía a la familia la iniciativa del castigo<sup>146</sup>.

Las relaciones conyugales sólo se realizaban de noche. Dice A. Trévet: «los indígenas durante el día no tienen relaciones sexuales, sino sólo en la noche»<sup>147</sup>.

*Concepción egocéntrica del grupo.*—A pesar de lo poco desarrollado de las culturas tupí-guaraní y caribes, cada grupo se considera superior a los demás. Muy acentuado está en todos ellos el concepto egocéntrico, considerándose algunos como los verdaderos hombres o los elegidos de Dios, en oposición a los otros seres humanos. La gente extraña al grupo es considerada enemiga, bárbara o inferior.

Los caribes dicen «nosotros somos gentes, todos los demás son esclavos nuestros»<sup>148</sup>. El nombre que se dan a sí mismos los nadobos significa gentes, en oposición a los demás que no lo son<sup>149</sup>. Los makiritares se consideran civilizados con respecto a los guarahibos, sus vecinos, a quienes califican de bárbaros<sup>150</sup>. La palabra guaraní *mbyá* significa gente<sup>151</sup>. La mayoría de los pueblos tupí-guaraní y caribes se autodenominan gentes, hombres, como una expresión del concepto de superioridad que ellos tienen.

En la mitología guaraní está vivo el menosprecio y el temor por los grupos extraños considerados como demonios, *avá potxy*<sup>152</sup>.

F. Fernández manifiesta que «los factores mágico-religiosos, inherentes al orden existencial de los tupinambas, hacían del «extraño» una fuente de peligro y de inseguridad. En consecuencia, la propia organización tribal excluía cualquier posibilidad de ajuste pacífico o amistoso

<sup>146</sup> Cita F. Fernández, pág. 217.

<sup>147</sup> F. Fernández, pág. 142.

<sup>148</sup> M. Acosta Saignes, *Etnología...*, *op. cit.*, pág. 76.

<sup>149</sup> L. Pericot, *América Indígena*, Barcelona, 1936, pág. 638.

<sup>150</sup> A. Gheerbrandt, *op. cit.*, pág. 304.

<sup>151</sup> *Rev. del Museu Paulista*, São Paulo, pág. 479.

<sup>152</sup> E. Shaden, *op. cit.*, pág. 179.

con grupos extraños. Los factores mágico-religiosos que provocaban un aislamiento social tan extremado eran responsables de la creación de una esfera de contactos agresivos y hostiles intertribales. Aun los prisioneros capturados por los tupinambas estaban impregnados de las impurezas del extraño»<sup>153</sup>.

Un caso ilustrativo del tabú que tienen por lo extraño es contado por el marqués de Wavrin de los indios de Matto-Groso: «Los indios estaban elaborando jabón cuando un negro se acercó a ellos... luego se dieron cuenta que la sustancia no cuajaba. Atribuyeron ese fenómeno a la presencia del negro, que tenía «mala sangre», y le manifestaron a Wavrin que tenían que empezar de nuevo la preparación. Que el único recurso para salvar el producto habría sido que el negro hubiera escupido en la olla. Entonces todo habría sido reparado»<sup>154</sup>.

Es realmente asombroso hacer notar que yo presencié un caso similar entre mestizos mayas de la frontera Honduras-Guatemala. Al pasar por la aldea de El Tránsito, situada en las estribaciones de la cordillera del Merendón, encontré a unas mujeres cocinando una olla de jabón. Increparon duramente a mi sirviente, Mateo de Jesús Fuentes, pues su presencia había hecho «cortar» el jabón. Le pidieron que escupiera en la olla para reparar el daño, cosa que hizo en el acto y todo quedó normalizado»<sup>155</sup>.

Sorprende, en realidad, encontrar detalles, nimios en apariencia, en pueblos tan distantes.

*Aldea. Organización política. Sistema comunal.*—«Cada aldea o grupo local constituía una entidad económica independiente y autosuficiente. El grupo local designado por los antiguos cronistas bajo el nombre de aldea, *iabá* en tupí, constituye la unidad social mayor, compuesta generalmente de cuatro hasta siete malocas, que son casas comunales o «casas grandes». Estaban dispuestas en torno a una plaza grande, cuadrangular, donde se desenvolvía una parte importante de la vida social. En ella se realizaban los sacrificios y los ritos canibalísticos, las danzas, las fiestas y las reuniones del consejo de jefes»<sup>156</sup>.

«La maloca, como unidad social, no podía subsistir sin el funcionamiento del sistema total de ajustes recíprocos dentro del grupo local regido por el consejo de jefes. En este consejo eran tratados, discutidos públicamente y resueltos los principales problemas de los miembros del grupo local. Los asuntos locales, tratados en el consejo de jefes, se referían a un conjunto de problemas nacidos a través de la lucha en común para la supervivencia, para la garantía de los medios de subsis-

<sup>153</sup> F. Fernández, *Revista do Museu Paulista*, vol. VI, págs. 347, 381.

<sup>154</sup> M. de Wavrin, *Les derniers indiens primitifs du bassin du Paraguay*, París, 1926, págs. 61, 62.

<sup>155</sup> R. Girard, *Los Chortis ante el problema maya*, México, 1949, págs. 301-302.

<sup>156</sup> F. Fernández, págs. 60, 64, 75.

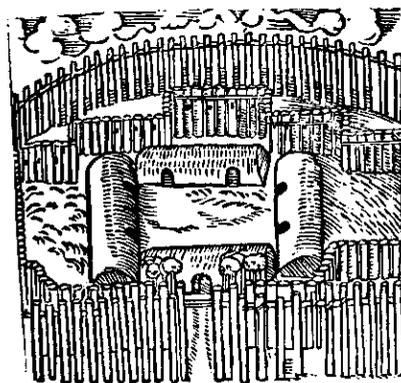
tencia y para la conservación de todo un orden existencial recibido de los antepasados»<sup>157</sup>.

«Los jefes de familias grandes, reunidos en consejo, forman una especie de senado informal, de función consultiva y deliberativa»<sup>158</sup>.

La familia extensa vivía en una casa comunal que tenía su jefe. Este tenía un aposento en el centro de la cabaña<sup>159</sup>. Los guaraníes vivían en casas comunales de una sola pieza, por grupos de familias, contando hasta 200 personas<sup>160</sup>.

En muchos grupos selváticos se mantiene la institución del consejo de jefes, formado por la asociación de jefes de familia. Yo asistí en diversas ocasiones a esos conciliábulos. La foto 3 muestra al consejo de jefes de los boras de Yuguasyacu, presidido por Mibeco.

Entre los cultivadores primitivos, el elemento fundamental es el clan o comunidad doméstica, que comprende de 60 a 100 invitados o más; poseen una casa en común y obedecen a un jefe. No hay jefe supremo, ni organización destinada a reunir los clanes en comunidades más importantes. Diversos clanes pueden unirse ante un peligro común bajo el mando de un jefe de reconocida competencia. El jefe manda en la guerra y preside las ceremonias, pero los miembros del clan no le deben obediencia<sup>161</sup>.



Asimismo los caribes de Venezuela habitaban y habitan aún en viviendas comunales de gran tamaño, en las cuales las familias ocupan lugares fijos y separados<sup>162</sup>.

El sistema de viviendas comunales de los boras es similar.

Las aldeas tupinambas estaban rodeadas de empalizadas en los lugares expuestos a incursiones enemigas, como puede apreciarse del dibujo de Staden, que se reproduce aquí. «La aplicación colectiva de las energías humanas asumía la forma de entreayuda económica

de los vecinos. Existían apenas plantaciones en común, hechas en una única área preparada y cultivada. Cada jefe de familia escogía en esta área algunas *jeiras* de tierra, donde era hecha la huerta de la familia y, dentro

<sup>157</sup> F. Fernández, págs. 69-70.

<sup>158</sup> Staden, *op. cit.*, pág. 113.

<sup>159</sup> Staden, *op. cit.*, pág. 190.

<sup>160</sup> G. Lugon, *La République communiste chrétienne des guaranis*, París, 1949.

<sup>161</sup> J. Page, *Les derniers peuples primitifs*, París, 1941, pág. 184.

<sup>162</sup> Johannes Wilbert, *Indios de la región Orinoco Ventuari*, Caracas, 1966, página 164.

de estos lotes, a su vez, cada esposa de familia polígama tenía su huerta particular. Cuando era necesario desflorestar o rozar tierras, los hombres del grupo local constituían una asociación cooperativa. La repartición y el consumo de los recursos alimenticios en condiciones normales, procedían en estrecha coherencia con los principios económicos de la producción dentro del sistema comunitario»<sup>163</sup>.

Entre los makiritares contemporáneos, la tala de la selva para plantaciones reviste una nota de trabajo comunitario. Cada padre de familia escoge el lugar preferido para su propio conuco y advierte de ello a sus compañeros y al cacique (*Kahityana*). Este planifica, junto con los ancianos, el trabajo de la roza y de la tala. Los varones de toda la comunidad participan de dicho trabajo. El makiritare tiene horror al trabajo del blanco. Sus propias actividades laborales no las considera como «trabajo». Y en ello hay una intuición de profundo contenido metafísico, ya que la forma asalariada del binomio trabajo-productividad es esencialmente contraria a la filosofía makiritare de las energías vitales, en las que la jerarquía suprema corresponde a la persona. El comunitarismo socialista del makiritare es el antípoda del socialismo y del marxismo materialistas<sup>164</sup>.

Asimismo la construcción de la casa es un trabajo colectivo realizado por los hombres. El mismo sistema rige para la distribución de carne de cacería y de pesca. La construcción de casas, como la caza y la pesca constituyen, a la vez, actos ceremoniales.

La investigación más reciente de un grupo tupí-guaraní fue realizada por Jürgen Riester entre los pauserna-guarasug'wä<sup>165</sup>, un grupo en que el hombre es básicamente cazador-pescador. Dice el citado investigador que el jefe reparte equitativamente la carne entre todos. Se ayudan mutuamente en las labores agrícolas; el 75 por 100 de sus plantas cultivadas consiste en yuca. Observé el mismo fenómeno entre los boras. En la casa grande del jefe Tarakuwa viven seis familias, cada una con su propio fogón. La «casa redonda del jefe es una casa plurifamiliar, a vez casa comunal y templo. A los lados se distribuyen los fogones de cada familia. El centro, de bastante amplitud, se ocupa para la realización de ceremonias, danzas y fiestas tribales. Allí se reúne también el consejo de jefes»<sup>166</sup>.

*Sistema de gobierno.*—El organismo realmente deliberativo se compone de los ancianos jefes de familia, reunidos en consejo. Teóricamente tratase de una organización política igualitaria. Es un organismo deliberativo y ejecutivo. Sus decretos deben ser obedecidos sin apelación.

<sup>163</sup> F. Fernández, págs. 119, 120, 123.

<sup>164</sup> Barandiarán, págs. 11, 13.

<sup>165</sup> Jürgen Riester, *Die Pauserna-Guarasug'wä*, Anthropos Institut, Bonn, 1972.

<sup>166</sup> Rafael Girard, *Indios selváticos*, op. cit., pág. 279.

Constituye un poderoso agente de conservatismo cultural y una fuente permanente de actualización de las tradiciones<sup>167</sup>.

Detalle interesante es el que concierne a la dirección del grupo local que estaba, entre los tupinamba, en manos de un jefe tribal, *morubixaba*, y un chaman, *pagy-uacu*; ambos poseían amplios poderes sobrenaturales. Según la descripción de Yves d'Evreux, las aldeas son divididas en cuatro habitaciones, bajo el gobierno de un jefe y de un chaman<sup>168</sup>. El grabado de Staden, ilustrado precedentemente, muestra una de esas aldeas divididas en cuatro sectores con una gran plaza en el centro.

Diversos autores se refieren a esa dualidad administrativa, que se ha mantenido, en algunas partes, hasta el presente. De Wavrin hace notar, por ejemplo, la existencia de dos jefes locales, el religioso y el político, entre los bororos, paresis, calesis y nambicuaras. El jefe político secunda al chaman en sus ceremonias<sup>169</sup>. Riester resalta la existencia del mismo sistema entre los pauserna-guarasug'wä<sup>170</sup>.

*División en mitades.*—Era general entre los pueblos selváticos la división de los grupos en mitades exogámicas. Según Egon Shaden: «muchas veces, pero no siempre, la pareja de hermanos o héroes míticos expresa la división del grupo en mitades. El ejemplo de los cainguan muestra perfecta correspondencia entre la organización dual del grupo y la pareja de héroes míticos»<sup>171</sup>. «Esas dos mitades exogámicas y patri-lineales de los cainguan son los *Kanheru* y los *Camé*. Los miembros de una mitad se consideraban hermanos»<sup>172</sup>.

Horton nos informa acerca de la división en mitades exogámicas de los mundurucu, indicadas por los colores rojo y blanco<sup>173</sup>. Wagley y Galvao hacen referencia a las mitades ceremoniales de los tapirapés<sup>174</sup>.

Robert H. Lowie trata de la organización social y política de los habitantes de la selva tropical y dedica un capítulo del mayor interés al sistema de las mitades. Enumera las funciones sociales diversas de la «mitad», entre ellas, la de reglamentar los matrimonios. Señala que algunas recibían nombres de plantas, animales o cualidades, por ejemplo: serpiente *versus* jaguar, etc.<sup>175</sup>.

Arturo Ramos, al referirse a las modalidades sociales de los tupí-guaraní, resalta su sistema de organización dual o mitades exogámicas,

<sup>167</sup> F. Fernández, op. cit., pág. 279.

<sup>168</sup> Cita en F. Fernández, pág. 272.

<sup>169</sup> M. de Wavrin, *Les Indiens sauvages de l'Amérique du Sud*, París, 1948, página 259.

<sup>170</sup> Riester, op. cit., pág. 223.

<sup>171</sup> E. Shaden, «Ensaio etno-sociológico sobre a mitología heroica de algunas tribus indígenas do Brasil», en *Sociologia*, vol. VII, n.º 4, São Paulo, 1945.

<sup>172</sup> E. Shaden, en *Rev. de Antropologia*, São Paulo, dic. 1953, pág. 139.

<sup>173</sup> Horton Donald, «The Mundurucu», *Handbook...*, op. cit., vol. 3, pág. 277.

<sup>174</sup> Wagley y Galvao, op. cit., pág. 171.

<sup>175</sup> R. H. Lowie, en *Handbook...*, op. cit., vol. 5, págs. 328-335.

con derechos y obligaciones específicas. El jefe de la tribu era escogido entre los jefes de familia más experimentados, correspondiéndole la dirección de la caza, pesca, las labores agrícolas y de los asuntos internos <sup>176</sup>.

*Relaciones con otros grupos.*—«Las expediciones guerreras colocaban a los grupos locales en relaciones recíprocas, como unidades sociales distintas pero solidarias. Para realizar la guerra reuníanse muchas veces siete u ocho grupos locales, que también participaban de los sacrificios rituales de los prisioneros. Tales situaciones ponían a los grupos locales en contactos frecuentes e íntimos <sup>177</sup>.

En suma, los tupinambas tenían tres complejos de relaciones sociales: un sistema comunitario, un sistema intercomunitario y tribal y un sistema intertribal de relaciones sociales.

*Territorio.*—«Cada grupo local poseía exclusividad sobre una extensa área territorial y sobre las fuentes de subsistencia existentes en ella. La apropiación de recursos naturales, como la caza, la pesca, los frutos y raíces silvestres, no estaba sujeta, al parecer, a ninguna clase de reglamentación; pero sí las había en cuanto a las propiedades agrícolas. Cada jefe de familia poseía un lote exclusivo de tierra en las plantaciones hechas en común y cada esposa tenía, además, su huerta particular. El producto de cada huerta debía ser consumido, en condiciones normales, por el grupo polígamo <sup>178</sup>. En suma, existían propiedades familiares y comunales, pero no individuales. Sólo los objetos de uso personal eran de propiedad privada, con las plumas y las piedras semipreciosas, que eran sus tesoros (Staden).

#### *Paralelos con el «Popol-Vuh» y la cultura maya-quiché*

Del análisis comparativo entre las formas políticas, sociales y costumbres de los plantadores, expuestas precedentemente y las que están registradas en el *Popol-Vuh*, resaltan sus correlaciones sistemáticas

Los paradigmas de la macrofamilia que constituye el núcleo básico de la organización social de los cultivadores selváticos, pueden verse en la familia-tipo que surge en el escenario mítico en la fase inicial de la agricultura. Esta comprende tres generaciones (*Ixpiyacoc* e *Ixmucané*, sus hijos y nietos), que forman la unidad doméstica. En la macrofamilia resalta, además, el tipo lineal en la generación paterna y la patrilocidad.

*Hun Báaz* y *Hun Chuén* son primos de *Hunahpú* e *Ixbalamque*, pero

<sup>176</sup> Arturo Ramos, *op. cit.*, pág. 71.

<sup>177</sup> F. Fernández, *op. cit.*, pág. 70.

<sup>178</sup> F. Fernández, *op. cit.*, pág. 122.

en la narración mítica son llamados también hermanos; de esta manera se establece el modelo arquetipal que clasifica a los primos paralelos como hermanos, rasgo que se mantiene hasta el presente entre los mayas-quichés, lo mismo que entre los tupí-guaraní o caribes.

Los cultivadores selváticos, de los que tenemos informes suficientes, trazan su línea genealógica a partir del primer ancestro mítico que para ellos es *Carné*, *Samé*, *Tumé*, etc. En cambio, los sacerdotes mayas hacen partir su genealogía del primer ancestro mítico que para ellos es *Hun Hunahpú*. Su rol de Primero se expresa en el prefijo de su propio nombre: *Un* = Uno o Primero. Ya se ha visto la importancia que tiene el linaje, tanto para los selváticos como para los mayas.

Gran prestigio socio-religioso tiene la personalidad del padre entre los plantadores selváticos. Es el agente activo de la procreación de los hijos a quienes transmite sus cualidades específicas, las cuales se perpetúan a través del linaje masculino. El papel de la madre es secundario. En el acto generativo se reduce a recibir y guardar el semen en su seno.

Tales concepciones de los cultivadores de yuca están magistralmente expresadas en el *Popol-Vuh*, que objetiva el proceso generativo en el episodio de la fecundación de *Ixquic* por *Hun Hunahpú*. Al momento de verter su semen en *Ixquic*, *Hun Hunahpú* transmite a sus hijos con sus rasgos y formas físicas, sus cualidades morales. El sentido profundo de esta escena se expresa verbalmente en el discurso siguiente, pronunciado por el propio actor mítico:

«En mi baba te he dado mi descendencia. Así es también la naturaleza de los hijos, que son como la saliva y la baba. Su condición no se pierde cuando se van, sino que se hereda; no se extingue ni desaparece la imagen del Señor, sino que la deja a sus hijos que engendra. Esto mismo he hecho contigo» <sup>179</sup>.

Esta notable promulgación de la ley hereditaria por línea masculina, resalta la importancia del padre en el acto generativo, concepto que los cultivadores selváticos enfatizan en la institución de la covada. El resurgimiento posterior de *Hun Hunahpú*, que va al cielo, ejemplifica el privilegio de los hombres de ingresar en la sociedad sobrenatural de los antepasados.

Los fundamentos gerontocráticos del sistema social de los tupinambas, como los de los mayas, parten del período inicial de la agricultura al formarse la macrofamilia y la institución política, y se mantienen, hasta la fecha, entre los mayas.

La importancia del varón en la sociedad maya, como en la sociedad tupí-guaraní, es notoria, además, en el hecho de que los actores que desempeñan un rol activo en el escenario mítico de la Segunda Edad, son hombres, mientras que el papel de la anciana *Ixmucané* es pasivo.

En cuanto a la relación de los hombres con los antepasados, esta

<sup>179</sup> Recinos, págs. 134-135.

creencia se objetiva de manera espectacular en la venganza de *Hunahpú*, hijo de *Hun Hunahpú*, que mata a los que sacrificaron a su padre y rehabilita la memoria de su progenitor. Los valores guerreros se puntualizan en las luchas de *Camé* versus *Ahpú*, y posteriormente del hijo de *Hun Hunahpú* contra los *Camé*, luchas dramatizadas hasta hoy en la danza de los Gigantes.

Se ha visto que la estructura social básica de los tupinambas está impregnada de valores religiosos, que son los valores centrales de la cultura. Tal situación se objetiva en el organismo teogónico del *Popol-Vuh*, en el que se proyecta el tipo de sociedad y gobierno de la Segunda Edad, que corresponde al período inicial de la agricultura.

Respecto a la constitución del sistema tribal, ya se ha tratado del núcleo social, que es la familia extensa. La existencia de varias familias que integran el clan es evidente en el consejo, integrado por doce jefes de macro-familias. Es el organismo deliberativo y ejecutivo de *Xibalba*, presidido por *Camé*. Está perfectamente organizado y dispone de cuatro auxiliares, que ejecutan las órdenes de *Camé*. Sus decretos son inapelables, por haber sido emitidos por unanimidad, como ocurre en los pueblos selváticos.

Que existía por entonces la casa grande, lo revela su construcción por «400» muchachos que trabajan colectivamente en su edificación. Esas casas tienen techo, como lo especifica el *Popol-Vuh*. Al terminar su construcción los «400» hacen una gran bebiata de chicha, que podría ser el modelo de la consagración ceremonial de la casa.

Varias escenas familiares nos presenta el *Popol-Vuh*. La de *Ixmucané* acarreado agua del río en su cántaro, como lo hacen las mujeres tupí-guaraní en su «porongo», o bien, preparando los alimentos que han de sustentar a la familia, actividades propias de las mujeres indígenas de todos los tiempos.

En la actualidad los mayas no celebran ritos de pubertad. Sin embargo el *Popol-Vuh* registra el mito de origen del suplicio de las hormigas y de las espinas, practicados por los selváticos en sus ritos de iniciación. Los gemelos sufrieron estoicamente esas pruebas cuando:

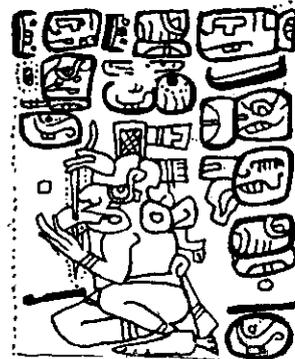
«Fueron a ponerlos sobre un hormiguero. Luego los quitaron de ese lugar y los pusieron sobre las espinas... y sufrían calladamente»<sup>180</sup>. La versión de Ximénez dice así: «Los mandó echar en un hormiguero... y después los arrojaron en unos espinales... pero ellos, criándose de aqueste modo... salieron muy sabios y entendidos»<sup>181</sup>.

Es sorprendente encontrar en el *Popol-Vuh* el mito de origen de ritos de iniciación practicados, hasta la fecha, por plantadores de tubérculos. Más sorprendente aún es comprobar que los caribes practicaban el rito

<sup>180</sup> Recinos, pág. 142.

<sup>181</sup> Ximénez, *op. cit.*, pág. 22.

de perforación de la lengua al igual que los mayas. Era ejecutado por el chaman, como parte del rito de iniciación de los jóvenes. Según Koch-Brünberg, se trata de una forma de magia de caza. La técnica de este rito era la misma entre los caribes y los mayas, como puede apreciarse comparando la gráfica 1, con la figura de la página xcvi del



*Códice Tro-cortesiano*, que se reproduce aquí. En la imagen caribe, como en la maya, la lengua es perforada por el centro, con un filudo instrumento.

Aún hay más, el rito de perforación de la lengua, documentado gráficamente entre los mayas y caribes, tenía el mismo propósito de ser un rito de magia de caza. Sobre el particular las fuentes mayas nos dicen expresamente que «durante la fiesta de los cazadores, en el mes *Zip*, invocaban a los dioses de la caza, bailaban y se horadaban las orejas, otros las lenguas...»<sup>182</sup>. El rito de perforación de la lengua aparece en monumentos del arte maya. Una reminiscencia de los ritos de flagelación subsiste en la danza quiché llamada *Patsáj* = doblar el maíz, que se relaciona con el culto a la fertilidad. Los actores llevan una sonaja en la mano izquierda y sendos látigos en la derecha. Principia la representación con un acto en que los participantes se disputan a una mujer. Esta lleva, en lugar de sonaja —que entre los mayas como entre los selváticos es un instrumento masculino— una jícara, símbolo de feminidad. Cuando la escena llega a su paroxismo, los hombres simulan el coito, posesionándose, alternativamente, de la hembra. A continuación, los de una fila flagelan brutalmente a los de la fila opuesta, hasta que todos caen en tierra exhaustos. Después de este acto, comienza la exhibición de culebras (símbolos de fertilidad), que se colocan en contacto íntimo con el cuerpo de los danzantes y, por último, todos hacen un círculo, azotándose mutuamente con los látigos<sup>183</sup>.

Los mayas acostumbran todavía flagelar con machetes a los árboles frutales, haciendo grandes incisiones en el tronco, de las que brota la savia, en la creencia que esta operación estimula la fructificación.

Lo expuesto pone de manifiesto la solidaridad mística que existe entre la flagelación, la sexualidad y la fertilidad, los mismos conceptos que determinan los ritos de flagelación entre los cultivadores selváticos.

El rito de la salutación lacrimosa, tan extendido entre los plantadores de tubérculos, indagué sin hallarlo entre los mayas históricos. Sin em-

<sup>182</sup> Diego de Landa, *Relaciones de las cosas de Yucatán*, Ed. Genet, París, 1928, tomo II, pág. 54.

<sup>183</sup> Franz Termer, cita en *Los Chortis ante el problema maya*, *op. cit.*, tomo IV, páginas 1400-1401.

bargo, el *Popol-Vuh* registra el mito de origen de esa costumbre en la escena en que:

«*Ixmucané echó a llorar*»<sup>184</sup>; estaba «muy llorosa» (Ximénez, 17) cuando sus hijos, los *Ahpú*, llegaron a verla, para despedirse antes de viajar a *Xibalba*.

Acerca del castigo por delitos sexuales, mencionado entre los tupinamba, el *Popol-Vuh* ofrece una interesante información en el episodio de la condenación de *Ixquic* por haber quedado encinta de amante desconocido. La iniciativa del castigo corresponde al padre de la delincuente, como ocurre entre los tupinamba.

Tanto en los mitos mayas de la Segunda Edad como entre los tupiguaraní se castiga a la mujer por los delitos sexuales, pero no al hombre.

Al igual que las mujeres selváticas, las mayas practican el coito sólo de noche.

La división del grupo en «mitades», que es, como se ha visto, una característica de la estructura socio-política de los plantadores suramericanos, está registrada expresamente en el *Popol-Vuh*, en los grupos capitaneados, respectivamente, por los *Ahpú* y los *Camé*, héroes míticos de la época.

Es evidente la relación histórica entre la cultura maya del período inicial de la agricultura, registrada en el *Popol-Vuh*, y la de los cultivadores primitivos, no sólo en la coincidencia de sus formas políticas y sociales, sino también en la denominación común de *Camé*, aplicada a una de las mitades, o a su jefe, como es el caso, por ejemplo, entre los cainguan, citado precedentemente.

Desde el punto de vista estructural, el grupo local resulta de la vida en común permanente de diversos grupos familiares. Este grupo local ha sido descrito, por los antiguos cronistas, bajo el nombre de «aldea», que los tupí-guaraní denominan *taba*.

No puede compararse el tipo de poblamiento tupí-guaraní con el de los mayas, que adquirió mayor desarrollo en el curso de una evolución milenaria.

Sin embargo, sus elementos básicos no difieren, en el fondo, de los que conforman el grupo local tupí-guaraní. Antes, como ahora, la familia extensa constituye el núcleo básico de la comunidad, y ésta se halla integrada por varias macrofamilias. La unidad social no puede subsistir sin el funcionamiento del sistema total de ajustes recíprocos, dentro del grupo local, cuyos miembros constituyen una asociación cooperativa.

El grupo local ha conservado, hasta la fecha, su autonomía y carácter de organismo de ayuda mutua, dentro de la comunidad mayor, constituida por una confederación de aldeas. Es decir, que la unidad social básica no ha variado esencialmente de la que existía en la época de los

<sup>184</sup> Recinos, pág. 127.

plantadores de tubérculos. Su carácter socio-económico se expresa en el término *takor'op* (ellos se ayudan unos a otros) que los chortí aplican a los hombres del grupo local. La aldea es denominada *ni sian otot*, mis muchas casas, posesivo que expresa con elocuencia el concepto comunitario. Desde que quedó integrada a una comunidad mayor, la aldea ha perdido su carácter de autosuficiencia en provecho de aquélla. Los integrantes de esa macro-comunidad, que abarca varias aldeas, son llamados *ni winik'op*, mis gentes. Esa entidad político-social mayor tiene una personalidad bien definida, sus componentes hablan el mismo dialecto y su sistema de gobierno está calcado sobre el modelo del consejo de jefes, con la diferencia de que los jefes representan ahora aldeas, y no familias. Todos los que no son «mis gentes», aún los de la misma etnia, son considerados como forasteros. Los jefes mayas eran denominados *Halach Winik* = Hombre Verdadero, porque descendían del linaje del héroe civilizador. Se consideran «puros» por ser descendientes directos del ancestro mítico. En concepto de los mayas, los «extraños» tienen «mala sangre» y son, por tanto, un peligro para la comunidad<sup>185</sup>.

Aun en la actualidad los mayas evitan mezclarse con gente «extraña» para conservar la «pureza» de su sangre. En esos conceptos se refleja la causa del egocentrismo de los mayas, que caracteriza también a los pueblos tupí-guaraní.

La macrocomunidad chortí y las vecinas, de la misma etnia, mantienen vínculos de solidaridad, mediante el envío de delegaciones intertribales que, por motivos de orden religioso, se visitan mutuamente<sup>186</sup>.

De esto se concluye que los mayas contemporáneos tienen tres complejos de relaciones sociales: un sistema comunitario, un sistema intercomunitario y un sistema intertribal. Aunque dichos sistemas son más amplios que los tupí-guaraní, se estructuran sobre las mismas formas básicas que tienen su origen en la fase inicial de la agricultura.

En el mismo horizonte etnológico se origina la dirección dual del grupo local. Entre los cultivadores selváticos es concomitante con la institución del consejo de jefes. La existencia de dos líderes, uno político y otro religioso, se ha mantenido hasta la fecha entre los mayas, y caracteriza, además, el organismo directivo de todos los pueblos agricultores del continente, como se verá más adelante.

En referencia con el status familiar, hay que agregar todavía una curiosa costumbre matrimonial, que consiste, entre los tupinamba, en trocar hijos o hermanos para conseguir compañero, como lo hace notar F. Fernández. Este sistema matrimonial puede compararse con el matrimonio preferencial de los chortis que consiste en el intercambio de hermanos o hermanas entre dos unidades domésticas. Al igual que

<sup>185</sup> Rafael Girard, *Los Chortis ante el problema maya*, op. cit., págs. 301-302.

<sup>186</sup> Rafael Girard, *Los Chortis...*, pág. 288.

el jefe del grupo familiar tupí-guaraní, el chorti es, por tradición, el que arregla los matrimonios<sup>187</sup>.

En suma, los paralelos sistemáticos que se observan entre las formas familiares, sociales y políticas, de los tupí-guaraní y las que están registradas en la cultura maya de la Segunda Edad del *Popol-Vuh*, ponen de manifiesto que la sociedad maya de esa época estaba organizada sobre las mismas bases que la tupí-guaraní del siglo XVI. De este horizonte etnológico dimanaban las formas familiares, sociales y políticas de los mayas contemporáneos.

A la luz de esas conexiones históricas ya no son sorprendentes las relaciones de unidad mutua que se notan entre creencias y costumbres comunes de mayas y plantadores primitivos.

### Religión

De sumo interés, para fines comparativos, es el conocimiento de los valores religiosos que conforman la vida de los cultivadores selváticos. Son los valores centrales de su cultura, como dijo Florestán Fernández, y constituyen hoy, como ayer, el núcleo de resistencia contra las fuerzas desintegradoras. Veamos, para comenzar, cómo representan a sus dioses.

*El ídolo.*—A través de los informes de viajeros y etnógrafos, sabemos que los plantadores primitivos representaban en diversas formas la imagen de sus dioses tutelares: sonaja (maraca), poste o poste-efigie, petroglifos, figurillas antropomorfas de madera o de cera, cruz foliada.

No lograron alcanzar dichos pueblos habilidad en la plástica de la piedra, ni su arte llegó al grado de desarrollo de la estatuaria monumental.

*La sonaja o maraca* fue, sin duda, su instrumento sagrado de mayor importancia. Llamó la atención de viajeros e investigadores desde el siglo XVI. Ya Hans Staden y André Trévet habían notado que este objeto ceremonial era asimilado a un ídolo. Los tupinambas equipararon la maraca a Tupán, dios del trueno, dice Thévet.

«Hacen hablar lo que hay dentro, entendiendo de este modo el secreto de sus enemigos y noticias de los espíritus difuntos»<sup>188</sup>.

«Poseen maracas, como los otros salvajes, y las consideran como sus dioses, ponen su fe en ellas... hablan y son tan poderosas que pueden conceder todo lo que les piden... le hacen ofrendas de alimentos... porque esas maracas son sus

<sup>187</sup> Charles Wisdom, *Los Chortis de Guatemala*, ed. española, Guatemala, 1961, páginas 287, 307.

<sup>188</sup> A. Thévet, *La Cosmographie universelle*, París, 1575, pág. 224.

dioses», manifiesta Staden. Bailan y beben con sus ídolos, las tammarakas y cada uno implora a su ídolo (sonaja)<sup>189</sup>.

«Tienen el poder de multiplicar el rendimiento de granos y legumbres», afirma Yves d'Evreux<sup>190</sup>.

«Cuando el payé (chaman) ha hecho dios de la maraca, construyen una choza para depositarla. Le llevan comida y le piden lo que desean, como hacemos para el verdadero Dios» (Staden).

Igualmente los caribes hacen ofrendas de bebidas y comidas a sus maracas, y creen que su sonido es la voz de los espíritus<sup>191</sup>.

Informes de etnógrafos modernos no sólo confirman, sino que amplían los datos anteriores respecto a la función de la sonaja como ídolo.

Entre los apapocuva, según Nimuendajú, la maraca tiene gran poder mágico. Refiriéndose Staden a los tupinambas dice que construían una pequeña choza para colocar en ella las maracas; y allí se les hacía ofrendas<sup>192</sup>.

Respecto a la costumbre de colocar ofrendas ante la sonaja, Yves d'Evreux manifiesta que los sacerdotes indígenas pedían «granos y legumbres» destinados a ofrendarlos a sus sonajas, para que «los granos y legumbres de los oferentes multiplicasen cuatro veces más. Del contacto con la sonaja, o ídolo, «recibían la fuerza de multiplicación de su espíritu que radicaba en este muñeco»<sup>193</sup>.

Todos los autores que han tratado del tema de la sonaja sudamericana están de acuerdo en que ésta tiene, además, el poder de ahuyentar a los seres malignos, y de curar mágicamente a los enfermos.

Mas la sonaja no sólo tiene las funciones, cualidades y poderes que los mayas atribuyen al ídolo, cualquiera que sea su forma, sino también es la figuración de la deidad que se encarna en ella, y en especial de su cabeza.

O. Zerries relata ese aspecto de la sonaja: su asimilación a una cabeza divina. Según el citado autor la maraca representa el espíritu de seres que se componen sólo de una cabeza; es la figuración material de una cabeza-espíritu (Kopfgeist). Su conclusión parte del examen de una serie de relatos suramericanos referentes a cabezas-espíritus, cabezas cercenadas o cráneos fantásticos; de la equivalencia lingüística: cabeza-calabazo (Guayana) y de mitos, como el de los apinaye, en que la cabeza decapitada del Dios *Techware* se convirtió en el fruto del calabacero.

<sup>189</sup> Staden, *Warhaftige Historia...*, Frankfurt, 1556, parte II, cap. XXIII.

<sup>190</sup> Yves d'Evreux, *Voyage dans le Nord du Brésil fait durant les années 1613 et 1614*, París, 1864, págs. 136-137.

<sup>191</sup> Jean de Lery, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*. París, 1880, páginas 73-74.

<sup>192</sup> Citas de A. Métraux, en *La civilisation matérielle des tribus tupiguarani*. París, 1928, pág. 259.

<sup>193</sup> Cita en Métraux, *op. cit.*, pág. 261.

Termina confirmando la hipótesis de Goeje: que la sonaja representaba originalmente una cabeza. Establece Zerries la ecuación: espíritu de cabeza = fruto del calabacero, o sea, la asociación fruto-cabeza<sup>194</sup>. Manifiesta, además, que la sonaja es utilizada entre los tupinambas en ritos propiciatorios del crecimiento de la mandioca y del maíz<sup>195</sup>.

La objetivación de una cabeza es evidente en algunas maracas. Métraux nos habla de esas calabazas talladas en forma de rostro humano, como figuraciones materiales de espíritus.

Lery refiere que los page, o sacerdotes, portan en «la punta de un palo un fruto arreglado como una cara humana. Asimismo existen sonajas con figura humana en los galibi (caribes) y arawak<sup>196</sup>.

D. Goeje consigna para los caribes (oyama) y arawak dos términos semejantes: cabeza y calabaza, equiparándose, pues, la calabaza a una cabeza.

Nobrega manifiesta que los magos tienen la costumbre de pintar ojos y boca a calabazas, que tienen escondidas con mucho respeto en una casa oscura para que los indios vengan a hacerle sus ofrendas. Y Vasconcelos afirma que algunos hechiceros usan de una calabaza que tiene aspecto de una cabeza humana, con sus cabellos, sus orejas, su nariz, sus ojos, su boca; descansa sobre una flecha que figura el cuello, y cuando rinden su oráculo hacen humo dentro de esa calabaza, con hojas secas de tabaco que queman, y aspiran el humo que sale por los ojos, las orejas y la boca de la cabeza artificial.

Yves d'Evreux manifiesta haber visto calabazas provistas de una mandíbula móvil, lo que permitía triturar las plantas o los granos en los que los indios querían hacer penetrar la fuerza de multiplicación del espíritu que radica en la maraca. El P. Anchieta informa que los indios, antes de librar una batalla, hacían una pequeña cabaña donde colocaban una calabaza que semejava una cara humana adornada de plumas. Los hechiceros le hacen sacrificios y la consultan sobre el destino de la guerra<sup>197</sup>.

Fray Protasio Friel expresa que en la casa de *Kumi-yumu* se hallaban muchas cabezas; que al enemigo muerto le cortaban la piel de la cabeza alrededor del cabello; después le acondicionaban sobre un recipiente de *jamaru*, que servía de cráneo, produciendo así la imitación de una cabeza<sup>198</sup>.

<sup>194</sup> O. Zerries, «Kürbisrassel und Kopfgeister in Sudamerika», *Padeuma*, Band V. Heft 6, año 1953, Frankfurt, págs. 328, 334.

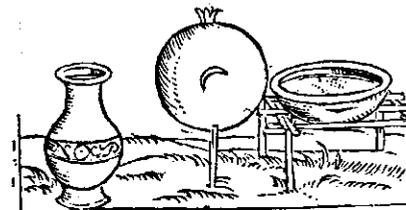
<sup>195</sup> O. Zerries, ídem, ídem.

<sup>196</sup> Cita en Zerries, *op. cit.*, pág. 324.

<sup>197</sup> Citas en A. Métraux, *La Religión*, *op. cit.*, págs. 72-73.

<sup>198</sup> Fray P. Friel, «Tradiciones histórico-lendarias dos Kachyana e Kan Yana», en *Revista do Museu Paulista*, vol. IX, pág. 208.

En el grabado de Staden, que se reproduce aquí, se ve una maraca que tiene una abertura en forma de boca o de media luna.



El carácter eminentemente sagrado de la sonaja radicaba en la creencia de que su sonido no era otra cosa que la voz de los espíritus<sup>199</sup>.

Su santidad y fuerza mágica reside en su voz, dice Nimuendajú, que considera a la maraca como el símbolo por excelencia

de los tupí-guaraní<sup>200</sup>. Concierten los investigadores en considerar que el dispositivo productor de sonido, tenido como la voz divina, constituye el centro de interés de ese instrumento utilizado en ritos propiciadores de la lluvia, del cultivo y crecimiento de las plantas.

Concepciones semejantes tienen los caribes. Para ellos, como para los tupí-guaraní, la sonaja era un ídolo al que hacían ofrendas alimenticias. Solían colocar huesos de muertos en calabazas y aseguraban que el espíritu les hablaba a través de esa calabaza. Los muertos parlantes tenían el poder de hechizar, y era bien conocido el uso y función de la maraca entre ellos<sup>201</sup>.

Lescallier refiere que en algunas tribus de la Guayana francesa el chamán transformaba su voz hablando dentro de una calabaza<sup>202</sup>.

La concepción caribe de los «huesos parlantes» no difiere de la guaraní; ellos creen que la «palabra-alma» fluye por los huesos<sup>203</sup>.

Esto explica el concepto general de los cultivadores selváticos de considerar la cabeza, divina o humana, como receptáculo del alma y, como tal, haberle conferido tanta importancia en sus costumbres guerrero-religiosas. Tales creencias dimanaban de su mitología, que registra el mito de origen de la sonaja y resalta el valor místico de la cabeza. Entre los apinaye, por ejemplo, *Techware* fue engañado y muerto por sus enemigos. Su decapitada cabeza se transformó en la cabeza de una sonaja, hecha del fruto del calabacero, y gracias a esa transformación adquirió fuerza mágica y mató a muchos hombres.

Tenemos aquí un paralelo conceptual y formal con la cabeza de *Ahpú* que al transformarse en el fruto del calabacero adquiere poder mágico. Al igual que *Techware*, el dios de la mitología maya-quiché fue engañado y muerto por los *Camé*.

Entre los mitos de origen de la sonaja caribe puede mencionarse el

<sup>199</sup> A. Métraux, *La Religión...*, *op. cit.*, pág. 74.

<sup>200</sup> Kurt Nimuendajú, «Die Sagen von der Erschaffung...», en *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, tomo XLVI, año 1914, pág. 431.

<sup>201</sup> H. de Lalung, *Les Caraïbes*, *op. cit.*, págs. 78, 80.

<sup>202</sup> Cita de Métraux, *op. cit.*, pág. 260.

<sup>203</sup> Cadogan, ver *Mitología*.

transcrito por Gillin, según el cual *Komatari* elabora la primera sonaja de calabaza con un tocado de plumas, gracias al auxilio del *Hebu*, que es el espíritu de un árbol. Pero con el poder de la maraca, *Komatari* intenta matar al *Hebu*. La maraca tiene también el poder de curar enfermedades<sup>204</sup>.

*Arbol de Vida*.—Es de sumo interés hacer notar que, según informes de Otto Zerries, los caribes de la Guayana concebían el *Hebu* como un espíritu que reside en la ceiba (bombácea) y se asimila a *Yurokón*<sup>205</sup>.

Esta asociación entre la deidad principal de los caribes y un árbol mítico, y su relación con la sonaja, puede homologarse con el mito del *Popol-Vuh*, que asocia igualmente a la deidad principal con el árbol mítico, y la sonaja hecha del fruto del calabacero. Muy significativo, además, es que en ambas mitologías sea la misma deidad que anima el Arbol de Vida, ya que, como se ha establecido, *Hun Hunahpú* no es más que un desdoblamiento de *Hunrakán*, equivalente del *Yurokon* caribe.

Asimismo, la ceiba es el árbol cósmico mencionado en el *Chilam Balam de Chumayel*, omnipresente en la arqueología maya y mexicana, principalmente en los códices, lo que constituye otro paralelo significativo entre los mitos maya-quichés y el mencionado mito caribe.

Abundan las leyendas caribes o tupí-guaraní relacionadas con árboles míticos, animados por un espíritu divino. Mitos caribes hacen referencia a un árbol maravilloso que da todos los frutos deseados y del cual se alimenta el *maipuri*; pero fue el pájaro *bunia* el que habló a los caribes, explicándoles cómo debían cultivar y cocinar aquellos frutos, mientras otros podían ser comidos crudos<sup>206</sup>.

En un extenso estudio sobre el espíritu de los bosques, Walter E. Roth menciona numerosas creencias caribes que relacionan el espíritu divino con un árbol, y refiere, entre otras cosas, que *Hyruca* (*Yurokon*), en Cayena, era especialmente ligado a un árbol, conocido bajo el nombre de *panacoco*<sup>207</sup>.

Los plantadores de la selva tropical sublimaron a categoría divina el árbol más majestuoso de su flora. Así, por ejemplo, el Arbol de Vida de los guaraníes es la «palmera eterna», de la que se hará referencia en la sección «Mitología». Para los boras, lo es la palabra de pifayo. En cambio, el árbol sagrado de los shipibos y otros grupos de la selva amazónica es

<sup>204</sup> Cita en P. Radin, *op. cit.*, págs. 80-84.

<sup>205</sup> Otto Zerries, «Die kulturgeschichtliche bedeutung einiger mythen aus Sudamerica über den Ursprung der Pflanzen», en *Zeitschrift für Ethnologie*, Bd. 77, Heft 1, Braunschweig, 1952, pág. 65.

<sup>206</sup> John Gillin, «The Barima River Caribs of British Guiana», en *Papers of Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology*, Harvard Un., Cambridge, vol. XIV, n.º 2, págs. 170 y siguientes.

<sup>207</sup> W. E. Roth, «The Spirits of the Bush», 30th. *Annual Report of the Bureau of Am. Ethnology*, 1908-1909.

la lupuna (*Ceiba pentandra* y *Trinchilia tocachiana*), que es el «rey de la selva», el árbol más alto, de tronco derecho, coronado por una vistosa copa; alcanza hasta 50 y más metros de altura (gráfica 6). La lupuna «hace la lluvia» y se asimila al dios del cielo, *Iba*, por sus atribuciones y poder. Para pedir la lluvia, el chaman realiza ritos al pie del árbol y lo golpea. Su principal cualidad es la de ser el «árbol de la lluvia»<sup>208</sup>.

*Postes*.—Además de la sonaja, los tupinamba veneraban postes, postes-efigies y cruces foliadas, según referencias que se citan a continuación.

Marcgrav nos habla de postes que los indios clavaban en tierra, y de la colocación de pequeñas ofrendas que se les hacían, como a los ídolos<sup>209</sup>. Asimismo, Fernao Cardim afirma que los indios plantaban postes en los lugares frecuentados por los espíritus malignos, y que cerca de ellos colocaban ofrendas<sup>210</sup>. Varios autores refieren que sobre la tumba se colocaba una estaca o un pequeño poste, a guisa de monumento funerario.

Métraux establece un paralelo entre los mencionados postes y los groseramente tallados de los tembe, que representan a *Kumapari*. Todos los personajes míticos de esos indios poseían sus estatuas (postes tallados), colocadas en su casa de danza<sup>211</sup>.

Bien conocido es el poste-escalera o poste-efigie de los araucanos, *rehue*, hecho de madera de canelo (*Drimys*), el árbol sagrado por excelencia. Es un palo plantado sobre monedas de plata, con peldaños para subir, y una plataforma, a guisa de sombrero, tapa la cara humana toscamente esculpida. Sobre esta plataforma baila la machi y se pone en comunicación con los espíritus. Lo llama Arbol de Vida, *mongalihuén*, o bien Arbol de la salud<sup>212</sup>. Este poste sagrado está vinculado con la figura del alto dios; por la escalera ritual, las machis ascienden simbólicamente al cielo (gráfica 8). Frente al ídolo se coloca el altar donde se depositan las ofrendas al «Dominador del mundo».

Los araucanos colocan, además, un poste-efigie, *chemanlayi* = gente de madera, sobre la tumba de sus deudas, según referencias personales del doctor Alejandro Lipschutz.

Desde el primer horizonte de la agricultura existe la concepción de una afinidad esencial entre el espíritu divino y el del muerto. A ambos se tributan ofrendas alimenticias y se veneran bajo la forma de ídolos.

<sup>208</sup> R. Girard, *Indios selváticos...*, *op. cit.*, pág. 255.

<sup>209</sup> Marcgrav, «Historia naturalis Brasiliae», en *Lugdun Batavorum et Amstelodami*, 1648, pág. 279.

<sup>210</sup> Fernao Cardim, *Tratados da terra e gente do Brazil*, Río de Janeiro, 1925, página 161.

<sup>211</sup> Kurt Nimuendajú, *Brauch-tstaus Religion und Ueberlieferung der Shipaia-Indianern*, en *Anthropos*, tomo XVI-XVII, 1921-1922, pág. 1027.

<sup>212</sup> Rodolfo M. Casamiquela, *Estudio del Nillatun y la religión araucana*, Bahía Blanca, 1964, págs. 77, 80, 124, 219.

De ahí la semejanza que se nota, a veces, entre el ídolo y el monumento funerario.

*Idolos antropomorfos.*—Yves d'Evreux manifiesta que en la isla de Maranhao y tierras circunvecinas los chamanes tenían cabañas en los bosques, donde iban a consultar a sus dioses, y en ellas «plantaban» pequeños ídolos antropomorfos, hechos de cera o madera de diversos tamaños, pero los mayores no pasaban de un codo de alto. Dichos ídolos eran objeto de verdadero culto. En determinadas fechas les hacían ofrendas alimenticias de plumas de colores y flores, y quemaban resinas odoríferas ante ellos. Con plumas y flores adornaban al ídolo<sup>213</sup>.

Comentando este pasaje, A. Métraux estima que, de la maraca a verdaderas estatuillas no había más que un paso, y que éste fue franqueado por los tupinambas, cuyos ídolos pueden compararse a los *zemis* de las Antillas. El fraile Ramón Pane, a quien Colón ordenó que recogiese todas las «ceremonias y antigüedades» de los indios, encontró que los *zemis* simbolizaban y representaban a dioses que residían en el cielo, seres inmortales que no podían ser vistos, que no tenían origen<sup>214</sup>.

Las Casas dice que los indios creían en los *zamis*, que les daban «el agua y el viento» y también «el sol cuando lo habían menester», y «los mismos hijos y las otras cosas que deseaban tener»<sup>215</sup>. Krickeberg confirma que «para poder seguir disfrutando de la benevolencia de la deidad, y sobre todo de la lluvia, los hombres tienen que dirigirse a los *zemis*, y que el sacerdote-brujo se encarga de los sacrificios ante los *zemis*»<sup>216</sup>.

*La cruz foliada.*—De interés excepcional es la mención de la cruz foliada, entre los tupinambas, que Claude d'Abbeville describe como sigue: «Tienen otra superstición que consiste en clavar un poste muy alto a la entrada de su aldea; en su extremidad superior tienen otra madera al través de donde penden pequeños escudos hechos de hojas de palmera (palmas), donde pintan de negro y rojo la figura de un ser humano desnudo. Preguntados sobre la razón de esas cruces, le contaron que sus *pages* les habían mandado hacer dichas cruces para ahuyentar al mal aire»<sup>217</sup>.

En la zona de Itakyry, que visité en 1970, los chiapa suelen venerar en sus adoratorios cruces adornadas con vegetales. Las llaman *kurusú jegué* = cruz adornada.

<sup>213</sup> Casamiquela, *op. cit.*, pág. 302.

<sup>214</sup> Transcripción de P. Radin, *op. cit.*, pág. 29.

<sup>215</sup> *Historia de las Indias*, tomo III, pág. 525.

<sup>216</sup> *Etnología*, *op. cit.*, págs. 256-257.

<sup>217</sup> Claude d'Abbeville, *Historie de la mission des Peres Capucins en l'île de Maragnan et terres circonvoisines*, Paris, 1614, fol. 326.

Entre los guaraní, la cruz = *yvyrá jocacá* (palos cruzados) existía desde tiempos inmemoriales. Tiene su antecedente ejemplar en los mitos cósmicos que se transcribirán más adelante.

Por otra parte, testimonios arqueológicos, que se presentarán oportunamente, evidencian que la cruz es un elemento precolombino de los cultivadores americanos. Este culto a la cruz perdura hasta el presente, según referencias de diversos investigadores que han enfocado su atención a dichos pueblos.

#### *Paralelos con el «Popol-Vuh» y la cultura maya*

La exégesis de los mitos de la Segunda Edad nos enseña que la sonaja maya tiene su modelo ejemplar en la cercenada cabeza de *Hun Hunahpú*, que se transformó instantáneamente en el fruto del jícaro (*Crescentia cujete*), de cuya corteza se elabora la maraca. En esa misma alegoría resalta, además, la función divina de creador o regenerador del mundo vegetal, objetivada en la milagrosa transformación del palo seco de *Xibalba* en un lujurioso Arbol de Vida, cuajado de frutos. Esto ocurre a raíz del sacrificio del héroe mítico, cuya sangre, vertida sobre la tierra, se asimila, en la mente indígena, a las lluvias fertilizantes.

De ahí el poder de la sonaja, imagen de la cabeza divina, de atraer mágicamente la lluvia y de propiciar el crecimiento y la multiplicación de las plantas.

Mas el concepto de fertilidad de la tierra es inseparable del de la fecundidad humana. La calavera-calabaza divina ejemplifica esa concepción doctrinal de los cultivadores primitivos, fecundando con su baba o semen a la doncella *Ixquic*, que concibe en el acto a los gemelos. De ahí que en la sonaja, réplica de la cabeza de *Hun Hunahpú*, radique la fuerza vital y generadora de las plantas, como de los seres humanos.

La maraca habla, su sonido es la misma voz divina. Tal creencia de los silvícolas se ejemplifica en la misteriosa calavera-calabaza que habla, solamente desde que adquiere esa forma. Cuando el chaman, que personifica esa entidad divina, habla dentro de la calabaza, sus palabras son, en realidad, las del mismo dios.

Entre los mitos de los cultivadores primitivos, los hay que ofrecen sorprendentes analogías con los del *Popol-Vuh*. El de *Techware*, por ejemplo, que fue engañado y muerto por sus enemigos. Su decapitada cabeza se transformó en una sonaja y, gracias a esta transformación, adquirió fuerza mágica. Los tupinambas equiparan la maraca a la cabeza de *Tupán*, el dios del trueno, como informa A. Thévet.

*Komatari* elabora la primera maraca, gracias al auxilio del *Hebu*. Pero con el poder de la sonaja, *Komatari* intenta matar a *Hube*. El *Hube* es el espíritu que reside en la ceiba y que se asimila a *Yurokón*.

Esa leyenda caribe puede ponerse en relación con el mito del *Popol-Vuh*, en que *Camé* elabora la primera sonaja con la cabeza de *Ahpú*, cuyo espíritu reside en el Arbol de Vida, materializado en la ceiba de los mayas. *Ahpú* se asimila a *Hunrakán*. Hay gran semejanza en el tema y hasta en el nombre de los personajes míticos.

Tales homologías, que no pueden atribuirse a fenómenos de contacto, establecen indudablemente un parentesco cultural entre los plantadores primitivos y los mayas. Sin embargo, aunque los cultivadores suramericanos poseen sus propios mitos de origen de la maraca, ninguna mitología americana ofrece una narración tan completa, tan explícita acerca de la génesis de este instrumento sagrado y sus conexiones y vinculaciones con la totalidad del complejo mágico-religioso al que se halla integrado y que le da significación.

Es posible que los mitos suramericanos sean más amplios y que los investigadores no lograron captarlos en su integridad. Como quiera que sea, siempre que se trata de encontrar una explicación circunstanciada de ritos o costumbres de los cultivadores primitivos, que faltan en sus propios mitos, debe acudirse al *Popol-Vuh*, como ha sido el caso, por ejemplo, para el complejo Guerra-captura de prisioneros-sacrificio humano.

La íntima asociación de la maraca con el humo del tabaco, entre otros rasgos, fenómeno notado, mas no explicado por los investigadores, está registrado en la mitología maya-quiché en la escena en que *Hun Hunahpú*, el primer fumador de cigarros, expele nubarrones de humo en la cueva oscura de *Xibalba*, como lo hace el chaman tupí-guaraní en la oscura choza ceremonial. En concepto de los indios, el humo de tabaco se asimila a las nubes que se deshacen en lluvia. Tal concepto se ha mantenido hasta la fecha entre mayas y selváticos.

Así se explica la vinculación de la sonaja al rito de fumar, dramatizados por el mismo actor mítico en el *Popol-Vuh*.

En las ilustraciones de Picard y de Bry, los hechiceros de la época prehispánica sostenían en la mano derecha una sonaja y en la izquierda un cigarro con el que fumigan a los guerreros, impregnándolos de fuerza mágica (ver la figura que aparece más adelante). Esta asociación maraca-cigarro, vinculada a los poderes del chaman, no ha variado a través del tiempo. Walter Dupouy<sup>218</sup>, entre otros, publica la fotografía reciente de un chaman caribe que sostiene en su mano derecha una sonaja y en la izquierda un cigarro, elementos tradicionales, imprescindibles al ejercicio de sus actividades mágico-religiosas. Karl G. Izikowitz resalta la importancia de ese complejo: maraca-fumador de cigarro, típico de los cultivadores selváticos<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> W. Dupouy, *Medicina aborigen*, Caracas, 1956, pág. 34.

<sup>219</sup> K. G. Izikowitz, *Musical and other sound instruments of the South American Indians*, Goteborg, 1935, pág. 114.

En la farmacopea maya, como en la silvícola, el tabaco es una planta medicinal; su humo tiene, además, la propiedad de ahuyentar a los seres malignos. De ahí que la cabeza sonaja del *Popol Vuh* tenga la misma propiedad e influya en la salud. Por otra parte, la abundancia de comida atribuida a la acción mágica de la maraca y la buena salud se implican mutuamente.

Las múltiples funciones, cualidades y poderes atribuidos a la maraca suramericana se explican en términos de los atributos de *Hun-Hunahpú* que el *Popol-Vuh* define como un dios cosmócrata de poder universal. Sintetiza todos los poderes y cualidades divinas<sup>220</sup>.

En suma, la mitología maya-quiché nos da la definición causal del carácter eminentemente sagrado de la sonaja, de lo que representa y de sus características peculiares. A través de las descripciones del *Popol-Vuh*, se explican las particularidades y adornos de las sonajas mayas o suramericanas.

Por ejemplo, la maraca chorti, que se ilustra en la gráfica 17, muestra como centro de interés el ideograma cósmico de cuatro puntos unidos por un centro, elocuente expresión de su poder universal. La sonaja lacandona ilustrada en la primera figura, tomada por Tozzer<sup>221</sup>, representa, en forma grandiosamente sintética, el árbol de vida de *Xibalba*, de proporciones gigantescas. Objetiva el fruto del calabacero convertido en sonaja, tal como ocurre en el mito.

La segunda de las figuras que ilustra una sonaja baniwa, reproducida de la citada obra de Izikowitz (pág. 99), muestra a este instrumento coronado por un penacho de plumas. Evoca la corona de plumas que luce *Hun Hunahpú*, según la descripción del *Popol-Vuh*, la cual se convierte en una corona de hojas verdes que nacen del mismo fruto-cabeza, al colocar ésta en el palo seco de *Xibalba*. En esa transmutación de la corona de plumas en una corona vegetal, podría verse el mito de origen de la equivalencia simbólica: pluma-hoja, expresada en el arte y las creencias de los mayas históricos.

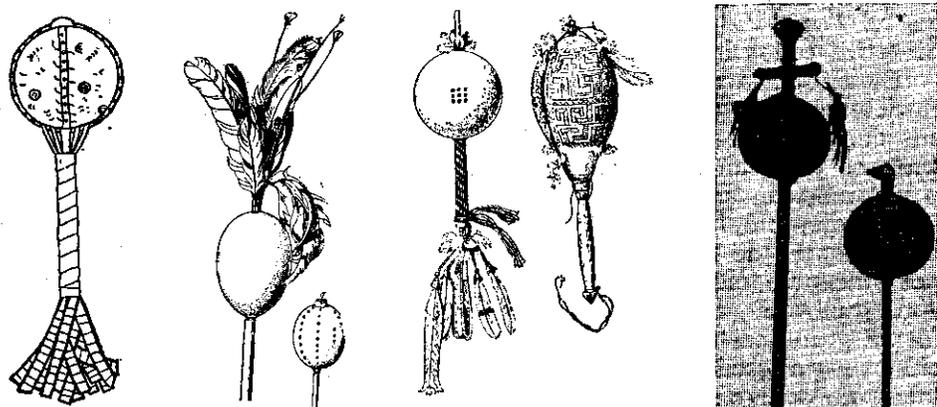
Las maracas apinayé y tucano, ilustradas en la tercera figura, reproducida de la citada obra de Izikowitz (pág. 101), también tienen su corona de plumas, además de figuras simbólicas y cósmicas. La decoración por perforaciones determinadas por una cifra sagrada (nueve en este caso) es común a mayas y apinayés. Asimismo hay sonajas mayas coronadas con plumas, como puede apreciarse, por ejemplo, en las pinturas de Bonampak.

Las maracas de los Nahuauá (pág. 103, Izikowitz), reproducidas en la cuarta figura, están decoradas con una cruz y la cabeza de un ave,

<sup>220</sup> Para más amplios informes al respecto véase mi libro *Los Mayas*, México, 1966, pág. 186.

<sup>221</sup> A. M. Tozzer, *A comparative study of the mayas and the lacandones*, New York, 1907, pág. 75.

respectivamente. Ya se ha destacado, en otra parte, el carácter cósmico de la cruz. En lo que respecta al ave, el *Popol-Vuh* le define como *alter ego* y mensajero del Dios del cielo, vinculado a *Hunrakán* y *Hun Huh-nahpú*. El ave figurada en la parte superior de la maraca presenta, en forma diferente, el mismo simbolismo del ave perchada en la cima del Arbol de Vida, según descripciones del *Chilam Balam de Chumayel* e ilustraciones de códices mayas y mexicanos.



Pero esto no es todo. Cualquiera que sea la forma en que los cultivadores primitivos expresen la imagen o símbolo de sus dioses: sonaja, poste, poste-efigie, figuras antropomorfas de madera, cruz, cruz de cera, cruz foliada o Arbol de Vida, se reduce a un común denominador: el árbol antropógeno de *Xibalba*.

El simbolismo multivalente que representa el Arbol sagrado de *Xibalba* es válido tanto para los mayas como para los cultivadores selváticos. Constituye el modelo arquetipal de la idolografía indígena. El ídolo puede ser representado por un simple palo, un poste-efigie o un árbol sagrado, que rememora el Arbol de Vida de los mitos. Las variadas formas de representación de la divinidad objetivan sus diversas funciones, cualidades, atributos y poderes, así como las concepciones filosófico-religiosas vinculadas con ella. Estas han sido dadas, de una vez para siempre, en el modelo arquetipal del *Popol-Vuh*. Un simple poste, por ejemplo, puede sintetizar el Arbol de Vida, representando sólo el tronco, como puede verse en códices mayas y como le representan todavía los chortis, adornando únicamente el eje vertical de la cruz (ver la foto pertinente).

Registra el *Popol-Vuh* la existencia de «muñecos hechos de palo, arreglados por los de *Xibalba*, «delante de la sala del consejo», que debían ser saludados (venerados) por los Ahpú. (Recinos, 129.) Esto sugiere que por entonces ya existía una forma de ídolo de madera.

En la actualidad los chortis siguen venerando a la sonaja, la cruz foliada, su ídolo por excelencia, cruces de cera (foto 115 de mi libro *Los Mayas*), el Arbol de Vida, materializado en la ceiba, así como figuraciones antropomorfas o dendromorfas. Es decir, que conservan los mismos tipos de ídolos conocidos entre los plantadores primitivos. Esas diversas formas no implican variaciones simbólicas, sino formales, ya que las concepciones vinculadas a esas representaciones de la divinidad son esencialmente las mismas entre mayas y selváticos.

En suma, la identidad de concepciones mítico-religiosas entre los mayas y los selváticos; su exteriorización en formas semejantes, la equivalencia lingüística y funcional de algunos de sus dioses (*Hunrakan-Yorokon*, por ejemplo<sup>222</sup>), las mismas relaciones etimológicas: cabeza-calabaza, establecen, sin lugar a dudas, una definida conexión genética entre la cultura maya y la de los plantadores primitivos<sup>223</sup>.

#### *El chaman o sacerdote*

El chaman, líder espiritual dotado de poderes sobrenaturales, desempeña un rol de gran importancia en la vida de los silvícolas.

Como lo hace notar Alfred Métraux, las funciones, las técnicas y los atributos del chaman ofrecen una notoria uniformidad en toda la zona tropical que se extiende de las Antillas al Gran Chaco, debido a la unidad fundamental de las civilizaciones de la América tropical<sup>224</sup>.

Ayudado en informes etnográficos, antiguos y modernos, y en sus propias investigaciones, el citado etnólogo hace resaltar las características del *piái* (chaman), vocablo de origen tupí y caribe, expresivo de la unidad de dichos grupos.

La profesión de este agente de las fuerzas sobrenaturales es hereditaria en algunas partes. Sin embargo, ha de adquirirse por revelación divina, elemento decisivo en toda iniciación chamánica. Métraux nos habla de las duras pruebas que ha de sufrir el aspirante a ese cargo, de la importancia de la maraca y del tabaco, asociados al chamanismo; de

<sup>222</sup> Se considerará, más adelante, las relaciones de los términos y las funciones de *Camé*, *Ahpú* y *Hunrakán* entre los cultivadores selváticos.

<sup>223</sup> Respecto al lugar de origen de la maraca y del complejo religioso que representa, merece citarse la opinión de Karl Gustav Izikowitz. Este investigador, en concienzudo estudio de la sonaja y su distribución geográfica en el continente americano, teniendo en cuenta, además, el material de que está hecha, sus técnicas de fabricación y decoración, así como su función y vinculación a otros elementos culturales, considera que la sonaja se originó en la América Central y se difundió de allí, con otras costumbres y conceptos asociados con la práctica chamánica (Izikowitz, *op. cit.*, pág. 125).

<sup>224</sup> A. Métraux, *Le chamanisme chez les indiens de l'Amérique du sud tropicale*, publicado en *Acta Americana*, vol. II, México, 1944, págs. 197-219.

la relación mística del hechicero con el tigre, o jaguar; de las relaciones del chaman con el mundo de los espíritus durante el sueño, y de los muertos, de sus viajes al cielo mediante una escalera mágica; de sus técnicas de hechicería y de curación; del arte de lanzar saetas invisibles para causar enfermedades y aun la muerte, etc.

Tiene la facultad de realizar viajes místicos al cielo, donde dialoga con los seres sobrenaturales, gracias a sus capacidades extáticas. Sube al cielo «por la escalera del Gran Padre Buitre» (Friedrich Andres). Por esa misma escalera suben los muertos. Sus conocimientos del más allá le habilitan para ser la guía del espíritu de los difuntos, en su viaje hacia el cielo, lo mismo que para buscar el «alma» de los enfermos, cuando ésta ha sido raptada por seres malignos.

Los espíritus materializados en las piedrezuelas o fragmentos de cristal de roca insertados en el interior de su maraca son sus eternos compañeros. Los tiene apresados en ese instrumento sagrado, en el que radica su fuerza mágica. Este símbolo expresa, a la vez, la finalidad del chamanismo: el dominio de las fuerzas sobrenaturales. El chaman debe hacerse obedecer de ellas. Su propia fuerza mágica es comunicable a otras personas para acrecentar su vitalidad. Debe ser capaz de producir enfermedades y de curarlas. La íntima asociación de los espíritus con el chaman y el dominio que éste tiene sobre ellos está expresado por un *piái* tupinamba a Yves d'Evreux en los términos siguientes: «Comen conmigo, duermen y marchan conmigo, y a menudo vuelan ante mis ojos. Cuando el tiempo de hacer mis huertas ha llegado, sólo marco con un bastón la extensión del campo de cultivo, y a la mañana siguiente encuentro todo hecho.» El mismo autor nos dice que el chaman tupinamba tiene el poder de «predecir la lluvia antes de que apareciera y curar milagrosamente a los enfermos»<sup>225</sup>.

Asimismo, Claude d'Abbeville manifiesta que una de las funciones principales del chaman tupinamba es la de «predecir la fertilidad y sequedad del año y prometer abundancia de lluvias y de toda clase de bienes. Además de esto es curandero»<sup>262</sup>. También recalca Yves d'Evreux que los ritos principales consistían en la obtención de la lluvia para asegurar abundantes cosechas de yuca, maíz y algodón. Estos ritos eran de carácter mágico. Se suponía que un espíritu multiplicaba el grano, al sembrar uno o dos de los granos consagrados ante el ídolo. Todas las semillas restantes tomarían la fuerza de multiplicación de aquellas dos<sup>227</sup>.

Refiriéndose a los guaraníes, Antonio Ruiz de Montoya informa que un chaman afirmaba que él era quien provocaba la lluvia o la sequedad

<sup>225</sup> Yves d'Evreux, *Voyage dans le nord du Brésil...*, París, 1864, *op. cit.*, pág. 138.

<sup>226</sup> *Histoire de la mission*, *op. cit.*, pág. 325.

<sup>227</sup> *Historie de la mission*, *op. cit.*, págs. 136-137.

y que la fertilidad de la tierra era obra suya; que si le mortificaban impediría caer la lluvia y convertiría el suelo en estéril; que, además, tenía el poder de originar las enfermedades<sup>228</sup>.

Según Staden, los sacerdotes tupinamba piden las lluvias y piden también que hagan (los espíritus) cesar la lluvia, pues si continúa lloviendo dañarían las plantaciones (Staden, 153.)

Otra función importante del chaman es la de curandero. Según Kurt Nimuendajú, la enfermedad, *marã*, es sinónimo de maldad, tristeza, calumnia, esto es, un mal psíquico<sup>229</sup>. Dice, al respecto, León Cadogan que la inobservancia de los preceptos divinos puede acarrear las enfermedades. A un enfermo le devora el demonio (informes personales). Otros etnógrafos corroboran esas concepciones. Jean Chrétien, por ejemplo, manifiesta que los galibis consideran que el demonio, que llaman *hyracan*, es el principio de casi todo el mal que les sucede. Hay muchas especies de esos demonios, que distinguen por nombres particulares y todos concuerdan en comer a todo el mundo. Unos ahorcan a la gente, otros corrompen la sangre o cubren de úlceras, o bien introducen una gran cantidad de bilis en la sangre. De ahí la necesidad de recurrir al hechicero, que opone sus espíritus familiares a los diabólicos de su colega. Según referencias de un chaman al R. P. Lombard, éste dijo haber aprendido de sus ancestros que el demonio era ciertamente el autor de todas sus enfermedades y que era necesario exorcizarlo<sup>230</sup>.

Lo expuesto explica la naturaleza mágica de las técnicas del chaman, empeñado en luchar contra las fuerzas malignas que se han posesionado de su paciente. Los exorcismos con auxilio de la maraca y del tabaco, las fumigaciones, el soplar su aliento cargado de fuerza mágica, la succión de la parte enferma para extraer los cuerpos extraños introducidos por otro hechicero, las canciones mágicas, son los principales agentes de curación. Pero el curandero es también un yerbatero que conoce las propiedades curativas de ciertas plantas medicinales y las utiliza de acuerdo con el principio de magia homeopática. El tabaco, entre otras plantas, es un importante agente terapéutico de la medicina indígena.

El chaman es, además, un cirujano. Con fundamento en los datos de Staden, Thévet, Soares de Souza y Nieuhof, Alfred Métraux nos dice que la sangría era practicada por los chamanes tupinambas. Usaban, a guisa de lanceta, un diente de roedor o de tiburón, una espina o una hierba

<sup>228</sup> A. Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tale*, Bilbao, 1892.

<sup>229</sup> Kurt Nimuendajú Unkel, *Leyenda de la Creación y Juicio final del Mundo de los Apapokuya-Guaraní*, San Pablo, 1944, pág. 21.

<sup>230</sup> Jean Chrétien, *Moeurs et coutumes des galibi*, *op. cit.*, págs. 56-57.

cortante. En caso de inflamación la sangre era succionada con la ayuda de una pequeña calabaza<sup>231</sup>.

En suma, el chaman es un sacerdote pluviomago, adivino, profeta, hechicero, sabio, médico, jefe espiritual de la comunidad y director de las danzas y ceremonias. El ritmo de la vida tupinamba —y podemos decir de los cultivadores primitivos— se ligaba al carácter de sus relaciones con el chaman, dice F. Fernández. A través del chaman se ponían en contacto los diversos grupos locales. Era también el mejor músico; los chamanes sacaban melodías de sus maracas y cantaban durante los ritos de curación.

Aún en la actualidad el chamanismo conserva su fuerza activa entre los cultivadores selváticos que han mantenido su organización tradicional, como se verá más adelante.

El poder del chaman es muy grande, como el de la deidad que representa. Entra en comunicación con los espíritus buenos, como con los malignos, y defiende a su comunidad contra los malos espíritus. Es el intermediario e intercesor entre los hombres y Dios. En función de pluviomago celebra los ritos mágico-religiosos relacionados con las operaciones de cultivo, la caza y la pesca; domina mágicamente a los fenómenos meteorológicos. De acuerdo con las formas ideológicas de su cultura, el chaman estaba conectado íntimamente al complejo: guerra-sacrificios humanos. No se podía emprender ninguna acción bélica sin su intervención. Representa a *Kumapari* o *Komatari*, el héroe mítico, así llamado en algunos grupos selváticos, padre de los gemelos (en los mitos shipaya-tupís). Se identifica con el tigre y es el centro de un culto que involucra el canibalismo<sup>232</sup>.

Importa destacar la asociación, mejor dicho, la identificación, del chaman y del jefe con el tigre, *alter ego* del alto Dios. Yo soy un tigre, le dijo un jefe caníbal a Hans Staden (Staden, 149). Durante el sueño el espíritu del chaman sale de su cuerpo y viaja a través del espacio. Tiene el poder de transformarse en tigre. El «Tigre azul» de los mitos guaraníes está echado debajo de la hamaca de la deidad, listo a devorar a la humanidad cuando el dios decide destruir la tierra.

Según las creencias de los pueblos del Orinoco, el *piache* (chaman) podía convertirse en la noche en un tigre. Miguel Acosta Saignes, que ofrece esta información, resalta, además, la relación que existe entre la luna y el tigre. En el Orinoco, dice el citado investigador, el culto a la luna está vinculado al jaguar<sup>233</sup>.

Es general la creencia de que el chaman suele aparecer bajo la apariencia de un tigre, como *yurupari*, entre los tupís orientales, *nucaima*, entre los paressi o *kanaima*, entre los caribes del Orinoco.

<sup>231</sup> A. Métraux, *La civilization matérielle...*, op. cit., pág. 267.

<sup>232</sup> Robert H. Lowie, op. cit., *Handbook*, pág. 54.

<sup>233</sup> M. Acosta S., op. cit., pág. 175.

Durante mis investigaciones en la Amazonía peruana, me interesé en profundizar ese típico caso de nahualismo, tratando de averiguar cómo podía transformarse un chaman en tigre. Me informaron que previamente toman coca, esencia de tabaco y ayunan; luego tratan de imitar al felino, arrugándose y comprimiéndose fuertemente el rostro con las manos, y de este modo el espíritu del mago se aloja en un jaguar. Al igual que los huitotos, los boras, ocainas y, en general, todos los pueblos selváticos de Suramérica, tienen un miedo pánico al tigre, debido a la naturaleza mágica que creen que posee. Cualquier jaguar que encuentran consideran que puede ser un brujo que se ha transformado en felino para devorarlos<sup>234</sup>.

John Gillin ofrece la información siguiente acerca de las enseñanzas de *Komatari* a los chamanes caribes del río Barima. La iniciación al sacerdocio requiere una gran fortaleza y se realiza en una pequeña choza, hecha con hojas de palmera, trenzadas tan apretadamente que la luz no podía penetrar en el interior. Los novicios recibían, en primer lugar, una gran calabaza con jugo de tabaco para que bebiesen, y un cigarro para que fumasen. Luego se les enseñaba a hacer la maraca. Adviértese en esto que el aprendizaje de sacerdote sigue el modelo arquetipal dado por *Komatari*, que primero utiliza el tabaco y después elabora la sonaja. Posteriormente era sometido a la prueba del fuego; se le hacía pasar a través de una hoguera que habían encendido los vecinos del lugar. El instructor iniciaba la ceremonia. Se ponía a cuatro patas y comenzaba a imitar los movimientos de un tigre, cerrando sus puños como hace el tigre con sus garras, y gruñendo. Así se acercaba a la hoguera y la atravesaba, seguido por los neófitos. Luego volvía a hacer lo mismo en sentido contrario. Los aprendices debían conocer, además, las propiedades de ciertas hierbas, los modos de obrar de los espíritus y la técnica de arrojar piedras a otras personas. Estas tres cosas, comenta Radin, constituyen el *sine qua non*, no sólo de los hechiceros caribes, sino también de todos los de la América del Sur<sup>235</sup>.

Si se considera el rol importante que desempeñaban los chamanes en la vida de los cultivadores selváticos, no parecerá sorprendente la profunda veneración que inspiraban, rayana, a veces, en divinización. El pueblo los recibe con canciones, danzas y ofrendas de chicha, dice Claude d'Abbeville, y agrega que la autoridad de que gozaban era incontestable.

Según Nobrega, los fieles limpiaban el camino por donde pasa el sacerdote; los tributos que le ofrecían le permitían acumular grandes bienes (op. cit., págs. 92-93). A Thévet manifiesta que los indios se prosternaban ante sus sacerdotes como un acto de respeto y les pedían inmunidad contra las enfermedades (op. cit., pág. 174).

<sup>234</sup> R. Girard, *Indios selváticos...*, op. cit., págs. 132-133.

<sup>235</sup> John Gillin, «The Barima River Caribs of British Guiana», op. cit., pág. 170.