

Reg. N° 5926

BIBLIOTECA
Publicación U.N.C.
SALA DE LECTURA

UNIVERSIDAD NACIONAL DEL CAYO
BIBLIOTECA CENTRAL

E. 29-A-55 DEPARTAMENTO 1492
P. Fac. Filos. y Letras
U. N. C.

ANALES DEL INSTITUTO DE
ETNOGRAFIA AMERICANA



UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

AUTORIDADES E INSTITUTOS

Rector	Dr. EDMUNDO CORREAS
Vice Rector	Arg. MANUEL V. CIVIT
Secretario General	Dr. RANDOLFO PAOLANTONIO
Pro Secretario General	Dr. JORGE F. LEAL MANSON

CONSEJO SUPERIOR

Prof. CANDIDO S. ALLEN	Dr. MANUEL G. LUGONES
Ing. ROGELIO A. BOERO	Ing. MANUEL A. MARINI
Arg. MANUEL V. CIVIT	Prof. JULIO M. A. PERCEVAL
Dr. ALBERTO G. GIMENEZ	Dr. JOSE E. RODRIGUEZ SAA
Prof. JULIO C. RAFFO DE LA RETA	

FACULTAD DE CIENCIAS (Mendoza)

Decano	Ing. MANUEL A. MARINI
--------	-----------------------

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS (Mendoza)

Decano	Dr. MANUEL G. LUGONES
--------	-----------------------

ACADEMIA DE BELLAS ARTES (Mendoza)

Director	Arg. MANUEL V. CIVIT
----------	----------------------

CONSERVATORIO DE MUSICA Y ARTE ESCENICO (Mendoza)

Director	Prof. JULIO M. A. PERCEVAL
----------	----------------------------

ESCUELA DE LENGUAS VIVAS (Mendoza)

Director	Prof. CANDIDO S. ALLEN
----------	------------------------

ESCUELA DE COMERCIO Y LICEO NACIONAL "MARTIN ZAPATA" (Mendoza)

Director	Ing. EDMUNDO G. ROMERO
----------	------------------------

ESCUELA DE MINAS E INDUSTRIAL "DOMINGO F. SARMIENTO" (San Juan)

Director	Ing. PASCUAL SGROSSO
----------	----------------------

ESCUELA NORMAL DE MAESTROS "JUAN PASCUAL PRINGLES" (San Luis)

Director	Prof. PEDRO BIANCHI
----------	---------------------

LICEO AGRICOLA Y ENOLOGICO "DOMINGO F. SARMIENTO" (Mendoza)

Director	Prof. GERARDO MANZETTI
----------	------------------------

FACULTAD DE CIENCIAS

Decano	Ing. MANUEL A. MARINI
Vice Decano	Ing. CARLOS F. MACCHI
Secretario	Dr. JUAN R. GUEVARA

CONSEJO DIRECTIVO

Ing. Agr. PEDRO J. M. BELCAGUY	Ing. CARLOS F. MACCHI
Ing. ALBERTO R. CONSTANTINO	Dr. GERMAN MENDIVELZUA
Dr. CARLOS A. LUZZETTI	Ing. EDMUNDO G. ROMERO



ESCUELA DE AGRONOMIA (Mendoza)

Director	(vacante)
Pro Secretario	Sr. CARLOS RAFFO

ESCUELA DE CIENCIAS ECONOMICAS (Mendoza)

Director	Dr. CARLOS A. LUZZETTI
Pro Secretario	(vacante)

ESCUELA DE INGENIERIA (San Juan)

Director	Ing. ROGELIO A. BOERO
Secretario	Sr. ANTONIO DE LA TORRE

INSTITUTO NACIONAL DEL PROFESORADO (San Luis)

Director	Dr. FAUSTO I. TORANZOS
Pro Secretario	Sr. MODESTO GONZALEZ

INSTITUTO DEL PETROLEO (Mendoza)

Director	Dr. EGIDIO FERUGLIO
----------	---------------------

INSTITUTO DE ESTUDIOS ECONOMICOS (Mendoza)

Director	Dr. JULIO C. RODRIGUEZ ARIAS
----------	------------------------------

INSTITUTO DE OLIVOTECNIA (Mendoza)

Director	Dr. JULIO SAVASTANO
----------	---------------------

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Decano
Vice Decano
Pro Secretario

Dr. MANUEL G. LUGONES
Prof. IRENEO F. CRUZ
Sr. ALFREDO DESHAYS

CONSEJO DIRECTIVO

Prof. SALVADOR CANALS FRAU	Dr. EMILIO JOFRE
Prof. IRENEO F. CRUZ	Dr. ROBERTO H. MARFANY
Prof. L. F. GARCIA DE ONRUBIA	Dr. MANLIO LUGARESI



INSTITUTO DE ETNOGRAFIA AMERICANA (Mendoza)

Director Prof. SALVADOR CANALS FRAU

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTORICAS

Director Sr. JUAN DRAGHI LUCERO

INSTITUTO DE LINGUISTICA

Director Dr. JUAN COROMINAS

INSTITUTO DE ETNOGRAFIA AMERICANA

Director: SALVADOR CANALS FRAU

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

ANALES
DEL INSTITUTO DE
ETNOGRAFIA
AMERICANA



AÑO 1941

TOMO II.

LOS ONAS O SELKNAM DE LA ISLA GRANDE DE TIERRA DEL FUEGO

POR AURELIANO OYARZUN.

Se da el nombre de Tierra del Fuego a un grupo de islas situadas en el extremo sur de la América meridional y parte de la Patagonia occidental. La mayor lleva, naturalmente, el nombre de Isla Grande. Al sur de ésta, separada por el Canal de Beagle, se encuentran otras más pequeñas que comprenden el Cabo de Hornos. Al suroeste de la moderna población de Magallanes, en la península de Brunswick, aparece el Cabo Froward, último extremo de la América del Sur. Más al sur todavía, al oeste de la Isla Grande, se levanta de nuevo y muere allí la cordillera de los Andes que se pierde en las aguas de los dos grandes océanos. Es aquí donde se encuentra el pintoresco monte Sarmiento, que lleva el nombre del célebre navegante español Pedro Sarmiento de Gamboa, que cruzó en 1579, en su viaje del Callao a España, la costa occidental de la Patagonia y el Estrecho de Magallanes. Iba en busca del célebre pirata Francisco Drake, que por esa época merodeaba por las costas del Pacífico.

Tanto las islas magallánicas, como las situadas al noroeste de la Patagonia, hasta los Chonos, están habitadas por los indios fueguinos. En el archipiélago magallánico están los *Alacalufes*; en la isla Grande, los *Onas*, y en las islas del extremo sur y canal de Beagle, los *Yaganes*.

Estas tierras fueron motivo en la Edad Media de las suposiciones más antojadizas de los europeos. Lothrop, que las ha visitado, recuerda que se dijo entonces que los indios antípodas tocaban con las plantas de sus pies a los habitantes de

las regiones opuestas del globo; que los árboles crecían al revés y que las lluvias y las nevadas ocurrían hacia arriba. Nadie moría en estos lugares. Nuestro buen Padre Ovalle propagó en su tiempo en Roma, la noticia de que los fueguinos llevaban cola y que para cubrir su desnudez, se revolcaban en el barro que dejaban secar después tendidos al sol.

Magallanes, descubridor del estrecho que lleva su nombre, agrega Lothrop, dió a estas islas el nombre de Tierra del Humo, lo que al ser oído por el Emperador Carlos V, motivó que éste dijese riendo: ¿Por qué, cuando éste es producido por el fuego?

La Isla Grande tiene una extensión de cerca de cincuenta mil kilómetros cuadrados. En el norte y el este es plana, como la Patagonia, de la que es continuación, separada por el Estrecho de Magallanes. En la parte suroeste es alta y montañosa, rica en fiordos, canales, rocas y vientos que forman continuamente un nido de tempestades.

La región oriental, ocupada en parte por la Argentina, puede mantener mucho ganado lanar; no así la chilena, occidental, que aunque boscosa, es de menos valor.

La flora está representada en el norte —que tiene el carácter de las estepas arenosas del continente patagónico— por arbustos bajos y matorrales que con las aguas estancadas forman a veces parques en medio del desierto. En la parte montuosa crecen los robles conocidos científicamente con los nombres de *Nothofagus antarctica*, betuloides y pumilio, maitenes, canelos, bacharis, permetias, chilotricos, etc., y una rica flora hidrófila en que abundan, en medio del fango y la humedad, los musgos, los hongos y aún las orquídeas. De los hongos hay numerosas clases, entre ellos la *Cytaria darwini*, que se come fresca y seca. Vive en el mar el *Fucus giganteus* o *Macrocystis pyrifera*, planta notable por su thalus, que mide, según Philippi, 275, y según Leunniis, 330 metros de largo, constituyendo así el representante más grande del reino vegetal. Se adhiere a las rocas del fondo del mar o a las que están escondidas bajo la superficie de las aguas, con lo que indica el peligro a los navegantes, y sus ramas extendidas en una gran superficie, amortiguan el movimiento de las olas del mar y evitan los naufragios.

Las islas presentan todas el mismo verdor en su superficie baja, y las mismas nieves eternas en sus partes altas; llama la atención en otoño el tono café morado intenso de las hojas de los robles, que ha dado lugar a muchos motivos folklóricos de los indios.

El guanaco es el animal por excelencia de los *Onas*. Su carne constituye su alimento principal; sus pieles los protegen del frío y sus tendones les suministran el material para la costura de sus pieles, las cuerdas de sus arcos y los collares de sus adornos. Siguen a aquel la nutria, los cururos, las aves, los peces, los lobos marinos y ocasionalmente las ballenas.



El perro primitivo ha desaparecido y no lo conocemos desgraciadamente, pero se encuentra el zorro, del que pudo haber descendido. No faltan los murciélagos, las lagartijas, los sapos y los escorpiones, que son pequeños.

Se cuentan más de cien especies de aves en la Tierra del Fuego, de las que sólo los patos suministran carne a los indios.

Es curioso observar la frecuencia y la enorme cantidad de loros o choroyes en estas islas, siendo que parece que debieran vivir sólo en el norte del país. El cóndor y el chimango tampoco faltan en estas regiones, lo mismo que las lechuzas, los queltehues, los picaflores y otros pájaros.

Los huevos de los pájaros son muy apreciados por los naturales. La abundancia de peces, centollas y mariscos, constituye la base de la alimentación de los *Yaganes* y *Alacalufes*. El clima, aunque duro y frío, no es tan inclemente como en las latitudes correspondientes de la Europa boreal.

Quedaban, según Gusinde, hace pocos años, sólo cien indios *Onas*, una anciana *Haush*, cincuenta *Yaganes* y ciento cincuenta *Alacalufes*. Con esto se puede decir que ya han desaparecido los fueguinos.

Hoy me ocuparé de los *Onas* únicamente. Dejo aquí constancia de que si bien es mía la forma de lo que voy a exponer, los conceptos están en su mayor parte extractados de la obra de Gusinde, persona a quien nunca agradecerán lo suficientemente la ciencia y el Museo Histórico Nacional de Chile, pues con la ayuda de este sabio explorador se resolvió el problema etno-antropológico de la Tierra del Fuego, hasta ayer nomás uno de los más oscuros del continente americano. Ha quedado así establecido que la constitución física de estos naturales, aunque unos, como los *Onas*, son de estatura desarrollada, y los demás de tipo pigmoide, no ofrece más particularidades que la diferencia de otras razas humanas, como lo había concebido C. Darwin en su tiempo.

Los *Onas* ocupan la Isla Grande y se dividen en dos grupos, los del norte y los del sur. Sólo unos pocos han ocupado la parte del norte, y los *Haush* la región del sureste. De estos encontró Gusinde sólo a una anciana, y Cook, en sus viajes, a una población numerosa; de ella nos dejó el dibujo de una familia en su choza. El grupo de *Onas* del sur, el más numeroso, habita la región montañosa de la isla.

Pero, ¿desde cuándo ha sido habitada la Tierra del Fuego y quiénes fueron sus primeros pobladores? Para responder a estas preguntas, hay que tomar en cuenta que los *Onas* forman un tipo de individuo distinto a los *Yaganes* y *Alacalufes*. Los *Onas* se parecen a los patagones, de los que se de-

rivan seguramente. En cambio los otros naturales son de baja estatura, y es muy probable que sus antecesores deban ser buscados en el Brasil, entre los *Gez* o *Botocudos*. Respecto de la época de su llegada a la Tierra del Fuego, sólo podemos decir que los conchales de las costas nos revelan una edad muy remota, pues contienen artefactos de carácter paleolítico, como ser raspadores, cuchillos, puntas de flechas de pedernal, etc., cuyo uso no conocen los habitantes actuales.

Los *Onas* del norte usan como habitación cueros extendidos sobre estacas o palos clavados en el suelo, contra el viento: un verdadero paraviento o toldo (*Windschirm*), y los del sur, chozas en forma cónica, hechas de estacas también clavadas en el suelo y cubiertas con tepes y cueros.

Los *Yaganes* ocupan las islas del sur, las costas y el canal de Beagle, pues son nómades del suelo y del mar, y pasan la vida pescando en sus dalcas formadas de tres trozos de corteza de árbol, cosidas con fibras de barbas de ballena, y en sus paravientos que levantan accidentalmente en la tarde, para pasar la noche y seguir navegando al día siguiente.

Los *Alacalufes* hacen la vida de los *Yaganes*, pero en los canales de las islas y costas occidentales de la Patagonia, donde se les ve desde las cubiertas de los transatlánticos que navegan por esos mares.

¿Cómo han desaparecido estas gentes? Primero por el contacto con los europeos, comunicándoles éstos sus vicios y enfermedades. Luego por los buscadores de oro y los estancieros, estos últimos principalmente que, descontentos con los indios por los robos que les hacían de sus ovejas, después de haberlos privado ellos mismos de sus tierras y guanacos, encontraron en los cazadores profesionales de indios una ayuda eficaz para exterminarlos. Uno de los más célebres de estos individuos fué el rumano Julio Popper, famoso por su cinismo y sus asesinatos. Existe una fotografía suya mandada hacer por este mismo monstruo humano, en la que se ve el cadáver de un padre de familia en el suelo y Popper observando cómo, a los tiros de su rifle, caen los cadáveres de la mujer y sus hijos que huyen de esta cacería salvaje. Esta fotografía "que yo mismo he visto, —dice Gusinde— despierta un sentimiento de horror y asco".

Igualmente cruel fué Mac Lenan, que cazando indios a una libra esterlina por cabeza, juntó en un año la cantidad de 412 libras y llenó de cráneos a los museos de Europa. Lo mismo el sadista Sam Ishlop, "cazador profesional de indios" que, como ha dicho el mayor chileno Fuentes citado por Gusinde, deshonraba, además, asquerosamente a los que tomaba vivos y aun a los muertos de ambos sexos. Sus hechos espeluznan. Cuando él o su tropa sorprendían a mujeres embarazadas las traspasaban con las bayonetas para sacarles del vientre al niño, a quien cortaban las orejas para aumentar y asegurar la paga.

Es triste pensar que esto hicieron algunos pseudo-pioneros de la civilización extranjera, mientras los chilenos digeríamos de mala gana las tristes impresiones de Darwin sobre éstas hoy tan ricas posesiones del suelo americano.

Los *Onas* son individuos grandes y fuertes. Tienen una altura media de 1,75 mts., que, según Lothrop, es la más alta que se ha encontrado en los indios americanos, igual probablemente a la de sus vecinos los patagones, de quienes descienden.

La altura de los *Yaganes* alcanza a 1.58 mts. que, según el mismo autor, es la más baja de las tribus americanas.

Los *Alacalufes* son más o menos de la misma estatura de los *Yaganes*, es decir, pigmoides como los anteriores, rasgo característico hasta hoy de los hombres más primitivos en todas las regiones del globo.

El 25 de octubre de 1520 entró Hernando de Magallanes al estrecho de su nombre, al que cruzó en sólo 29 días en toda su extensión de 600 kilómetros. Iba en busca de las famosas *especias* de que carecían los europeos desde la toma de Constantinopla por los turcos, a fines de la Edad Media.

Pasaron después por él, durante 300 años, las naves de todas las naciones del mundo. El capitán Fitz-Roy, de la marina inglesa, navegó con la "Beagle", en el primer cuarto del siglo XIX por los canales patagónicos, llevando a su bordo al joven naturalista Carlos Darwin. En su libro de viaje nos pinta Darwin las tierras australes de nuestro dominio con los más despectivos colores, y sus habitantes como caníbales y seres los más bajos de la raza humana. Estas afirmaciones

tuvieron un eco deplorable en el mundo civilizado y, lo que es peor todavía, entre nosotros mismos.

Siguiendo nuestro estudio sobre las costumbres de los Onas, consideraremos únicamente algunos de sus rasgos más generales, por no sernos permitido hoy entrar en mayores detalles.

Comencemos por su vestido. Usan una especie de mocasín o sandalia de piel de guanaco. Los hombres se adornan la frente con un trozo triangular de piel blanca de este mismo animal, que llaman *kócel*, prenda de vestir muy apreciada que no pueden usar ni las mujeres ni los jóvenes que no han visitado todavía el *klóketen*, del que hablaremos más adelante.

Las mujeres se cubren, como los hombres, con un gran manto de pieles o con dos más pequeños: uno que se parece a un paletó y otro que se colocan sobre las caderas.

Tanto las mujeres como los niños, desde los cuatro años de edad, usan un taparrabo de cuero de forma triangular. Se cortan ahora el pelo, lo que no sucedía antes, pues lo dejaban crecer sobre los hombros. Nunca se han hecho moño o trenza las mujeres, y se peinan a uno y otro lado, sin hacer la partidura correspondiente, con una peineta hecha de una plancha de barba de ballena o con los dientes de las quijadas del delfín.

Se pintan la cara y el cuerpo de diversas maneras con tierras de colores negro, blanco y rojo. Estas pinturas se emplean para exteriorizar el sentimiento que anima al individuo en su vida cotidiana. Así, por ejemplo, las mujeres que desean parecer bien, se espolvorean el color rojo en el cabello, la cara, los brazos, los hombros y todo el cuerpo. En los casos de gran alegría se pintan la cara de rojo. Si ésta es general o está bueno el tiempo, desde el alba se pintan todos de rojo, agregando dos anillos blancos por encima de los codos y las rodillas y tres líneas del mismo color que se extienden de un hombro al otro, tiradas sobre las clavículas y que bajan, contorneando el esternón, hasta el ombligo. Para la caza se provee el indio de su *kócel*, su capa de piel de guanaco con los pelos hacia afuera, su arco y su carcaj, y se pinta la cara con una faja roja que se extiende desde las alas de la nariz hasta las orejas con un punto blanco en cada mejilla. Y así, según las circunstancias de la vida.

Las mujeres se adornan el cuello con collares de huesos de pájaros o caracoles, de dos o tres metros de largo, y las muñecas y los tobillos con hilos de tendones teñidos de rojo. El brazalete que llevan los casados en la muñeca de la mano izquierda, es obsequio de compromiso de la novia. Los niños se adornan el cuerpo quemándose en forma de puntos la piel de la cara externa de ambos antebrazos y se tatúan la cara interna de los mismos por medio de pequeños cortes, donde espolvorean carbón finamente molido que aparece más tarde de color azul. No se conocen los anillos de los dedos ni los adornos de las orejas.

Entre las armas se cuenta en primer lugar el arco, que se utiliza para la caza del guanaco. Consiste en un trozo de madera de roble (*Phagus antarctica* o *betuloides*) de 140 a 180 centímetros de largo, más grueso en el centro, donde presenta al corte transversal la figura de una almendra, cubierto de medias cañas finas ahuecadas en toda su extensión. La cuerda, de tendones, se ajusta por medio de un nudo en los extremos que terminan en punta. La flecha, de un trozo de calafate (*Berberis*) generalmente pulido en una piedra arenisca, consta de una punta que primitivamente fué de cuarzo y ahora es de vidrio de botella, de figura triangular alargada, con dos alas laterales y un pedúnculo mediano para su fijación. La parte posterior lleva dos trozos de plumas fijados con brea e hilos finos de tendones. Como en las regiones tropicales, usan también flechas con el extremo redondo o transversal para cazar pájaros o ejercitar a los niños en la caza. Se guardan las flechas en un carcaj de cuero de lobo.

Una industria especial de los fueguinos es la de los canastos tejidos de una especie de junco, muy común en los pantanos de esa región. Son en aduja (espiral), técnica muy conocida en la América occidental, pero formada aquí de tal manera que la hacen característica de la Tierra del Fuego.

La familia es monógama. Consta del padre, la madre y los hijos. No se conocen la poligamia ni el divorcio. No se permite el matrimonio entre parientes, debiéndose atender para esto a las reglas de la exogamia local, porque se consideran parientes no sólo los miembros de una familia, sino también los del terreno que ocupan. Un cuñado no es, sin embargo, pa-

riente consanguíneo, y el levirato, esto es, casarse con la viuda del hermano que no tuvo sucesión, es un deber.

Es un requisito indispensable además para contraer matrimonio, conocer ciertas obligaciones que sólo pueden aprenderse en las ceremonias de las fiestas del *klóketen*.

Creciendo los niños, ya en la edad de la pubertad, se desarrollan en ellos los afectos del alma y del amor, sin faltar a los deberes sociales. Y aquí es del caso recordar las bellas palabras de Gallardo: "El intinto genésico... en el *Ona*, es intelectual, no es sólo la bestia que sacia un apetito, que llena una función animal... Ya en el *Ona* florecen y se difunden los sentimientos afectivos. Conocen la simpatía, las nobles rebeliones del pudor, la compasión y el amor de la mujer... Y este grado de educación moral alcanzado en sus relaciones de sexo, se debe principalmente a la mujer ona, en cuyo seno dormitan infinitas delicadezas".

Convenido el matrimonio, el novio obsequia a su prometida un pequeño arco que, aceptado por ella, es señal de que consiente en él y se pinta la cara para indicar su determinación. Pero si por algún accidente se demora la ceremonia nupcial, el novio vuelve a enviar a la prometida un nuevo arco de la misma calidad. Aceptada definitivamente la proposición, vuelve la novia a pintarse la cara para presentarse al público. Consiste esta pintura en líneas blancas, paralelas, tiradas de un conducto auditivo al otro, que pasan por el dorso de la nariz y toman la parte inferior de las mejillas. Prepara, en seguida, secretamente, una pulsera de seis cordones de hilos de tendones que, por un cuidadoso lavado, brilla de hermosura, y dirigiéndose a la choza del novio con varios testigos, se la coloca en la muñeca de la mano izquierda. Con esta ceremonia, que es muy celebrada por todos, queda sellado el compromiso.

Efectuado el matrimonio, los nuevos esposos pasan a habitar la choza levantada con este fin por el novio y los parientes.

Vienen después las obligaciones mutuas de los padres y los hijos, observándose las mejores relaciones que pudieran exigirse entre los civilizados.

Los padres no pierden nunca la ocasión de instruir convenientemente a sus hijos desde la más temprana edad,

aún en los deberes del matrimonio. Así, refiere Gusinde que oyó una vez a un padre decir a su hijo de 14 años de edad: "¡Procura alcanzar mejor puntería con tu arco! y si no, ¿cómo podrás cazar más tarde una buena cantidad de animales? Llegará un día en que tendrás mujer e hijos y necesitarás mucha carne!". Una tía decía otra vez con gran impaciencia a su sobrina de sólo 12 años de edad: "¡Acostúmbrate a no ser respondona, porque de esta manera estarás más tarde siempre en disputa con tu marido, lo que no es propio de una mujer!".

Se les enseña desde temprano sus obligaciones para con los demás. Así, por ejemplo, se les dice: "Debes ser un buen hombre. Pelear, comer con exceso, flojear, levantarse tarde, burlarse de los ancianos, no es propio de un *Selknam*. Oye lo que te dice tu padre o tu madre; el joven debe ser generoso con los ancianos, escuchar sus consejos y ayudarlos en sus necesidades". (Gallardo).

"Cuando te encuentres delante de gente adulta, no te mezcles en la conversación. No pelees con otros niños. No les arrebatas sus juguetes. Haz bien lo que te encomiende tu padre. Cuando comas, convida a los otros niños. No abandones tu choza para esconderte con una niña. No te rías de los ancianos, no los imites para burlarte de ellos. Practica bien los ejercicios del arco y la honda. Sé limpio. Lávate cuando te ensucies. No se ve bien un niño con los vestidos rotos o sucios. No botes tus cosas por todas partes. Guarda bien lo tuyo. No destruyas lo ajeno. Cuando se te ofrezca una necesidad corporal, vete solo, lejos de la choza. La gente se alegra cuando ve que eres un buen niño".

No son menos interesantes los consejos dados a las niñas, que no repito aquí por haberlos dado a conocer ya en otra ocasión.

Observa con razón Gusinde, que cuando su intérprete, el anciano *Tetenesk*, le refirió estos consejos con la sencillez de un niño y los vuelve a leer en sus cuadernos de apuntes, ¡le impresionan como si se tratara de órdenes sagradas y piensa en la trágica suerte de esta gente!

Si se piensa, agrega este mismo autor, en los cuidados que exige un niño, se apreciará la obra de una mujer oná que tiene muchos hijos.

Fuera de eso, busca también la mujer el alimento donde

lo encuentra: mariscos, hongos, frutas, etc.; despluma las aves, guarda en las puntas de las estacas la carne y la reparte aún entre sus vecinos. Si alguien llega a la casa, ella es la que prepara el asado. Cuece los huevos y las morcillas de sangre de guanaco, los pescados y los mariscos en el fogón. Busca el agua para beber, cuando su pequeña hija no es apta todavía para suplirla en ese trabajo. Como no hay horas fijas para comer, siempre está lista para satisfacer al marido y a sus hijos.

La mujer levanta el paraviento que sirve de habitación. Hace los canastos, los juguetes para los niños y aun ayuda en sus necesidades a las amigas de la vecindad. Prepara las tierras de colores, junta la leña para el fuego y seca los musgos y otras plantas con que hace los manojos que sirven para encandilar de noche a las aves en el bosque y cazarlas con más facilidad.

Es increíble todo lo que la mujer lleva en sus espaldas en sus caminatas diarias y cómo cuida de su marido, de sus hijos, de los perros. Prepara en los viajes el alimento. ¡Asusta verdaderamente contemplarla siempre en la misma tarea!

En los viajes, la pobre madre se echa todavía a la espalda una escalerita de palo atada con correas de cuero en la que lleva al niño, tal como las araucanas.

Veamos ahora las prácticas y usos de estos pueblos primitivos nómades, con respecto a la propiedad. A primera vista parecería que no son dueños de más tierra que aquella que pisan en el terreno en que por accidente se encuentran, y viven, por consiguiente, libres entre sí, sin más bienes que sus mujeres, sus hijos, sus perros, sus botes, sus cueros y los palos con que en un momento dado levantan el paraviento o la choza, para pasar la noche y seguir después la marcha en busca del alimento.

No ha sido así sin embargo. Desde antiguo han dividido los *Onas* la Isla Grande en una serie de distritos territoriales, que han pertenecido a otras tantas familias distintas. Si a esto agregamos que, tanto el *Ona* como el *Yagán* y el *Alacalufe*, son dueños de su familia y de su haber económico, tenemos que es interesante considerar que este derecho de propiedad es una necesidad que la encontramos hasta en los pueblos más primitivos de la tierra, en contra de las llamadas, no sé por qué, teorías modernas que quieren destruir este dere-

cho profundamente humano. Estos territorios están limitados por ríos, cerros, piedras y árboles de fácil conocimiento. Sin embargo, en los casos en que por escasez de alimento hay que traspasar los límites ajenos de la propiedad, no se opone el dueño a que los recién llegados cacen y aún reciban víveres de sus propias manos, evitándose así buenamente discordias que podrían llegar a veces a vías de hecho.

Para mantener la propiedad se observan los *derechos de la sucesión paterna*, lo que no quiere decir que tengan un jefe propiamente tal, sino que obedecen solamente los consejos de los más ancianos.

El varón es dueño de su capa de pieles y vestidos, arco, flechas, carcaj, cuchillo, raspador, punzón, adornos, trampas para cazar, redes de pesca, mechero y yesca para hacer fuego. A las mujeres pertenecen sus vestidos y adornos, y a los niños sus muñecas y bolas de juego.

La familia dispone de la choza, los botes, los alimentos, etc.

Pero los fueguinos conocen también el comercio de trueque de las culturas más avanzadas. Así los *Onas* del norte, que carecen de las maderas para la confección de sus arcos y flechas, cambian pieles de lobo por estos objetos. Las mejores piedras de flechas se encuentran en el sur, pues de este punto se han repartido por toda la isla. Los del norte no podían cambiar sus pieles de cururo con los del sur, porque éstos disponían de las de sus guanacos que eran superiores, pero sí de buenos trozos de cuarzo para raspadores, la concha de cierta *Voluta* como vaso para tomar el agua, la apreciada tierra blanca, los carcaj de cuero de lobo, etc., que eran muy estimados en el sur.

Hasta la llegada de Gusinde a la Tierra del Fuego, nadie había podido averiguar si los *Onas* conocían a Dios. Sólo después de mucho tiempo, de repetidas conversaciones, le confesaron que este Ser vivía más allá del cielo estrellado y que

a nadie le era permitido hablar con él, tanto por miedo, como por respeto a su deidad. Su nombre es *Temáukel*, pero sólo se le puede llamar "El de allá arriba". No ha estado jamás en la tierra y nadie, por eso, sabe cómo es. En los tiempos antiguos envió a la tierra a *Kenós* para poner en orden las cosas que él había creado. *Temáukel* sabe todo y observa a los hombres, pero no mantiene relaciones con ellos ni con sus almas. No tiene ni mujer, ni hijos, ni parientes. Nadie llega a su mansión. Es eterno. La creación de la tierra plana y el cielo sin astros ni estrellas es su obra, pero no de lo que ahora se ve. El firmamento y la tierra con sus montañas y ríos, etc., son la representación de nuestros antepasados. Así pues, las estrellas, las montañas, los animales y los fenómenos meteorológicos fueron primitivamente antepasados nuestros que vivieron en la tierra y lo que hoy representan no es obra de *Temáukel*, sino de su ministro *Kenós*.

Tampoco ha tenido parte *Temáukel* en la formación del primer hombre, ni en la de los antepasados. Las mujeres se dirigen a él, sin embargo, cuando se enferman sus hijos, diciéndole: "¡Tú, El de allá arriba, no me quites mi hijo, es todavía tan pequeño!", o bien, "¡Tú, haz desaparecer la enfermedad!" Cuando un *Selknam* vuelve a su choza a comer, arroja un trozo de carne cocida a *Temáukel* antes de empezar. Lo mismo hace su mujer en la mañana y en la tarde con el fuego: arroja unos trozos fuera de la choza.

Cuando *Temáukel* envió a *Kenós* a formar los valles, levantar las montañas, etc., y repartir las tierras a los *Onas*, este mismo *Kenós*, creó también al primer hombre. Y cuando hubo ya bastantes hombres sobre la tierra y se habían puesto ancianos, los dejó morir, pero luego, lavándolos, les quitó el mal olor, el cadavérico, y les devolvió la juventud. Concluida su misión en la tierra, voló al cielo, donde permanece en forma de estrella a las órdenes de *Temáukel*. Esta divinidad es respetada por los *Onas*, porque vigila sus acciones, pero saben que son libres, y si no la ofenden, están seguros de que *Temáukel* no los afligirá con enfermedades o les quitará la vida. Es esta la razón por la cual todo *Ona* procura ser un buen hombre. Al morir, se presenta su alma a *Temáukel*, pero no dispone de ella ni con premios ni castigos. Muere porque *Te-*

máukel lo ha castigado privándole de la vida. Los parientes lo lloran, diciendo siempre: "¡El de arriba lo ha asesinado!".

De esto se deduce que la religión de los *Selknam* es *monoteísta*. Su Dios ha existido siempre, es el fundador de las leyes de su admirable moral y vigila los actos del hombre. No se interesa, en realidad, por la suerte de nadie. En cambio, hay que admirar el respeto del *Ona* por su Dios y la magnífica moral que impregna a su existencia y a sus acciones, procurando ser bueno nada más que por el temor de morir y no por otra clase de premios y castigos que no todos pueden merecer! La religión de los *Onas* es de este mundo y nadie se ocupa de la otra vida. Toda la doctrina *Selknam* se basa únicamente en la prolongación de la vida, sin ningún temor a otra cosa. Así se explica por qué estos naturales no hacen otra clase de ofrendas que las ya citadas de la carne y del fuego. Se conducen bien, no porque esperen algo de más allá, sino porque así solamente se procura un bienestar terrenal duradero. Son, por lo demás, muy deficientes los conocimientos que tienen del alma, pero siempre claros, en el sentido de que hay un principio de vida en el hombre que sobrevive a la muerte. Esta debe provenir entonces por la ancianidad. Cuando esto sucede, el cadáver es sepultado en la tierra. En las primeras semanas siguientes a la defunción, la esposa y la madre llaman al marido o al hijo tres o más veces al día, y siempre por la mañana y en la noche. Como señal de duelo los parientes se hacen heridas en la piel o se rasguñan, se rapan el pelo en la parte superior de la cabeza o se pintan de negro y rojo.

Es muy rica la mitología del pueblo *Ona*, y es justo reconocer a Gusinde principalmente, el mérito de haber enriquecido a la ciencia con su conocimiento. Por lo limitado del espacio, voy a dar a conocer a la ligera sólo unos cuantos personajes y la historia del origen del *Klóketen*, festividad íntimamente ligada a la sociología de este pueblo.

Kenós es el principio de lo creado, fundador de la patria de los *Selknam*, representante de *Temáukel* y el primero de nuestros antepasados que vivió en la tierra. Después de haber andado por todas partes, llegó a la Isla Grande que

estaba enteramente despoblada. Solo se encontró aquí, pero se dirigió al fin a un pantano, donde tomó una champa de barro que exprimió entre sus manos para quitarle el agua y formó con ella un *genitale masculinum*. Lo colocó en el suelo. Volvió a tomar otra champa a la que dió la forma de un *genitale femininum* y la colocó al lado de la anterior. En la noche se juntaron estos dos objetos y, al día siguiente apareció un hombre que luego creció. Este fué nuestro primer antepasado. Se dejaron nuevamente los dos trozos de tierra en el suelo, uno al lado del otro, se juntaron de nuevo en la noche y volvió a aparecer otro hombre que también creció ligero y fué nuestro segundo antepasado. Volvieron a juntarse de nuevo, y esta operación se continuó noche a noche durante mucho tiempo. Cada vez que se juntaban aparecía un nuevo antepasado. Pronto se pobló así la tierra. Al poco tiempo hubo muchas mujeres y desde entonces se juntan los hombres con las mujeres. La champa de que se valió *Kenós*, para formar al primer hombre fué oscura, razón por la cual son los Onas de este color. Habiendo formado de la misma manera a los blancos, pero con champas de color claro, tomaron éstos este otro color.

Kenós enseñó a hablar a los antepasados, a trabajar, a vivir junto a las mujeres para tener hijos, eso sí, sólo entre los esposos. Todos deben conducirse como se los enseñó él mismo que fué un hombre bueno. Por fin, concluida su obra y ya anciano, se transformó en una de las estrellas del firmamento conocida con el nombre de Alfa o Aldebarán en la constelación de Tauro, visible hacia el este en invierno. Le acompañan también en forma de estrellas sus tres amigos que estuvieron con él en la tierra. Otros antepasados le siguieron poco después al cielo y se convirtieron en estrellas y nubes. En ese tiempo se formaron también de los mismos antepasados la lechuza, el albatros, el ganso y los pajaritos más pequeños. Otros se transformaron en vientos que se dirigieron a sus respectivos lugares, en animales marinos, en montañas, en ríos, etc. Como la larva de un insecto que en invierno se presenta en forma de gusano y se transforma en verano en mariposa, así pasó con los antepasados.

Pero, estando todavía en la tierra *Kenós*, vió que, a pesar de estas transformaciones de los antepasados, se multiplicaba muy ligero el género humano y que luego iba a esca-

sear la tierra; levantó el firmamento que estaba muy bajo, para dar más comodidad a los *Selknam*.

Otro personaje importante de la mitología ona es *Cénuke*, contemporáneo de *Kenós*. Hombre de mala índole, como *Kwányip*, que fué el causante del fenómeno de la muerte. Hijo único, díscolo, siempre dispuesto a molestar al prójimo, por lo que era muy temido, mataba por placer y sólo con una mirada. Así, se cuenta que bajando un día a la playa una mujer a mariscar, *Cénuke* la sigue y, sentándose sobre una roca le dice: "Dame un poco de marisco". La mujer se dirige inmediatamente a él y le ofrece lo que le pide. *Cénuke* la recibe con risa irónica y mirada tan extraña, que la pobre cae inmediatamente muerta. Este era el placer de este personaje. *Cénuke* era enemigo de *Kwányip* que también había hecho mucho daño a la gente. *Kenós* recomendó a *Cénuke*, antes de trasladarse al cielo, que a todas aquellas personas que llegaran a la vejez y quisieran volverse jóvenes, las lavara, lo que hizo efectivamente. Pero aconteció que por ese mismo tiempo vivían también en la tierra *Aukmenk*, hermano mayor y *Akelwón*, hermana menor de *Kwányip*. Anciano ya *Aukmenk*, pareció que se moría. *Kwányip* tomó inmediatamente la capa de su hermano mayor, lo envolvió con ella y lo puso en el suelo para lavarlo, lo que no hizo en realidad, y, al contrario, dejó pasar algunos días sin preocuparse de él, aun cuando daba todavía señales de vida. No deseando *Kwányip* que viviera su hermano, puso así todo su empeño en que muriera, lo que sucedió efectivamente, y desde ese día, nadie volvió a levantarse de la tierra y sobrevino la muerte.

Sabido esto por *Cénuke*, echó en cara a *Kwányip* su mala acción y, triste y desesperado éste, se marchó a la esfera celeste con su familia, dejando entristecidas a las gentes que exclamaban: "¡Qué hermoso era antes! ¡Cuando los ancianos se debilitaban, o —mejor dicho— sobrevenía la vejez, se acostaban a dormir, se les lavaba, se levantaban jóvenes y volvían a vivir; ahora, por culpa de *Kwányip*, ya nadie se levantará otra vez!". Esta es la manera cómo llegó la muerte al pueblo *Selknam*.

Desde esa época se pinta *Kwányip* de rojo, color que conserva en la estrella del firmamento que, junto con las de

sus dos mujeres, la madre *Sasán* y los dos hermanos *Sasán*, sus sobrinos, corresponden a la constelación de *Orión*.

El mito del diluvio, que no hay pueblo de la tierra que no lo tenga en sus leyendas, se refiere así en el país de los *Selknam*.

"Hubo antiguamente un tiempo muy lluvioso. Todas nuestras tierras se inundaron. El agua subió más y más. Cubrió, por fin, a las montañas. Los hombres vieron venir el agua. Para salvarse corrieron a las rocas, convirtiéndose unos en lobos y otros en pájaros. Después bajó el agua. Esta es la razón por qué a los hombres y a los pájaros les gusta posar sobre las rocas".

Y así, hay como estas una serie de leyendas en las antiguas tradiciones de los *Selknam* que ponderan las grandes acciones de sus antepasados, y ponen a la vista la capacidad intelectual y el alma de este pueblo, tan vilipendiado por los viajeros y sus asesinos que nunca lo comprendieron.

Una institución muy curiosa, descubierta también por Gusinde, es la que se refiere a las fiestas del *Klóketen* cuyo origen vamos a describir. Es de advertir, de paso, que estas fiestas son desconocidas de los demás pueblos primitivos nómades y recolectores. Su práctica indica claramente la influencia de un pueblo más adelantado que alguna vez estuvo en relación con los fueguinos, o, mejor dicho, con los *Onas*, y que éstos influenciaron después a los *Yámanas* y *Alacalufes*. Este pueblo debió haber tenido asiento en el norte del continente sudamericano y, —según la escuela histórico-cultural— ser poseedores ya de la cultura de derecho materno, o sea la cultura de los trabajos agrícolas descubiertos por la mujer.

Y así, fundadas las fiestas del *Klóketen* por las mujeres, se apoderaron posteriormente de ellas los hombres, y han mantenido su práctica y significado en tan profundo secreto que, hasta Gusinde, no le había sido permitido a nadie saber absolutamente nada de ellas.

Según el mito que dió origen a la celebración de las fiestas del *Klókoten*, "Hubo ya en aquellos tiempos muchos antepasados en la tierra, entre los que se contaban el sol, la luna, las estrellas, los vientos y los ríos. Entonces mandaban las mujeres, dentro y fuera del hogar. Ordenaban los trabajos a los hombres, lo mismo que se hace hoy con las mujeres. Estaban obligados a quedarse en la choza para cuidar el fuego, asar la carne, arreglar las pieles y cuidar a los niños. No les era permitido tomar parte en sus reuniones. Sólo ellas podían tomar las resoluciones que después debían obedecer los maridos.

"Pero como estos eran fuertes y numerosos, pensaron las más astutas que iban a sublevarse un día y negarles la obediencia. Se juntaron entonces para discutir lo que debieran hacer, porque no podían permitir que los hombres se levantaran y se negaran a obedecerles. La de más representación de todas se llamaba *Kva*; era la luna misma esposa de *Kvun*, el sol. Esta poderosa mujer gozaba de una gran influencia sobre sus compañeras. Era además muy temida, y nadie se atrevía a contradecirla, pero a pesar de todo, siguieron las mujeres discutiendo el asunto.

"Por fin, convinieron en hacer una liga secreta, tal como la hacen hoy los hombres. Levantaron a una buena distancia del campamento o vivienda común una choza cónica más grande que las usadas por sus familias. Se juntaban allí a medio día y permanecían hasta horas muy avanzadas de la noche. No le era permitido a ningún hombre acercarse a esta choza grande, sólo ellas podían visitarla y los hombres debían permanecer forzosamente alejados en el campamento.

"Cada mujer se pintaba el cuerpo con signos especiales, hoy así, mañana de otra manera. Se ponían una máscara de corteza de árbol sobre la cabeza, con la que se cubrían también la cara, a fin de que nadie pudiera reconocerlas. Disfrazadas de esta manera salían saltando de la choza grande, de a una o de a dos, o en fila, llamando a sus maridos e hijos que las miraban desde una buena distancia.

"Algunas hicieron creer a sus maridos que esos seres habían bajado del cielo o salido de la tierra para vigilarlos y a juntarse con ellas en la choza grande para disponer a su voluntad de los hombres y las mujeres. Nadie podía oponerse a ellos porque eran muy poderosos. La *Xálpén* especialmente

es la que más averigua la conducta de los hombres. El *Soorte*, su esposo, hace otro tanto y castiga severamente a los que no obedecen a las mujeres. Se dejaban ver también *Mátan*, *Kós-menk*, *Tánu*, *Kátaix*, *Ketérnen* y otros en forma de espíritus sobrenaturales. Pero todas estas mujeres fingidas no eran en realidad más que las mismas de la choza grande que se disfrazaban de distintas maneras. Se pintaban el cuerpo y se ponían las máscaras como mejor les convenía, cambiando así los papeles y engañando a los hombres con el mal propósito de mantenerlos siempre en el terror y la obediencia.

"La más influyente de todas, como queda dicho, era *Kra*, que disponía además del mando y de lo que se debía ordenar a los hombres. Cada mujer encomendaba a su marido el trabajo que había dispuesto *Kra*. Los hombres cumplían estas órdenes. Y así pasaban casi todo el año las mujeres en la choza grande y sólo de cuando en cuando volvían al campamento para disponer del trabajo de sus maridos y comer el asado que habían preparado para ellas. Algunas veces se quedaban a dormir en sus chozas, pero rara vez volvían al campamento. Exigían, sí, que siempre les tuvieran sus maridos una buena provisión de carne porque pasaban siempre con hambre. Para esto les decían: "La *Xálpén* tiene necesidad de mucha carne", razón por la cual pasaban los hombres su mayor tiempo en la caza, trayendo una abundante provisión de este comestible que suministraban a sus mujeres para no encolezir a la *Xálpén*.

"*Kran*, el sol, era un magnífico cazador y gran corredor. Siempre volvía del campo con abundante caza que la repartía en el campamento, donde se juntaban diariamente algunas muchachas que venían de la choza grande de los espíritus, encargadas de decir a los hombres: "Nos manda la *Xálpén* a llevar carne". Y entregaban los hombres toda la que podían.

"Aconteció un día que le tocó al sol cazar por unas rocas un guanaco grande. Cargó al animal sobre sus espaldas y se dirigió a su choza, pero, cansado por el mal camino y la pesada carga, se puso a descansar, sentándose a la sombra de unos matorrales. Sin sospecharlo, se encontraba cerca de la choza grande del *Klóketen* que daba a la laguna. Vió allí a dos muchachas que se bañaban, conversaban y se reían. Cui-

dadosamente se acercó hacia ellas para escuchar lo que decían. Vió que estaban pintadas como la *Ketérnen* que se dejaba ver a veces en la choza grande del *Klóketen*. Se ensayaban en dar pequeños pasos hacia atrás y hacia adelante, manteniéndose siempre muy erguidas, tal como se les había enseñado la *Kra*. Se entretenían con este estudio y decían: "Pronto lo alcanzaremos... ¡cómo se admirarán los hombres!" Se reían, burlándose de ellos que creían en la *Ketérnen*; celebraban la astucia de las mujeres y el susto permanente de los hombres... de esta manera se divertían las muchachas.

"Furioso hasta la desesperación salió de su escondite *Kran*, gritándoles en seguida: "¡Mujeres falsas... Así habéis engañado a los hombres... Ya lo sé todo!" Sorprendidas éstas, saltaron inmediatamente al agua. El sol volvió a cargar rabioso su guanaco y, haciendo su camino, las muchachas oyeron que seguía diciéndoles: "Os aconsejo esconderos, porque os va a ir mal". Y efectivamente, se transformaron inmediatamente en *ko'oklol* (patos) que desde entonces pasan escondidos en el agua. Se juntan a veces, pero siempre en lugares ocultos y donde hay remolinos. Si alguien se acerca a ellos, se esconden inmediatamente bajo el agua.

"Paso a paso volvió *Kran* a su habitación, procurando disimular su rabia, sin manifestársela a nadie y pensando en lo que podía hacerse.

"Una vez en el campamento, se mostró indiferente con los hombres y las mujeres. Nadie sospechó la emoción que lo dominaba. Con todo cuidado, sin embargo, se puso poco después en relación con sus compañeros para contarles el engaño que estaban haciendo las mujeres con ellos. Todos estuvieron de acuerdo en que dentro de la choza grande sólo había mujeres que se pintaban todo el cuerpo y se adornaban la cabeza con un *tólon* para que nadie las pudiera reconocer. Cuando los hombres oyeron esto, se pusieron furiosos, pero disimularon también su rabia, pues *Kran* les había pedido no darse por entendidos de lo que pasaba. Siguieron meditando lo que iban a hacer, pero quisieron tener la seguridad de saber, ante todo, lo que hacían las mujeres en la choza grande. El astuto *Kran* dijo entonces: "Mandemos a algunos corredores ligeros a la

choza grande para que vean lo que ocurre allí y nos lo comuniquen después, sin que lo sospechen las mujeres”.

“Se encomendó esta tarea al pequeño *Kázken* (el pájaro porotero). Se agasapó contra el pasto y corrió hacia donde se le mandaba, cuidando de no ser visto por las mujeres que hacían guardia permanente en la choza grande. Corrió dirigiéndose hacia el interior, de un lado de ésta primero y hacia el otro después, arrimado lo mejor que pudo a las paredes para no ser descubierto. Tropezó, sin embargo, con los tolones o máscaras, pero no fué percibido por nadie. Cuando volvió al campamento expresó que sólo había visto a la mujeres y a sus hijas. Encomendaron después la misma tarea al pequeño *Tornéceren* (otro pajarito). Este era un personaje muy emprendedor y alegre. Se dirigió a la choza grande, donde nadie lo vió. Vuelto al campamento dijo a los hombres: “Verdaderamente allí no hay más que mujeres y niñas que cubren sus caras con máscaras”. Pero no contentos todavía, enviaron a *Cácan* (también pajarito) que era ágil y atrevido. Con más rapidez todavía que los otros, examinó todo, deslizándose alrededor de las paredes internas de la choza, a las espaldas de las mujeres. Nadie lo vió y tornó ligero al campamento: “No he visto a los espíritus de que se habla, ni a la *Mátan*, ni a la *Xálpén*, sólo a mujeres sentadas en cuclillas”.

“Con estas noticias se dieron cuenta cabal los hombres de que eran engañados por sus mujeres. Acordaron sin más espera echarse sobre la choza grande y matarlas a todas. *Sat* (también un pajarito) debía dirigirlos, para lo cual se acercaría sigilosamente a ella y daría un silbido en el momento oportuno a los hombres para que cayesen sobre las mujeres.

“Entretanto, se apareció en el campamento de los hombres, *Támtan*, hija de *Kran*, diciéndole a su padre que la *Xálpén* necesitaba mucha carne. Presa de gran agitación al oír esto, tomó *Kran* el guanaco que acababa de traer de la caza y, furioso, lo arrojó a los pies de su hija, gritándole: “Toma esta carne, no he podido conseguir hoy más, llévala a tu madre y a las otras mujeres, sólo ellas tienen el derecho de comer y gozar... ¡Ya alcanzará para todas sus compañeras!”.

“Completamente turbada *Támtan* por el modo como la recibió su padre, llevó la carne a la choza grande. En la puerta llamó como de costumbre, con un silbido, anunciando su lle-

gada. Pálida de susto entregó la carne a su madre. Entre tanto, todas las mujeres preguntaban qué era lo que había sucedido. "Cuando me vió mi padre, —dijo la muchacha— arrojé la carne a mis pies y muy excitado gritó: "Tómala, no he podido conseguir más, llévala a tu madre y a las otras mujeres, sólo ellas tienen derecho a comer y darse buena vida; alcanzará para todas! ¡Esto fué lo que me dijo mi padre! Las mujeres se alistaron. Kra, que era muy arrogante y estaba bien pintada, se adelantó acompañada de cuatro mujeres. Quería imponerse de lo que hablaban los hombres, presentándose personalmente a ellos. Llegadas al campamento, visitaron una a una las chozas, recibiendo de los hombres la carne que tenían en su poder. Un anciano murmuró, sin embargo, estas palabras que pudieron oírse distintamente: "¿Será cierto que esta carne es para la *Xálpén*?" Y otro agregó: "Sabremos, por fin, que son sólo las mujeres las que comen esta carne?". Y así por el estilo. La luna volvió con sus compañeras a la choza grande. Ya no dudó de que los hombres sabían algo de la farsa con que los estaban engañando; "Algo han sospechado", repetía. "Antes, nadie se atrevía a hablar de esta manera". Pero quisieron tener mayor seguridad todavía acerca de lo que pasaba entre los hombres y qué era lo que sabían de sus fiestas. Ordenó entonces Kra que se dirigiera inmediatamente un *Soorte* al campamento para escuchar a los hombres y saber lo que intentaban hacer. Era preciso proceder con rapidez.

"Inmediatamente se presentó una mujer, se pintó de espíritu el cuerpo y se puso un *tólon* en la frente. Se habían adelantado, entretanto, otras mujeres al campamento, anunciando la llegada del *Soorte*. Todas corrieron a sus chozas y cubrieron sus caras con sus capas. Habían tomado tan buena colocación las recién llegadas, que cada una podía observar perfectamente a su marido cuando se presentara la otra en forma de *Soorte*. Lo que nunca había sucedido, oyeron las mujeres algunas recriminaciones de sus propios maridos. Así, uno dijo: "¿Quién puede asegurarme que la mujer que va a llegar es un *Soorte*?" Y otro: "No sabemos si no son nuestras propias mujeres las que nos engañan", y un tercero: "¡Parece que las mujeres quieren asustarnos!". Se oyó, por fin, una voz que decía: "¡Alguna de nuestras mujeres se ha disfrazado con sus pinturas y quiere hacernos creer que es un

Soorte!". Oyendo esto las mujeres, se apoderó de ellas la mayor confusión y se volvieron a la choza grande cuando el *Soorte* desapareció. La luna entonces, dirigiéndose al campamento, gritó: "¡Silencio, la *Xálpem* está indignada!", de lo que no hicieron caso los hombres. Perpleja la luna, apeló a otro recurso para amedrentarlos. Les conminó a que se acercasen con ella hasta la choza grande. Aunque medrosos, pero empecinados, los hombres la siguieron. Ella, adelantándoseles, llegó hasta la puerta y frente a ésta gritó: "¡*Xálpem, ké sat!*", o sea, ¡*Xálpem, manifiéstate!* A esta voz formaron inmediatamente en dos filas las mujeres y, saliendo de la choza grande, se colocaron a la derecha e izquierda de la entrada. *Kra*, se puso al frente de ellas y como recurso supremo invitó a los hombres a que se acercasen para ver cómo la *Xálpem* iba a devorar una a una a las propias mujeres, lo que naturalmente no dejó de asustar a los hombres.

"Cada uno de ellos, entretanto, iba provisto de un garrote y cuando la luna les pidió acercarse para presenciar la rabia de la *Xálpem* que iba a devorar a todas las mujeres, embistieron, adelantándose más de lo necesario. La luna trataba de detenerlos, gritándoles: "¡No tan cerca; hombres!", con lo que pretendía obligarlos a permanecer lejos de la choza. En este momento dió un silbido *Sat* que se había mantenido oculto en las cercanías de la choza grande y que los hombres oyeron. Avanzaron entonces impacientes hacia adelante. La luna volvió a gritarles en medio del espanto y la confusión: "¡Atrás, hombres, que la *Xálpem* va a salir!". Las mujeres presenciaban inquietas estas escenas y, en medio de la confusión, animaban a la luna gritándole: "Ya están cerca los hombres, ¡ay de nosotras! ¿Adónde vamos?". Los hombres, por su parte, empujando a *Kra* al interior de la choza grande, se apoderaron de la entrada y luego penetraron en ella.

"Entonces gritó *Kran* (el sol): "Maten a las mujeres!", y los hombres hicieron funcionar sus garrotes sobre el montón de mujeres. Cada uno apaleaba la que estaba a su alcance, yaciendo en poco rato ensangrentadas por el suelo todas las mujeres y las niñas de la choza grande. Y habiendo sucedido que los hombres se encontraban frente a frente de sus propias mujeres e hijas, encomendaron la tarea de concluir con ellas a los otros compañeros, pero, a pesar de esto, mu-

chos mataron a sus propias cónyuges, tal era la rabia que los dominaba. El sol tomó un tizón ardiendo para acometer a su propia mujer. Al primer golpe que le asestó, tembló el firmamento; al segundo y tercero se hizo más grave la cosa, lo que impidió que le siguiera pegando, por miedo a que se derrumbase la bóveda celeste. Huyó entonces *Kra* de la choza grande y fué a parar al cielo. Las cicatrices que le dejaron las quemaduras, en forma de manchas negras se observan todavía en las noches claras en el astro.

"*Kram*, o sea el Sol, siguió inmediatamente a su mujer *Kra*, pero no la ha podido alcanzar hasta hoy. Esta mujer aparece, a veces, roja en el cielo, cuando recuerda su rabia contra los hombres, lo mismo que el odio a esa mujer no se ha extinguido todavía en el país de los *Selknam*.

"Los hombres, por su parte, apagaron el fogón y destruyeron todo lo que encontraron en la choza grande, dejándola a ras de la tierra, y volvieron al campamento donde siguieron dando muerte a las mujeres que habían escapado vivas todavía, dejando sólo a las niñas pequeñas que debían propagar a los *Selknam* más tarde. Cuando éstas crecieron, los hombres empezaron de nuevo, pero sólo para ellos, las fiestas del *Klóketen*. Las mujeres asistieron a ellas, pero nunca supieron cómo los hombres habían llegado a conocer el secreto de estas fiestas misteriosas".

Cuenta Gusinde que siguió una gran catástrofe a la destrucción del *Klóketen* de las mujeres, y las que quedaron vivas se volvieron animales. En las manchas y colores de sus pieles se ve todavía los signos que llevaban en la vida cuando engañaban a sus maridos.

Esta es la historia del gran engaño que hacían las mujeres en los tiempos antiguos y sólo desde entonces desempeñan los hombres el papel de las mujeres, juntándose en la choza grande para celebrar las fiestas del *Klóketen*. Cuando los jóvenes aprenden a callar pueden hacerse *klóketones*.

Nuestras *Xálpén*, *Matán*, los *soortes*, etc., son sólo ficciones de las fiestas de ahora que imitan a los personajes del tiempo antiguo, ¡cuidado con revelar este secreto a las mujeres! ¡El último *Selknam* está obligado a llevarlo a la tumba! Jamás puede saber una mujer que somos los hombres los que estamos en la choza grande, que nos pintamos, que nos

ponemos las máscaras y que hacemos las representaciones que ven de lejos las mujeres en el campamento, creyéndonos espíritus. ¡Guardamos rigurosamente este secreto!

Lo extenso de este trabajo me impide seguir dando a conocer con mayor amplitud la mitología y cosmogonía selknam, y conocidas ya la creación del cielo y la tierra por *Temáukel*, del hombre por *Kenós*, de la muerte por *Kwányip*, del sol, la luna, las estrellas, los valles, los ríos, las montañas, las nubes, los vientos, los animales de la tierra y del mar, las aves, etc., etc., que no son sino antepasados que antes vivieron en la tierra, descubrimos en este pueblo primitivo una mitología tan perfecta e interesante como la de cualquiera de los otros pueblos del Antiguo Mundo.

Toca a mi amigo, el Padre Martín Gusinde, —ex Jefe de Sección del Museo a mi cargo y hoy uno de los más reputados y conocidos etnólogos del mundo científico, que ha visitado también los pueblos indígenas del suroeste de América del Norte y los pigmeos del centro del Africa— y a la ciencia chilena, el honor de haber descornado el obscuro velo que cubría la cultura de los pueblos fueguinos y agregar a la sociología universal un valioso contingente de elementos cuya existencia se ignoraba y que se agregarán al estudio y meditación de los que se ocupan del conocimiento del hombre.

Con la próxima aparición de la obra dedicada a los *Alacalufes*, estando ya publicadas las correspondientes a los *Onas* y *Yaganes*, se completarán estos conocimientos que tuvo la suerte de recoger Gusinde en el momento en que casi se hallaban extinguidos, por encargo oficial del Museo Histórico Nacional de Chile.

Nuestro país tiene pues una gran deuda de gratitud para con este modesto sabio.

SANTIAGO DE CHILE

Museo Histórico Nacional
de Chile

CUESTIONES DE NOMENCLATURA ARQUEOLÓGICA: EL PUCO

Por ALBERTO SALAS

Ya hemos manifestado en otra oportunidad, al referirnos a la nomenclatura del hacha de piedra con cuello (1), la necesidad de buscar a cada uno de los objetos arqueológicos un nombre preciso y apropiado. Será ésta la única manera de acabar con la anarquía que reina en este aspecto de la literatura arqueológica. Nos hemos de ocupar en este breve trabajo de la nomenclatura de una pieza de cerámica sumamente frecuente en los yacimientos de nuestro país y en algunas áreas culturales vecinas. Las dificultades que ofrece la nomenclatura de la cerámica, previa determinación de los tipos, son muchas; sólo expresaremos aquellas que ayuden a comprender las inevitables limitaciones de nuestra tarea.

La determinación de tipos y formas más o menos bien definidos para darles nombre, es particularmente difícil en los objetos de alfarería, donde se ofrece una cantidad enorme de variantes, matices y subformas. La tarea previa de determinar el grado de necesidad de los caracteres de un tipo de vaso requiere una observación minuciosa, basada en series numerosas. Este trabajo pudo ser realizado considerando las colecciones de la Argentina, Perú y Chile que conserva el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, además de buen número de publicaciones de la especialidad.

Queremos decir antes de entrar en la consideración de

(1) Ver estos mismos *Anales*, tomo I, pág. 191 y sig., Mendoza, 1940.

esta materia, que de ninguna manera se puede exigir una precisión matemática a nuestras determinaciones, y que sin duda el investigador hallará más de un vaso que, reuniendo las condiciones que establece nuestra definición, no sea, paradójicamente, asimilable al concepto *puco*.

En las figuras 1, 2, 3, 4 y 5 reproducimos varios ejemplares de este tipo de pieza que intentamos definir, sin duda de gran área de dispersión en la arqueología americana, o por mejor decir, una forma sumamente frecuente por lo simple y esquemático de sus líneas, en toda la arqueología mundial. Por una exigencia metodológica, llamémosle provisoriamente *puco*, hasta que definamos y caractericemos su forma y acabemos finalmente por darle nombre definitivo.

Este tipo de vaso se particulariza por su escasa altura, boca amplia y circular, la base de igual forma, pero siempre de diámetro inferior al de aquélla. La altura del vaso, y este es el carácter más o menos matemático que define al tipo, está contenida por lo menos dos veces, o fracción ligeramente inferior, en el diámetro de la boca. Con respecto a sus paredes podemos decir que son convexas, que es la forma típica y más frecuente. Las piezas así conformadas adoptarían, entonces, aproximadamente, una forma semi-esférica. De todas maneras, estimamos que la conformación particular de las paredes sólo tiene un valor secundario que deberá tenerse en cuenta al determinarse los subtipos. Por ahora intentaremos caracterizar el tipo de manera amplia, basándonos en los caracteres fundamentales. Lo propio sucede con las asas. Aun cuando éstas no sean frecuentes y los prototipos no las posean, suelen presentarlas algunos ejemplares. Las enumeramos, pues, como un carácter subordinado. La categoría que tratamos de definir, es, en consecuencia, sumamente amplia; una clasificación minuciosa, y por consiguiente, una nomenclatura prolija, no será posible mientras no se determinen tipos amplios y generales, capaces de contener todas las formas.

Pese a la variedad de matices que se presentan, siempre encuadrados en los caracteres enunciados, es evidente la existencia de una forma clásica, que en razón de su frecuencia y sencillez constituye, a nuestro juicio, el prototipo. El vaso que reproducimos en la figura N° 1 puede constituir un ejemplo.

Determinados, pues, con la relativa precisión que per-

mite la materia que tratamos, la morfología y caracteres fundamentales de este vaso, veamos ahora lo relativo a su nomenclatura. Cabe, sin embargo, una advertencia. No todos los autores que han tratado de la cerámica del Noroeste Argentino han agrupado las varias formas de que hemos hablado anteriormente, en una misma y amplia denominación. Ambrosetti, sin embargo, con la visión conceptual que le caracteriza, engloba todas esas diferencias y variantes secundarias en la denominación *pucó*. Por lo contrario, Debenedetti los llama *platos*, dejando la palabra *pucó* para aquellas formas que a nuestro juicio constituyen el prototipo.

En la bibliografía arqueológica argentina se usó desde los primeros tiempos este nombre *pucó* con relativa unanimidad. En 1898 Lafone Quevedo definía esta palabra diciendo: "Escudilla; las que se usan hoy son idénticas en forma a las que se desentierran de los antiguos. Etim.: de *pucu*, escudilla. Puede compararse con *pucyná*, manantial. El *cu* final siempre parece que se refiere a algo como vaso continente, cuando no es partícula de pluralidad" (2).

Años más tarde Outes pretendió innovar, con muy escasa fortuna y aceptación, rechazando la denominación *pucó* y adoptando la de *bol*. Las consideraciones en que basaba esta preferencia no la justifican en modo alguno (3). Ambrosetti, poco tiempo después, rechazaba la nomenclatura de Outes y defendía la tradicional manifestando: "...su forma típica, variada al infinito, hace que se le conserve su nombre local de Pucos que se aplica en un sentido tan lato y general" (4). En verdad, la cuestión que planteara Outes al pretender suplantarse un nombre de profunda raigambre tradicional en nuestro país por otro que constituye un neologismo ajeno al espíritu de la lengua, está fuera de lugar. Outes, pese a las críticas que se le formularan, insistió en la denominación.

Boman, al referirse a piezas de este tipo las denomina

(2) LAFONE QUEVEDO S.; *Tesoro de catamarqueñismos*, en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, t. XLV, 179, Buenos Aires, 1896.

(3) OUTES F. F.; *Alfarería del Noroeste Argentino*, en *Anales del Museo de La Plata*, t. I, 2ª Serie, p. 6. La Plata, 1907.

(4) AMBROSETTI J. B.; *Exploraciones arqueológicas en la ciudad prehistórica de "La Paya"*, 311, Buenos Aires, 1907.

ecuelle, es decir, escudilla, que como más adelante veremos constituye un término bastante apropiado. Debenedetti usa indistintamente en la Isla, las palabras plato y puco, con muy escasa propiedad (5). Si bien es cierto que no tenemos la intención de determinar la morfología del plato en este trabajo, podemos adelantar desde ya que se caracteriza por su altura siempre menor, en relación al diámetro de la boca, que la de esta otra forma que provisoriamente llamamos *puco*. Podríamos decir, usando un término que sintetiza la relación entre la altura del vaso y la dimensión del diámetro, que el *puco* es más profundo que el plato. El diámetro de la boca de un *puco* y de un *plato* podrán ser iguales, pero la altura de aquel deberá ser dos veces mayor, por lo menos, que la de éste.

En la moderna bibliografía arqueológica argentina la palabra *puco* es la usada con mayor frecuencia. En la literatura chilena, en cambio, puede advertirse una anarquía mucho más notable que en la nuestra. Hemos podido comprobar el uso indistinto, con respecto a estas piezas, de las palabras *plato*, *fuelle*, *taza*, *palangana*, y en menor escala, *puco*. Los arqueólogos peruanos denominan a esta pieza más o menos frecuente en su país, plato o vaso, simplemente. Como dato curioso consignamos que en una breve y circunstancial bibliografía española que hemos podido consultar, contra lo que suponíamos, hallamos tan sólo la amplísima y genérica denominación de *vaso*, que nada indica desde el punto de vista morfológico (6).

(5) DEBENEDETTI S.: *Exploración arqueológica en los cementerios de la Isla de Tilcara (Quebrada de Humahuaca, provincia de Jujuy, Buenos Aires, 1910.*

(6) Para dar idea cabal de la amplitud conceptual de la palabra *vaso*, y lo decimos sólo como curiosidad, bastará transcribir la definición de barco, que da el Diccionario de la Real Academia, diciendo: "Vaso de madera, hierro u otra materia, etc. etc.". Es en este mismo sentido que Diego Méndez en su Relación, emplea la palabra *vasija*, al decir, refiriéndose a una canoa "El pasar desta isla á la Española en tan poca *vasija*..." (en FERNANDEZ DE NAVARRETE, *Viajes de Colón*, 359, Madrid, 1922), y GUEVARA, (en *Historia de la Conquista de Paraguay, Rio de la Plata y Tucumán hasta fines del siglo XVI*, 33, Buenos Aires, 1882) al decir de los *Payaguás* que "usan canoas y embarcaciones ligerísimas, que impelen a fuerza de brazos, con agilidad tan extraordinaria, que ningún vaso á remo y vela puede dar alcance".

Fuera ya de los países de habla hispánica, los norteamericanos lo designan corrientemente con el nombre de *bowl*, que castellanizado y aceptado por la Real Academia, se convirtió en *bol*. De no mediar razones que explicaremos más adelante, esta denominación, aceptada y empleada por Outes, previas algunas amplificaciones en su acepción, sería muy apropiada como nomenclatura del tipo que tratamos.

Hecha esta rápida síntesis, en la cual sólo nos hemos limitado a compendiar los datos más interesante e inmediatos, veamos cuál es la palabra capaz de contener y comprender el tipo de vaso anteriormente caracterizado, con todos sus matices y variedades. Recordemos, antes de proseguir, que hemos determinado, en razón de su frecuencia, una forma prototípica, y que tratamos de lograr un concepto formal, no etnológico.

Consideremos primero la palabra *bol*. Ambrosetti, que rechaza la innovación de Outes, no da más razones a este repudio que la mayor eficacia de la palabra *puco*. Por nuestra parte, aun cuando creemos que tal vocablo podía muy bien dar nombre a este tipo de vaso, estimamos innecesario acudir a un neologismo cuando el Diccionario de la Real Academia contiene términos como *cuenco* y *escudilla*. Entre estas palabras y *bol*, no cabe elección alguna.

Con respecto a los términos empleados en la bibliografía chilena manifiesta Latcham: "En Chile, generalmente se llaman platos a los más bajos y anchos y fuentes o tazas a los de mayor altura. Como estos nombres expresan mejor la forma y tienen la ventaja de ser castellanos preferimos su uso al de vocablos extraños al idioma...". Demás está advertir la impropiedad con que se usan estas palabras aplicadas al objeto que nos ocupa. Se ha llegado, en cuanto a imprecisión de términos se refiere, a decir que "tienen forma de budinera" o a llamarlos "platos o palanganas".

Las palabras antes aludidas: *cuenco* y *escudilla* (7), son los términos castellanos que más se adaptarían a nuestra

(7) El Diccionario de la Real Academia define así estas palabras:
Cuenco: Vaso de barro, hondo y ancho, y sin borde o labio.

Escudilla: Vasija ancha y de la forma de una media esfera, que se usa comúnmente para servir en ella la sopa y el caldo.

materia. *Cuenco* ofrece, posiblemente, mayor elasticidad que *escudilla*, palabra en cambio, que se adaptaría, precisamente, a la ya descrita forma del prototipo. Ambas, sin embargo, y con las libertades que suelen permitirse en estos léxicos, podrían usarse con mayor propiedad que *taza*, *fuenta*, *plato* y con mayor precisión que la indeterminada palabra *vaso*.

El término *puco* no figura, hasta el momento, en el léxico mayor del idioma (8); así como otras de uso muy corriente, todavía no ha recibido el honor merecido por la palabra *bowl*.

La palabra tiene una amplia difusión en nuestro país (9). Su aceptación, aun por el simple hecho de no figurar en diccionarios, es más amplia y elástica que la de cualquiera de los vocablos antes aludidos. Ambrosetti definió más o menos bien sus alcances diciendo: "Cualquier americanista que haya seguido nuestros trabajos de diez años a esta parte, sabe perfectamente al leer la palabra *puco*, que se trata de un vaso parecido a un plato de sección más o menos circular y paredes más o menos altas, convexas o verticales..." (10). Debenedetti, en *La Isla*, ha enunciado igualmente una definición de este tipo de vaso aunque ofrece la limitación de considerar, únicamente, la forma típica (11).

Resumiendo estos antecedentes hallamos, pues, que la palabra *vaso* es un término indefinido; que *bol* es un neologismo que halla su equivalencia en las palabras castellanas *cuen-*

(8) Ha sido registrada, en cambio, por LAFONE QUEVEDO en la obra y lugar ya citados; por TOBIAS GARZON, en *Diccionario Argentino*, 403 Barcelona, 1910 y por LIZONDO BORDA, en *Voces tucumanas derivadas del quichua*, 278-279, Tucumán, 1927.

(9) LIZONDO BORDA en la obra citada manifiesta refiriéndose a la difusión de esta palabra que, denominando un vaso de cerámica, sólo es empleada por estudiosos. Muy por el contrario, hemos podido comprobar, tanto en Salta como en Jujuy, que la palabra *puco* es de uso corriente, no una voz muerta como sugiere el autor.

(10) AMBROSETTI, *ibid.*, 311.

(11) La definición dada por DEBENEDETTI, en *ibid.*, 106, es la siguiente: "Damos este nombre (*puco*) a aquellos platos que presentan los siguientes caracteres morfológicos: base aplanada, paredes bellamente convexas, boca amplia y altura, en cuanto a sus proporciones, perfectamente relacionada con las restantes. Constituye el *puco* una de las piezas *sui generis*, por su forma, en la arqueología, sobre todo argentina".

co y *escudilla*, de más rancia cepa; que es errónea la utilización, referida a este tipo, de las palabras *taza*, *fuenta*, y *plato*; que la palabra *pucó*, aun no registrada en el diccionario de la lengua, que posee un fuerte sentido tradicional en nuestro país, es capaz de contener la variedad de formas que ofrece este tipo de vaso.

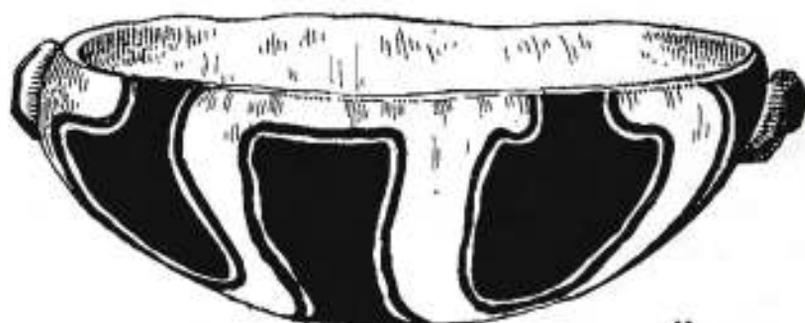
Quedan a nuestra consideración tres términos: *cuenco*, *escudilla* y *pucó*. Los dos primeros, pese a las limitaciones enunciadas más arriba, ofrecen la ventaja de pertenecer al idioma y estar dentro de su espíritu. Su uso, sin embargo, no podría realizarse, con respecto a algunas variantes formales, si no es con licencias. La palabra *pucó*, en cambio, tiene un profundo arraigo en nuestro país, en su parte norte, y es la que con mayor insistencia han usado nuestros arqueólogos. Su acepción es, hasta ahora, más amplia y por lo tanto más apropiada.

Sería ridículo proponer un término de valor local a los arqueólogos de los países vecinos. Para los nuestros el problema no existe. No titubeamos en sugerir a los demás las palabras *escudilla* y *cuenco*, como equivalente de *pucó*, y que si bien es cierto necesitan una cierta amplificación de su sentido, no es menos cierto que son más precisas que las habituales. Creemos, pues, que el término *pucó* es el más apropiado. Consecuentemente definimos el tipo diciendo: Vaso de cerámica, de boca amplia, más o menos circular; base igualmente circular, de diámetro siempre inferior al de aquella. La altura, relativamente escasa, está contenida, por lo general dos o más veces en el diámetro de la boca o en proporción ligeramente inferior. No ofrece vientre o ensanchamiento notablemente mayor que el diámetro de la boca. Sus paredes son generalmente convexas, aunque a veces son parcialmente rectas. Carece, en su mayoría, de asas.

BUENOS AIRES.

*Museo Etnográfico de la Facultad
de Filosofía y Letras.*

Los dibujos que ilustran este trabajo fueron realizados por Martín Jensen, ya extinto dibujante del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires.



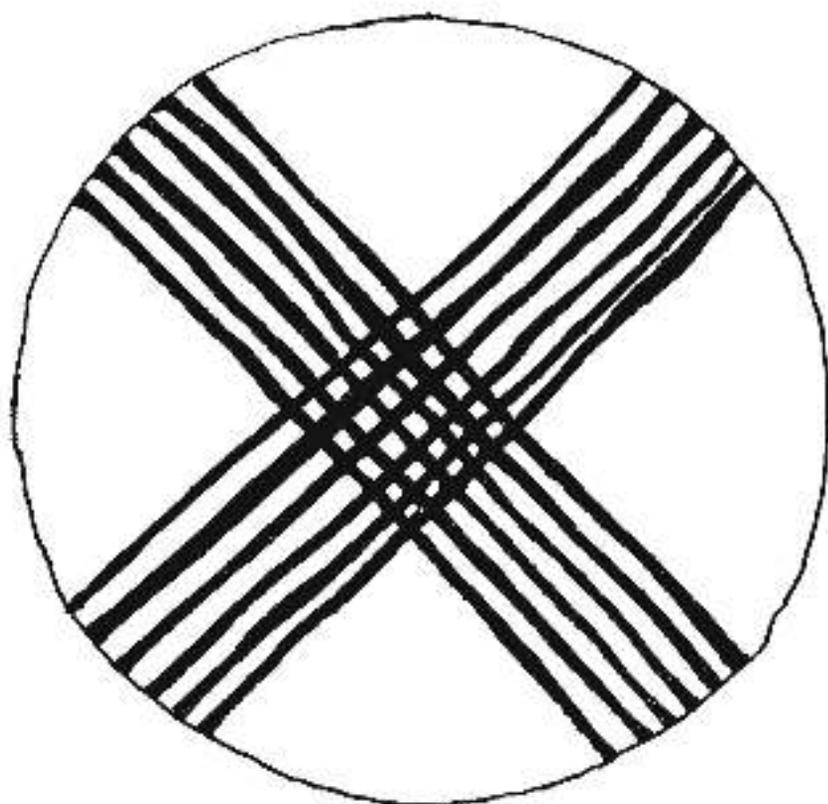
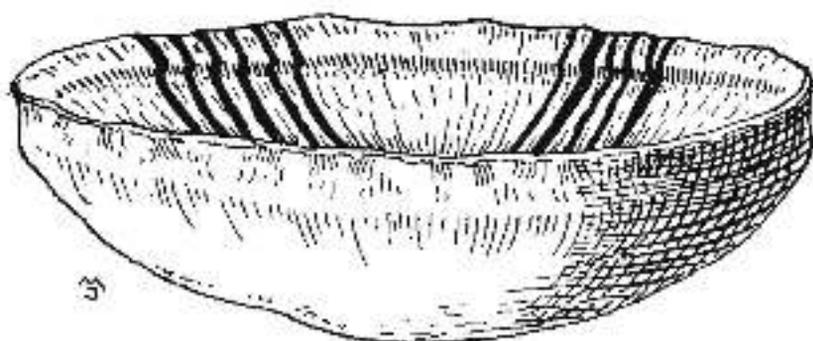
3



1.— a) Pucú con asas, procedente de La Huerta, Humahuaca, Prov. de Jujuy. Mide en el borde 16 cm. de diámetro y 4 cm. de altura.

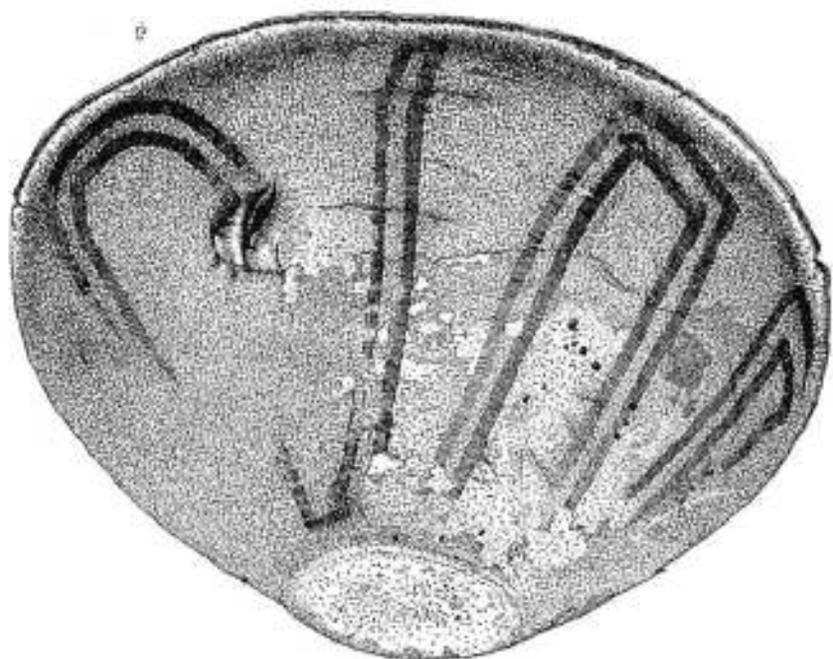
b) Aspecto de la decoración pintada, en negro sobre fondo rojo, que cubre la superficie externa. Este motivo se denomina con impropiedad, ponción.

BALAS. *Cochitiños*, etc.



2.— a) Pies procedente de la Huerta; mide 17 cm. de diámetro y 6,5 cm. de altura.

b) Aspecto de la decoración de su superficie interior, constituida por líneas negras sobre fondo rojo, disposición cromática muy característica en la cerámica de la quebrada de Guatubamba.



B.— a) Pucó con asas, procedente de Aimagasta, La Hija. Mide 34 cm. de diámetro y 13 cm. de altura. Puede observarse la relación del diámetro de la base con el del borde.



3.— b) Decoración de la superficie interna del pucú de la figura anterior. Está constituida por un rostro antropomorfo y una serie de manos dispuesta en espiral.

LA LENGUA DE LOS HUARPES DE SAN JUAN

POR SALVADOR CANALS FRAU

I

Llamamos lengua de los *Huarpes* de San Juan, al idioma *Allentiac* que el P. Luis de Valdivia redujera a Arte y Vocabulario a fines del siglo XVI, y que imprimiera en la ciudad de Lima, en el Perú, en el año de 1607. Junto con esta obra sobre el *Allentiac*, el mismo misionero jesuita entregaba también a las prensas otra del mismo género sobre el *Müllcayac*, la que empero ha llegado sólo en un fragmento infimo hasta nuestros días.

No creemos que pueda ser discutida la identificación que establecemos entre el *Allentiac* del P. Valdivia, y la lengua que hablaban los *Huarpes* de San Juan. Es cierto que nuestro misionero, en parte alguna de su obra se refiere o menciona a los *Huarpes*, y mucho menos dice que esta lengua fuera la suya. Lo único que establece en tres de las cuatro portadas que adornan las distintas partes de su libro, es que el *Allentiac* por él reducido a normas gramaticales, "corría" en la ciudad de San Juan de la Frontera, en la provincia de Cuyo.

El que esta lengua fuera la que "corría" en la ciudad de San Juan, significa que ella era la de los indios que, por ser naturales de la jurisdicción, estaban encomendados en esa ciudad y vivían y trabajaban en ella. Se ve esto corroborado por el Real Acuerdo, que concedía permiso para la impresión, y que establece, aunque de manera indirecta, que esta lengua *Allentiac* era la de San Juan de la Frontera. En consecuencia, la lengua que el P. Valdivia denomina *Allentiac* era la propia de los indios que en el siglo XVI, poblaban la jurisdicción de San Juan, y habían sido encomendados en ella.

Por otra parte, por la documentación histórica de la época sabemos que los indios que para la llegada de los españoles al país poblaban lo que después fuera jurisdicción de San Juan, eran llamados *Huarpes*. La misma acta de fundación de la ciudad, de 1562, expresa claramente que la nueva población se hacía en la "provincia de los Guarpes". De numerosos otros documentos resulta lo mismo, y la tradición histórica tampoco ignora que la jurisdicción de San Juan, y también la de Mendoza, eran habitadas por *Huarpes*. No puede pues ponerse en duda de que los indios de San Juan, los que habitaban esa jurisdicción en el siglo XVI, eran llamados *Huarpes*.

De estas dos sencillas comprobaciones resulta, que si por una parte sabemos por el P. Valdivia que la lengua *Allentiac* era el idioma de los indios de San Juan, y por otra vemos que de acuerdo con la documentación histórica esos mismos indios de San Juan eran llamados *Huarpes*, no puede haber duda alguna de que la lengua *Allentiac* era la que hablaban los *Huarpes* sanjuaninos. Y esto es válido, pese a que la demás documentación conocida no emplea nunca el nombre que a esta lengua da su codificador, limitándose a llamarla "lengua de los Huarpes" o, más generalmente, "lengua de la tierra".

Es sin duda curioso, que los elementos lingüísticos que en su obra trae el P. Valdivia, no permitan tampoco dar una explicación clara y cabal de los nombres que están en juego, o sea de *Allentiac* y *Huarpe*. Es cierto que el buen padre, en la portada a la cuarta parte de su obra, el Vocabulario, manifiesta traer solamente "los vocablos más comunes y necesarios para catequizar y confesar en esta lengua". Y que, por otra parte, no hay duda de que la estructura de aquellos dos nombres pertenece a la lengua *Allentiac*, aún cuando no podamos descomponer esos nombres en su integridad sirviéndonos de aquellos elementos.

Que el término *Allentiac* es de estructura huarpe, lo demuestra el sufijo *iac* que pertenece a este idioma, significa "de" de ablativo, y se pospone al nombre en la misma forma en que lo está en el vocablo que analizamos. Además es muy probable que tengamos que separar también la *t* que precede al *iac*, pues es común intercalar esa letra o una *k* ante

ciertos sufijos. Quedaría pues como raíz el nombre *Allen*, cuya significación ignoramos exactamente. Mas lo cierto es que *Allentiac* significa "de Allen", y que hace referencia a "lengua". *Allen* hubo de ser pues el nombre de alguna región, de algún punto cardinal, etc., que calificara la lengua de los *Huarpe* septentrionales. Confirma esta suposición el hecho de que el P. Valdivia no se refiera nunca al *Allentiac* a secas, sino siempre a la "lengua *Allentiac*", esto es: a la lengua de *Allen*.

En cuanto al otro nombre que servía para distinguir a estos indios, el nombre étnico *Huarpe*, ignoramos también de manera cierta su exacta significación. Notamos empero que su estructura pertenece también al *Allentiac*, y que su primera parte, la raíz *huar*, fonéticamente *war*, es el nombre propio de la divinidad *huarpe* que, según el mismo P. Valdivia, se llamaba *Hunuc Huar* y moraba en la cordillera. Posiblemente la partícula restante, *pe*, no sea sino la raíz de "pariente", pues la mayoría de términos de parentesco que denotan consanguinidad están formados con esa base, o su equivalente *pi*. De poder aceptarse esa inferencia, el término *Huarpe* debería descomponerse en *Huar-pe* y significaría: los parientes del *Huar*. Hace más probable esa suposición el hecho de que en *Allentiac* tanto el genitivo como el adjetivo se anteponen, de manera que la frase así formada es gramaticalmente correcta.

Como se observa, si bien no hemos podido dar una traducción total y exacta de los nombres *Allentiac* y *Huarpe* sirviéndonos de los pocos elementos lingüísticos conocidos del *Allentiac*, es indudable que la estructura de ambos términos pertenece a esa lengua, y que al menos parcialmente se pueden estos interpretar por ella.

II

La obra del P. Valdivia sobre el *Allentiac* fué redactada en los últimos años del siglo XVI. El célebre misionero jesuíta se hallaba a la sazón en Chile, dedicado a la catequización de los indios. Por aquella época, la región central y norte de Chile estaba poco menos que despoblada de indios del país, y es para subvenir a las necesidades de la incipiente

nueva economía, que se traían naturales del sur, y también de la región cisandina de Cuyo, que políticamente pertenecía a Chile.

Los indios de Cuyo, llamados *Huarpes*, eran de índole pacífica y habían estado ya sometidos a los Incas peruanos, razón por la cual estaban acostumbrados a "servir". Es por esto que eran muy solicitados desde allende la Cordillera, y ellos constituían un alto porcentaje de peones en aquel país, durante la segunda mitad del siglo XVI. La lengua de los indígenas chilenos era el araucano, y los misioneros se dedicaron pronto a aprender y reducir a normas este idioma para servirse de él en la cristianización de los indios naturales del país. El mismo P. Valdivia compuso también un "Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile", que imprimió también en Lima un año antes que su obra sobre el *Allentiac* (1). Pero si con el araucano podían instruir a los aborígenes del Chile trasandino, para los de Cuyo que eran parte importante entre los que se hallaban en aquel país, no les servía esa lengua. Es por esto que los misioneros trataron de aprender también la "lengua de los guarpes", y que el P. Valdivia compuso su Arte y Vocabulario en lengua *Allentiac*.

No se ha pues de olvidar que el propósito principal de los afanes lingüísticos del P. Valdivia al componer su obra sobre el *Allentiac*, era el de catequizar a los indios de Cuyo. Es esto un aspecto del asunto al que pertenece el mayor interés, puesto que limita grandemente el vocabulario de esta lengua que se da a conocer, y porque además, gran parte de lo que se trae en léxico tiene un sentido abstracto y artificial dentro del conjunto de la mentalidad primitiva de los *Huarpes*.

Esta obra que el P. Valdivia dió a las prensas en la ciudad de Lima y en el año de 1607, es la que ha servido de base para la confección de nuestro trabajo (2). Consta ella de varias partes. La portada principal lo especifica claramente al titular al conjunto de "Doctrina Christiana y Cathecismo en la

(1) El conocido bibliófilo J. Platzmann, publicó una nueva edición facsimilar de esta obra, en Leipzig y 1887.

(2) VALDIVIA L. DE; *Doctrina Christiana y Cathecismo en la lengua Allentiac, que corre en la ciudad de S. Juan de la Frontera*. Lima 1607.

lengua Allentiac, que corre en la ciudad de S. Juan de la Frontera, con un Confesionario, Arte, y Bocabulario breves". Se trata pues de cuatro partes distintas independientes una de otra, aunque reunidas en un solo volumen: una *Doctrina* con su correspondiente *Catecismo*; un *Confesionario* "provechoso para confesar los indios de Cuyo y otras personas"; un *Arte y Gramática*; y un *Vocabulario* que contiene "los vocablos más comunes y necesarios para catequizar y confesar en esta lengua". Todo ello fué impreso conjuntamente, y forma parte de una sola obra.

Esta obra del P. Valdivia, valiosísima por representar el documento principal de las lenguas indígenas de Cuyo, dista mucho de ser una obra perfecta. El mismo autor lo reconoce al manifestar al final del Arte, que no pensaba imprimir la obra por haber más de ocho años que la había hecho, y otros tantos que no usaba esta lengua. Para tal hacer, esperaba Valdivia conocer mejor el idioma indio, y haberlo practicado más; pero en vista de las grandes necesidades espirituales de nuestros indios, obligados a abandonar su país para trabajar en regiones extrañas, se había decidido a dar a publicación su obra, a fin de que hubiese al menos un principio, esperando que otros lo continuaran y perfeccionaran. En consecuencia, el mismo autor considera su obra como un simple ensayo.

Resultado de ello es que la obra adolece de serias anomalías. Primeramente, hay una evidente falta de exacta coordinación entre sus distintas partes, y las reglas, verbigracia, que da el Arte para el uso de la lengua, no siempre son tenidas en cuenta en los demás textos. A esto se agrega, que el autor no siguió normas uniformes en el empleo de medios para reproducir la realidad fonética de esta lengua, y los cambios e intercambios de letras son muy frecuentes, sobre todo cuando se trata de reproducir un sonido difícil o distinto al español. Y finalmente, es de la mayor evidencia que Valdivia no prestó todo el cuidado necesario a la impresión de su obra, pues lo que puede considerarse como faltas de imprenta son numerosísimas. Tal vez pueda aducirse en disculpa del buen padre, que mientras se estaba imprimiendo su obra preparaba él su viaje a España, pues salió de Lima en el mismo año de 1607 en que se publicara su libro.

Las dificultades no terminan ahí. De esta obra famosa sobre el *Allentiac* se conoce un solo ejemplar que por hallarse en Madrid no hemos podido consultar ni obtener copias fotográficas. Verdad es que no sabemos si éstas hubieran servido a nuestros fines, dado el mal estado de conservación de aquel ejemplar que a fines del siglo XIX, según el testimonio de Medina, era ya deplorable. Es por esto que hubimos de servirnos de la reimpresión hecha a mano y renglón hace cerca de cincuenta años por el eminente polígrafo chileno José Toribio Medina (3), y que nosotros mismos reproducimos el año pasado (4). Y Medina tuvo también sus dificultades, las que son evidentes a través de toda su reimpresión, sobre todo por la inseguridad en la reproducción de ciertas letras, y la correcta separación de los vocablos. En este último aspecto, la reimpresión de Medina es de una anarquía sin límites.

Estas circunstancias hicieron extremadamente difícil el trabajo que nos propusimos, y que no era otro que el de ordenar y fijar dentro de lo posible el léxico del *Allentiac*, para que este pudiera servir tanto a ulteriores comparaciones lingüísticas con las demás lenguas americanas, como a ensayos de explicación de la toponimia regional de Cuyo y regiones aledañas. Por lo tanto, lo que se ha conseguido debe ser juzgado, no tanto dentro de los ideales que deben presidir todo trabajo considerado como definitivo, cuanto dentro de las posibilidades que un primer intento puede condicionar. Con este nuestro trabajo como base, no hay duda de que otro ensayo más exhaustivo ha de resultar más fácil y ha de llevar más lejos.

Pese a las dificultades mencionadas, no es este el primer intento que se ha hecho de fijar el léxico del idioma que

(3) *Doctrina Cristiana y Catecismo, con un Confesionario Arte y Vocabulario breves en lengua Allentiac, por el Padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesús. Reimpreso todo a plana y renglón, con una reseña de la vida y obras del autor por JOSÉ TORIBIO MEDINA. Sevilla 1894.*

(4) VALDIVIA L. DE; *Doctrina Cristiana y Catecismo en la lengua Allentiac, que corre en la ciudad de San Juan de la Frontera, con un Confesionario, Arte y Vocabulario breves. Con Introducción y notas por Salvador Canals Frau. En Anales del Instituto de Etnografía Americana, I, Mendoza 1940.*

nos ocupa. Ya en 1894, B. Mitre se ocupó en una parecida tarea, al publicar en la Revista del Museo de La Plata (5) su notable estudio sobre el *Araucano* y el *Allentiac*. Mas no hemos podido servirnos de este trabajo del ilustre patricio por limitarse a ser, en el orden lexicográfico, único que aquí interesa, una simple reordenación allentiac-español, del Vocabulario español-allentiac del P. Valdivia. Además, Mitre, se basa, de acuerdo con el saber de su época, en una serie de premisas fonéticas que no se ajustan a los puntos de vista actuales en esa materia.

El trabajo que nosotros presentamos a los estudiosos americanistas, se basa fundamentalmente en el Vocabulario de Medina. Contiene pues todos los vocablos que el célebre misionero creyó necesarios a la catequización y confesión de los *Huarpes*. Dado que las distintas partes de la obra de Valdivia no están siempre de acuerdo una con otra, hemos tratado de ver confirmadas en los textos las grafías que da el Vocabulario para los distintos temas. A este efecto, consideramos como "textos" a la Doctrina y Catecismo y al Confesionario, en razón de ser ahí donde se aplican y emplean prácticamente las normas y los vocablos que, respectivamente, contienen el Arte y el Vocabulario.

A esta parte fundamental representada por el Vocabulario, hemos agregado los temas y frases contenidos en el Arte, y también los vocablos que hemos podido desprender y aislar de la densa maraña representada por los textos y que no figuraban, en forma aislada, en el Vocabulario. De esta manera hemos conseguido reunir 1069 vocablos o raíces distintas, en lugar de los 776 contenidos en el Vocabulario de Valdivia.

III

Aunque nuestro fin primordial haya sido el de fijar el

(5) MITRE B.; *Lenguas Americanas. Estudio bibliográfico-lingüístico de las obras del P. Luis de Valdivia sobre el Araucano y el Allentiac, con un vocabulario razonado del Allentiac*, en *Revista del Museo de La Plata*, VI, 45-99. La Plata 1894. Posteriormente fué reimpresso este trabajo en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, LXI, 165 y sig. Buenos Aires 1906.

léxico del *Allentiac*, no estará demás que demos a continuación un pequeño resumen de las principales características gramaticales de esta lengua indígena de Cuyo. Las comparaciones lingüísticas se hacen tanto sobre la base de la estructura de las lenguas —la gramática—, cuanto por el contenido —el léxico. Sin embargo, no está en nuestros planes el comparar, de modo que nos limitamos a una exposición escueta.

Los nombres, pronombres, participios y adjetivos, tienen una sola terminación, vale decir, que carecen de género. Dice el Arte, que cuando se trata de dejar establecido el sexo de personas o animales, el único recurso es agregar al nombre la partícula *yam* "varón" para significar género masculino, y *axe* "mujer" para calificar al género femenino. El Arte mismo trae dos ejemplos: *caballo-yam* y *caballo-axe* por "caballo" y "yegua", respectivamente. Bueno será empero agregar, que en los textos no se emplean estas partículas, tal vez por falta de oportunidad. De todas maneras, no se hace en los textos ninguna división en el género de nombres, pronombres, participios o adjetivos.

Tampoco tienen terminación distinta, en los diversos casos, los nombres, pronombres y participios. Pero disponen de partículas que los señalan, y que se agregan al nombre. Así, la partícula del genitivo es *ech* o *ich*, y a veces *es* o *is*. Pero cuando el nombre termina en vocal, entonces se agrega solamente *ch*, es decir, se suprime la vocal de la partícula. En general vemos que el *Allentiac* rehuye en lo posible la acumulación de vocales.

La partícula del dativo es *ye*; la misma partícula sirve también a acusativo, pero sólo en los casos sin movimiento; mientras que para movimiento a lugar, y en el ablativo para movimiento de lugar y quietud en lugar, se emplea la partícula *ta*. Todas esas partículas se posponen al nombre, y lo mismo sucede con aquellas otras que sirven indistintamente para instrumento o compañía, y que son *yen* y *men*.

El Arte menciona dos distintas partículas de pluralidad, una para pronombres *cha*, y otra para los otros nombres, que es *wiam*. Ambas se posponen al nombre en singular, y se anteponen a las otras partículas. Pero bueno será advertir que sólo la partícula para pronombres se emplea en los

textos y en el Arte; y que sólo en contados casos se emplea la otra. Como regla general se puede decir, que en los textos no hay distinción ninguna en lo que respecta el número en los sustantivos, como tampoco la hay en lo que respecta al género.

Hay una serie numerosa de partículas que forman los tiempos y modos de los verbos. Al parecer, el *Allentiac* carecía del infinitivo abstracto, como bien lo viera ya Mitre. Es por eso que todos los verbos que figuran en nuestro léxico no son en realidad formas del infinitivo abstracto, sino que llevan todos la partícula *anen*, respectivamente *nen*, que es la que corresponde a la primera persona singular de indicativo. Para formar, en cambio, un infinitivo que según aclara el mismo P. Valdivia era a un tiempo nombre, se agregaba otra partícula que era *yam*. De la misma manera, para formas verbales correspondientes a las demás personas o tiempos, se separa el *anen* y se agrega la partícula correspondiente a la persona y al tiempo.

El adjetivo se antepone siempre al sustantivo, y cuando rige el caso no se interpone entre uno y otro preposición alguna. También se antepone el geutivo en las condiciones mismas.

Cuando en una frase la acción del verbo pasa a otra persona, la transición se hace por medio de una serie numerosa de partículas que, generalmente, se interponen. Y aún algunas de esas partículas no suenan siempre igual. Así la que hace transición de segunda persona plural a primera plural, lo mismo suena *ake* que *ke*.

El acento prosódico va casi siempre en la última sílaba. Sólo en los indicativos y en las formas verbales en *tichan* y *nista*, el acento va en la sílaba penúltima.

En los números, vemos que el sistema parece ser quinario-decimal, pues el *Allentiac* tiene nombres distintos hasta "cinco", o sea los dedos de una mano. En cambio, en los cardinales superiores a 6, e inferiores a 10, se dice "dos sobre", por siete; "tres sobre", por ocho; "cuatro sobre", por nueve. Y lo mismo se hace a partir de "diez". Es natural que en estos casos el número cinco se sobrentiende y, verbigracia, "tres sobre" equivale a: tres sobre cinco, es decir, ocho. Es cierto que el 6 parecería ser nombre aparte, pues es *zhilka*, pero también ahí notamos que este cardinal contiene en sí el nombre de

"uno" que es *lka*, y que por lo tanto ha de significar algo parecido a los otros cardinales mencionados, o sea "uno sobre cinco".

En cuanto a adverbios, el *Allentiac* dispone de toda clase de ellos. Los hay negativos, comparativos, afirmativos, demostrativos, congregativos, temporales, dubitativos, interrogativos, locales, cualitativos, intensivos y similitudinarios. Y tampoco faltan las preposiciones, conjunciones e interjecciones, de cuyas primeras, unas se anteponen y otras se posponen.

Finalmente, hay una serie de partículas que interponiendo o anteponiéndose a los verbos, varían la significación de éstos.

IV

Respecto de la fonética del *Allentiac*, no es mucho lo que se puede establecer con seguridad. La obra del P. Valdivia fué escrita a fines del siglo XVI, en una época de transición, de intensa inseguridad fonética en el español. Es precisamente la época en que la *h* deja de ser aspirada, en que se pierde el antiguo valor de la *x* y en que la distinción de *s* sonora intervocálica desaparece, amén de otras modificaciones que hacen difícil precisar el valor fonético de muchas de las letras españolas que nuestro autor emplea para reproducir los distintos sonidos de esta lengua indígena americana. Además el mismo P. Valdivia en lugar alguno de sus obras que tratan de las lenguas de los indígenas de Cuyo, nos dice algo respecto a la fonología de aquellas. En estas circunstancias todo lo que se diga, habrá de entenderse que sólo tiene un valor de aproximación.

En vocales, vemos aparecer las mismas cinco del español, es decir, *a*, *e*, *i*, *o* y *u*. Respecto de la tercera, cabe decir que el P. Valdivia emplea indistintamente tanto la *i* como la *y*. Y que siguiendo la misma costumbre del español, pone la forma griega a principio y final de dicción, y también cuando sigue a una vocal. Fonéticamente poseen pues ambos signos parecido valor. En estas vocales será posible establecer que, aparentemente, no hay diferencia alguna entre el *Allentiac* y el español.

En cambio la lengua de los *Huarpes* septentrionales,

como podría llamarse al *Allentiac*, disponía de una sexta vocal muy reducida, con un valor fonético no muy alejado de la *ü* araucana. Puede inferirse ello de que en varias partes del texto aparece una *u* puesta con cursiva y con acento a veces grave, otras agudo, que la distingue de la *u* corriente. Mitre, fundándose en que el P. Valdivia en su obra sobre el araucano trae una *u* parecida y que dice representar en ese idioma un sonido medio entre la *e* y la *u*, admite la existencia de la *ü* araucana entre nuestros *Huarpe*s. Es muy posible que fuera así. Lo cierto es que esta *ü* acentuada, está, por una parte, como variante de la *i* en la palabra *killetkanen* en lugar de *killetkanen*; y que por otra, la vemos figurar en el vocablo *kütek*, como variante de *ktek*. De manera que esta *ü* reemplaza tanto a la *i* después de *k*, como a la falta de vocal entre esa y otra consonante. Esto se ve corroborado por *kllucay* en lugar de *kllway*. Resulta pues que el *Allentiac* disponía de una semivocal no muy alejada de la *ü* araucana, que Valdivia trata de representar ya por una *u* cursiva y con acento, ya por una *i*, o simplemente dejando de poner vocal alguna (6). En este trabajo, nosotros nos limitaremos a reemplazar la *ü* acentuada que trae Valdivia por la *ü*. Digamos, empero, que se trata de unos pocos casos.

En las consonantes, resalta ante todo la carencia en el *Allentiac* de oclusivas sonoras. Ni la bilabial *b*, ni la dental *d*, aparecen en los textos. Es cierto que podría discutirse la presencia del sonido correspondiente a la *g*, sonora posterior, pues aparece en numerosas ocasiones esa letra, aunque creemos que no con este valor. Las razones que tenemos para suponer tal cosa serían las siguientes.

La *g* aparece a principios de dicción y precediendo siempre a dos vocales, la primera de las cuales suele siempre ser una *u*; o también como final de dicción, confundiéndose entonces, de manera continua, con la *m*. De esta última *g* que se confunde con *m*, trataremos luego. En cuanto a la primera *g*, el hecho de que siempre preceda a una *u*, y que ade-

(6) El Dr. J. Corominas, director del Instituto de Lingüística de la Universidad Nacional de Cuyo, ha querido bien informarme, a mi solicitud, que esta vocal reducida del *Allentiac* muy bien puede ser una equivalencia de la *yery* rusa.

más se emplee indistintamente en lugar de *h*, y ésta en lugar de aquella, parece demostrar que tanto la *g* como la *h* a principio de dicción y frente a una *u*, carecieran de valor fonético, y su sola misión fuera más bien de índole ortográfica, tratando de impedir que se tomara la *u* por una *v*, dado que la escritura antigua de estas dos letras era la misma. En cambio no aparece la *g* intervocálica precediendo a otra vocal que no sea la *u*. Sólo en un caso se presenta así la *g*, en la palabra *yuge*, y es muy posible que esa grafía esté por un simple error de imprenta, ya que la obra está plagada de ellos. En consecuencia, se puede admitir que tampoco el *Allentiac* tuviera la oclusiva sorda posterior.

De africadas, aparece sólo la sorda prepalatal, cuyo sonido se representa, de acuerdo con la ortografía española, por la *ch*. Notamos empero que, a veces, esta *ch* se confunde e intercambia con la *x*. En tal caso está, verbigracia, la palabra *kuxaya*, por *kuchaya*.

En cuanto a las fricativas anteriores, hay una cierta confusión. Notemos por de pronto que el *Allentiac* carecía de fricativas anteriores sordas. Ninguna de ellas aparece en los textos: ni la *f*, ni la *z* moderna. En cuanto a la fricativa sorda alveolar, su no existencia se infiere del hecho que Valdivia, siguiendo la ortografía antigua, la representa en el texto español, cuando está entre vocales, por la doble *ss* y que ésta falta por completo en los textos en *Allentiac*.

En cambio, sí tenía el *Allentiac* una fricativa sonora alveolar, que Valdivia reproduce a veces con una sola *s*, a veces con la *z*. Estas dos letras se confunden continuamente en los textos no españoles de la obra de Valdivia que estamos analizando.

Vemos figurar en los textos *allentiac*, muy frecuentemente, una *x*. Ciertos autores la convierten, sin más, en la moderna *j* española. Mas es esto sin duda un error. A fines del siglo XVI, la *x* tenía aún su antiguo valor fonético, el de una fricativa sorda prepalatal, que es el que hay que concedarle también en los textos *allentiac* del P. Valdivia. Se ve ello no sólo del valor que aún tenía en español, a fines del siglo XVI, sino que también del hecho que se confundía ya con la *s* o *z*, ya con la *ch*.

En cuanto a la *h*, que es bastante frecuente, hemos tratado de distinguir un diverso valor de acuerdo con una posición distinta. Que frente a una *u* seguida de otra vocal, la *h* hubo de carecer de valor fonético y era simple signo ortográfico, resulta de lo dicho arriba respecto de la *g*, con la que se intercambian en esta posición. Así el vocablo *hueche*, por ejemplo, aparece también escrito *gueche*, y *gua* se intercambia con *hwa*. Por lo demás, Valdivia pone a menudo también *h* a los vocablos cuya letra primera es una *u* y la segunda una consonante. De esta manera vemos figurar tanto *ut* "casa", como *hut*; *huñum* "respeto", como *uñum*. Esto confirma claramente que en estos casos la *h* era muda, y su función es sólo ortográfica.

Pero en otros casos, la *h* precede a una vocal que no es *u*, y entonces su valor parecería ser otro. Es altamente probable que la *h*, en numerosos casos, ha de representar una aspiración más o menos leve; pero no disponemos de dato seguro alguno que nos haga afirmar o negar de manera concluyente esta probabilidad.

El *Allentiac* hubo también de poseer una fricativa velar que Valdivia representa por *u* precedida ya de *h* ya de *g*. Nosotros, para conseguir una cierta unificación al respecto, hemos convertido todas esas *hu* y *gu* ante otra vocal en *w*. En lo que respecta la sílaba *gua* o *hwa* no había inconveniente alguno en que así se hiciera, pues ello es lo corriente en las lenguas americanas. Pero el asunto es ya distinto cuando se trata de las sílabas *gue*, *hue*; *gui* *hwi*. Sin embargo hemos hecho también la conversión fundándonos en que las mismas palabras que contienen aquellas sílabas aparecen indistintamente con *h* o con *g*; y que la *g*, al parecer, en ningún caso tiene el valor de oclusiva sonora.

Como vibrantes aparece sólo la *r*, y aún en forma muy limitada. Las laterales están representadas por la *l* y también por la *ll*, aunque ignoramos si esta última era o no palatalizada. Una forma bastante común es la *l* seguida de *t*, *lt*, que Valdivia intercambia a menudo con la *t* simple. Así, transcribe el término "año", tanto por *tautam*, como *ltautam*.

Un sonido especial parece haber tenido la *m* a final de dicción. El autor intercambia continuamente esta letra con *g*. A primera vista, y considerando que, en general, Valdivia pu-

so muy poco esmero en la corrección de las pruebas de imprenta, tal vez por la razón apuntada arriba, podría uno creer que se trata en todos los casos de errores de imprenta. Pero esta suposición debe ser descartada si consideramos que en el Vocabulario se transcribe "manceba" por *terem* y por *tereg* simultáneamente y que lo mismo sucede con *xam* y *zag*, equivalencias de "palabra". En consecuencia, no se trata de errores de imprenta ni de otras anomalías de origen técnico, sino de que con ambas letras se trata de reproducir un sonido intermedio entre la *m* y la *g*, que ha de ser sin duda parecido al de la *ng* araucana, es decir, una nasal más o menos velarizada.

Que en su esencia íntima es una nasal, se ve por el hecho de que la *m* está en primer término cuando se dan simultáneamente versiones en *m* y en *g*; y que en el Vocabulario, que hemos de creer fuera hecho por Valdivia con esmero mayor que no los textos, aparezcan muchos vocablos, como *eltiam*, *matayam*, *tukum*, etc., con *m* final, mientras que en los textos los mismos vocablos convierten su letra final, a veces, en una *g*. De todo esto concluimos que en realidad este sonido era nasal, pero que estaba más o menos velarizado. Como el español carece de un signo ortográfico que represente este sonido, Valdivia lo representaría capitalmente por la *m*, variándola a veces por la *g*.

En consecuencia, parecería como si el *Allentiac* hubiese también manifestado la tendencia a velarizar las *m* finales, tal como sucede en el árabe vulgar, en el griego, etc. Por lo tanto, en nuestro léxico se ha de tener presente la alta probabilidad de que tanto la *g* final como la *m* puedan responder a idéntico sonido, y que éste no sea otro que el de una nasal velarizada, parecida al *ng* de la lengua araucana.

Otro sonido extraño al español moderno, hubo de ser el que Valdivia representa con *sh*. No nos da el buen padre indicación alguna de su fonetismo. Pero si tenemos en cuenta que entre los misioneros, y no sólo entre ellos, es costumbre representar con esa doble consonante el sonido fricativo prepalatal sonoro que corresponde al italiano *gi*, y que sonido y signo se encuentran en el quichua del Ecuador (7), podemos admitir que con la doble consonante entiende el P. Valdivia representar un sonido parecido al del italiano *gi*, que también

hubo de ser propio de los *Huarpes*. Esto se ve, en cierta manera, corroborado por la ortografía actual de ciertos topónimos cuyanos que en lengua de *Huarpes* hubieron de tener este mismo sonido (8).

Resumiendo lo dicho sobre fonética *Allentiak*, resultaría que sus sonidos se podrían representar con las letras siguientes: A, CH, E, H, I ó Y, K, L, LL, M, N, Ñ, O, P, R, S ó Z, T, U, Û, W, X y ZH. En esto se entiende que el valor fonético de estas letras es el que actualmente tienen en español, excepto en la H, que hubo de ser aspirada; la M final, que es velarizada; la S ó Z, que es fricativa sonora; la Û que hubo de parecerse a la *yery* rusa; la W, que es fricativa; la X, fricativa prepalatal, y la ZH africada prepalatal sonora, con un sonido parecido al *gi* italiano.

V

Ya hemos dicho que la base del léxico que sigue es el Vocabulario de Valdivia. Mas dada las diferencias existentes entre las distintas partes de la obra sobre el *Allentiak*, especialmente entre lo que podríamos llamar partes normativas —el Vocabulario y el Arte— y las demás, hemos creído conveniente tratar de corroborar el dato contenido en el Vocabulario, por los demás textos. Así hacemos continua referencia a éstos, mencionando si el tema en cuestión está o no en ellos. A tal efecto nos servimos de una serie de abreviaturas que conviene aclarar. Ellas son las siguientes:

Textos. — Con este término nos referimos a la Doctrina y al Confesionario.

(7) Ver, por ejemplo, la reedición del "Arte" quichua del R. P. GONZÁLEZ DE HOLGUÍN, realizada por los PP. Redentoristas, en Lima 1901, pág. XIV.

(8) En este caso está el topónimo del antiguo valle de Uco, en Mendoza. *Gualtayerí*, que en lengua de *Huarpes* hubo de sonar *Waltashik* "cumbres de montes".

Doctr. — La Doctrina Cristiana y Catecismo, o sea la parte primera de la obra de Valdivia sobre el *Allentiac*.

Voc. — El Vocabulario, o sea la parte cuarta de la obra.

Persig. — La oración que en la Doctrina lleva el nombre de Persignar.

Padren. — El Padrenuestro, contenido en la Doctrina.

Avem. — El Avemaria, la oración contenida en la Doctrina.

Mand. — Los Mandamientos de la ley de Dios, que se hallan en la Doctrina. La cifra que sigue a esta abreviatura hace referencia al número de orden del mandamiento.

Mand. Igl. — Los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia contenidos en la Doctrina. La cifra hace también referencia al número del mandamiento.

Sacram. — Los Sacramentos, en la Doctrina.

Obras. — Las Obras de Misericordia, en la Doctrina. Las cifras romanas I y II se refieren a la subdivisión entre Obras Corporales y Espirituales, respectivamente. Las cifras arábigas al número de orden de cada una de ellas.

Virtudes. — Las Virtudes Teologales, en la Doctrina.

Enemigos. — Los Enemigos del Alma, en la Doctrina.

Novísimos. — Los Cuatro Novísimos, en la Doctrina.

Pecad. — Los Pecados Capitales, en la Doctrina.

Conf. Gral. — La Confesión General, en la Doctrina.

Cat. — El Catecismo, la parte principal de la Doctrina. El número que acompaña a la cita hace referencia al número correspondiente de preguntas y respuestas del Catecismo.

Conf. — El Confesionario, la parte segunda de la obra de Valdivia. Las cifras romanas se refieren a las preguntas contenidas en cada una de las diez subdivisiones que corresponden a los diez Mandamientos de la ley de Dios, mientras que las cifras arábigas mencionan las preguntas mismas. Se entenderá que *Conf. O* hace referencia a la parte "Antes de la Confesión", y *Conf. exh.* a la "Exhortación" que va al final del Confesionario.

Arte. — El Arte y Gramática, o sea la parte tercera de la obra del P. Valdivia. Los números romanos se refieren a los distintos capítulos del Arte.

ALLENTIAK - ESPAÑOL

A.

- aa, "de uno en uno" según el Voc. En los textos no aparece esta palabra.
- ache, "y, copulativa" según el Voc. Confirma Cat. 13: *Dios elwana chis-tactao, tehe ache*, "Dios creó cielo, tierra y". Se ve con esto que la conjunción se posponía. Esta y otras conjunciones copulativas tienen también el valor de "más". Así, en Cat. 32 se dice: *Wacam ache elwante?* "Qué más hacía?". En Cat. 57, igual.
- aha, "ay, quejándose" según el Voc. No figura en los textos.
- ay, "otra vez" según el Voc. No está en los textos.
- ay-lupinen, "emprestar". El Voc. trae *ay-puepinen*, mas esta grafía ha de estar por *lupinen* que, según el mismo Voc., es "pagar". En consecuencia, este tema significaría liter.: otra vez pagar. No está en los textos.
- ayak, raíz que no trae Valdivia en el Voc., pero que, a juzgar por los dos temas siguientes, equivale a "ayuda".
- ayak-yanen, "ayudar" según el Voc. No figura en los textos.
- ayak-puxnen, "socorrer a otro". El Voc. da *ayakpuy-nen*, sin duda por error. *Puxnen* es "dar". Liter. sería pues: dar socorro. No está en los textos.
- aycuñ, "menos" según el Voc. Confirma Arte IX.
- ayc, "más" según el Voc. Confirma Arte IX.
- ayna, "enemigo" según el Voc. La Doctr. confirma: *Kuchach lterí... ayna ltun mana*, "Nuestra alma... enemigos, tres son".
- ayna-chanem, así transcribe Valdivia en Padren. el concepto de "deudor". No figura en el Vocabulario.
- aywaz, "costillas" según el Voc. No está en los textos.

- akas, raíz que no trae Valdivia en el Voc., pero que a juzgar por los temas derivados siguientes, tiene un cierto sentido sexual.
- akas-llawe, "hija" según el Voc. corroborado por los textos. En éstos, tiene también el sentido de "virgen". Así, en Cat. 27 está la pregunta: *Sancta Maria... chutekta akasllawe Itaytante?*, "Santa María... siempre virgen fué?". Además, en el tema siguiente tiene también el valor de "doncella".
- akasllawe-puxnen, "corromper doncella" según el Voc. Liter. sería: dar cosas a una joven. Por corromper en sentido sexual, Conf. VI, 4 emplea otros términos.
- akas-tam-nen, Vocablo que no trae particularmente Valdivia, pero que en Conf. VIII, 4 y Conf. IX, 1 se emplea por "pecar con mujer".
- akkaya, "aunque" según el Voc. y también Arte X.
- aklte, terminación de prim. pers. de plur. del interrogativo. Si la raíz verbal acaba en *a*, se pone sólo *klte*. *Killetek-aklte?* "Nosotros queremos?". Arte V.
- aknen, terminación verbal de prim. pers. del plur. de todos los tiempos de indicativo. Si la raíz termina en *a*, se pone solamente *knen*. *Killetek-aknen* "nosotros queremos". Arte III.
- alta-nen, verbo que no trae aislado el Voc., pero que aparece componiendo otros. Ha de ser idéntico con *ltanen*.
- altichan, sufijo de infinitivo según Arte III. Aparece reiteradamente en los textos. No está en el Vocabulario. *Killetek-altichan*, "querer" y "el querer".
- alwa-yak, "de afuera" según el Voc. En Obras I, 4 se pone *alwa* por "cautivo".
- all-all, "oro" según el Voc. Probablemente sea más bien: metal o cosa brillante. En Arte VII está, pero no en los textos.
- allall-jarro, "jarro de oro" según Arte VII. Una de las frases que trae Valdivia como ejemplo

de construcción gramatical. No está en el Vocabulario.

allall-ño-onti, "pobre de oro" según Arte VII. Otro de los ejemplos de construcción gramatical que trae Valdivia.

all-kapia-nen, "alumbrar" según el Voc. Liter. ha de ser: lo que puede brillar.

amiet-nen, "mostrar" según el Voc. en Salve está *xke-anietma*, "muéstranos".

amna, terminación verbal de terc. pers. de plur. de todos los tiempos de indicativo. Si la raíz acaba en *a*, se pone solamente *mna*. *Killetk-amna*, "ellos quieren". Arte III.

amnekpen, terminación de seg. pers. plur. de indicativo. Si precede *a*, se agrega solamente *mnekpen*. *Killetk-amnekpen*, "vosotros queréis". Arte III.

amta, "amo" y "señor" según el Voc. En Credo se dice: *kuchach amta*, "Nuestro Señor". Por "amo" habrá de entenderse el encomendero, pues el concepto de "dueño" se expresa de otra manera en los textos.

ana, terminación verbal de terc. pers. sing. de indicativo. *Killetk-ana* "él quiere". Arte III. Si precede *a*, se pone solamente *na*.

anayma-nen, "sanar" según el Voc. En Mand. Igl. 3 está por "resucitar": *Jesucristo anayma-altichan*: resucitar de Jesucristo, es decir, Pascua de resurrección.

anchipurak, "rayo" según el Voc. En Cat. 13 está *anchepurak*.

anek, raíz que no trae particularmente Valdivia, pero que a juzgar por los derivados siguientes es el nombre del acto carnal. En los textos se pone indistintamente con la terminación *wanen* o *tamanen*.

anek-tamanen, "fornicar" según el Voc. En Conf. VI, 1 está *Axeñuchum pu-anek-tamanen?*, "Mujer fornicaste (la)?"

anek-wanen, "pecar con mujer" según los textos, Conf. VI, 10 pregunta: *Iglesia-ta... axe*

- pu-ane-k-wan?* "Iglesia-en mujer fornicaste (la)?" No está en el Vocabulario.
- anen**, terminación verbal de prim. pers. de sing. de indicativo. Los verbos todos vienen con esta terminación, en lugar del infinitivo, pues ella se toma como base para la conjugación. Si precede *a*, se pone solamente *nen*. *Killetk-anen*, "yo quiero". Arte III, y textos.
- anpen**, terminación verbal de seg. pers. sing. de indicativo. Si precede *a*, se agrega solamente *npen*. *Killetk-anpen*, "tú quieres". Arte y textos.
- antak**, "muslo" según el Voc. No figura en los textos.
- antatka-Itanen**, "asentarse" según el Voc. El Credo confirma: *Jesu Christo... Dios pia eck, xiwar-yekemak antatka-Itana*, "Jesucristo... Dios Padre de, a-la-derecha asentado-está".
- antatka-nen**, "asentarse" también, según el Voc. La raíz de este tema y la del anterior han de ser idénticas pese a que el Voc. trae *antut* y Cat. 45 confirma. Está sin duda en relación con *antak*, "muslo".
- antichan**, partícula que según Arte III hace participio activo; se pospone. *Killetk-antichan*, "el que quiere" y también "el que quiso".
- aña**, "rodilla" según el Voc. No figura en los textos.
- apo**, voz de origen peruano que no trae particularmente Valdivia, pero que emplea en Cat. 59. Ahí se llama al Papa *Iglesia-ta uncayam apo Padre*, esto es: el Padre, jefe mayor de la Iglesia. Se le da pues el mismo valor de jefe-mayor que tiene en aymará o quichua. Es importante el hecho de la presencia de voces peruanas en el *allentiac*.
- ara**, "vergüenza de varón", es decir: genitales masculinos, según el Voc. No figura en los textos. Dado que el Voc. contiene un término especial para "testículos", *ara* ha de significar "miembro viril".
- arista**, raíz verbal que no trae particularmente Valdivia, pero que forma parte de la frase *arista-man-*

tista, en Cat. 53, con la significación de "cuando levanta". Dado que *mantista* es sufijo de gerundio de ablativo de presente, *arista* ha de ser la raíz de un verbo con el valor de "levantar". Sin embargo, el Voc. trae otra voz para expresar esta última acción.

aspay, raíz que no trae particularmente Valdivia, pero cuyo valor ha de ser el de "matar". En Conf. V, y en otros pasajes de los textos, figura reiteradamente.

aspay-wanen, "matar". El Voc. trae, sin duda por error, *wanen*. Que *wanen* es lo que corresponde, lo confirma, verbigracia, Conf. V, 1.

ati, "sí" según el Voc. Como adverbio de afirmación figura profusamente en los textos. Pero además, en Mand. Igl. 2, Valdivia emplea esta voz en un sentido de condicional: *tautat lopi confessa-ilta-etma xapia ati, comulgaya ati...* Es decir, "cada año confesar-has enfermo sí, comulgar si...", o sea: confesarás una vez por año si estás enfermo, o si has de comulgar.

ati-manen, "consentir" según el Voc. Liter.: sí decir. No se emplea en los textos.

awar, "mar" según el Voc. Mitre hace notar, atinadamente, que dado que los *Huarpes* eran más bien indios mediterráneos, lo que con este vocablo designarían podría ser las lagunas. Por lo demás, no son pocos los pueblos que emplean una misma palabra para designar los lagos y el mar. Por ejemplo, el término alemán "See". No figura *awar* en los textos.

axe, según Arte I es partícula que significa "sexo femenino" y que se pospone a los nombres; vale esto tanto para la mujer como para los animales. Sola, indicaría "mujer". El Voc. no trae este término con la última acepción, pero en los textos aparece reiteradamente. Apli-

cada a animales, Valdivia trae un ejemplo en el Arte: *cavallo-axe*, "yegua".

axe-yag, "mujer" según el Voc. Liter. sería: lo que es mujer. No figura así en los textos.

axeyle-yam pu-ltanen, "adulterar" según el Voc. No aparece en los textos. El verbo expresa, naturalmente, la acción de "cometer adulterio".

axe-ñuchum, liter.: gente mujer. No está en el Voc., pero sí en Conf. VI, 1.

axe-xap-iag, "viudo" según el Voc. Liter. sería: el que tiene la mujer muerta.

axi-ta yag, "casado" según el Voc. Liter. sería: el que es de mujer.

axi, variante de *axe* con el significado de "mujer". Figura en el Voc. y en los textos reiteradamente.

CH

Esta letra ha de haber tenido el mismo valor que en español. Sustituye a la *x* en segunda persona, cuando aquella precede en primera a la terminación *nen*.

ch, variante de la partícula *ech* del posesivo y del genitivo. Su valor es igualmente "de". Reemplaza al *ech* cuando el nombre termina en vocal. *Pia-ch*, "del Padre". Por lo demás, está repetidamente en los textos en ambas acepciones.

cha, "otra vez" según el Voc. Se halla también en los textos.

cha, sufijo de plural para los pronombres según Arte II: *ku-cha*, *ka-cha*, *ep-cha*. Esta función está pues de acuerdo con el significado del tema anterior.

chak-manen, "mascar" de acuerdo con el Voc. No figura en los textos. Posiblemente sea voz onomatopéyica.

chag, "de, posesivo" según el Voc. En los textos figura, aunque más se emplean las otras partículas. En Conf. I, 3: *Dios chag zag*, "Dios de cosas", esto es: las cosas de Dios. En Padren. figura *cham*, confundiendo la *g* final con la *m*: *Chutekta cham kuchach kupi*, "Todos-días de nuestro pan", o sea: nuestro pan de ca-

- da día... La confusión de la *g* y *m* finales se encuentra en todos los textos.
- chalay**, voz que no trae el Voc., pero que se encuentra en la Salve y en Mand. Igl. 2. Su valor parece ser el de "de nuevo", "nuevamente". En su composición figura la partícula de repetición *cha*.
- chalü**, "flecha" según el Voc. No aparece este tema en los textos.
- challu**, "suegro" según el Voc. Tampoco figura en los textos.
- cha-manen**, verbo que Valdivia trae en el Arte como ejemplo, pero sin dar su significación. No figura en los textos. Dado empero que la raíz está compuesta por la partícula de reiteración *cha*, es muy probable que el valor de este verbo sea "reiterar". No está en el Vocabulario.
- cha-nen**, terminación verbal que compone numerosos verbos. No la trae particularmente Valdivia.
- chaps-nen**, "quemar" según el Voc. En Cat. 16 la respuesta a la pregunta: "Las ánimas de los malos adonde van?" se traduce por: *Torom ech ut ta, chulekta chaps-tayag*, "diablo del casa en, siempre quemar para", o lo que es lo mismo: al infierno para quemar eternamente. En otros dos pasajes de los textos, en Cat. 50 y en Novísimos, se pone *chapték*. Parece ser voz onomatopéyica, que imita el ruido de leña que arde.
- chaze**, "nido" según el Voc. No figura en los textos.
- che**, partícula que en los textos está frecuentemente por *ech*, "de". Así, verbigracia, en Conf. exh.: *Hana che hut*, "demonio del casa", esto es: infierno. No la trae el Vocabulario.
- che**, partícula que a menudo parece tener el valor de pron. pers. de tercera pers. sing., "él". No figura en el Voc. ni en el Arte; pero su valor se infiere de varios pasajes en los demás textos.
- cheg**, "adonde" según el Voc. La pregunta Cat. 3 es: *Cheg hente Dios?*, "Dónde está Dios?".

- cheche**, "adonde" según el Voc. y Arte IX. No aparece con este sentido en los textos.
- chey-nen**, "dar dones" según el Voc. Se ha de entender que significa "dar" cosas materiales. Aparece en varios verbos compuestos.
- chenen**, "codo" según el Voc. No aparece en los textos.
- cher**, "luna" y "mes" según el Voc. Como es muy corriente en pueblos primitivos, entre los *Huarpes* el período lunar servía para medir el tiempo. La pregunta Cat. 13 pone *chert* sin duda por error de imprenta.
- cherawechat-nen**, "recibir" según el Voc. No lo hemos hallado en los textos, ni podido descomponerlo, fuera de la terminación verbal *nen*.
- che-tiatanen**, verbo que no está en el Voc. ni en el Arte, pero sí en los textos. En Cat. 21, 22, 23, 24 y 25 se emplea en una misma combinación: *Dios... ñuchum ychakat chetiata-nte?* "Dios... hombre mismo hízose?". En Credo, igual: *Espíritu Santo xam ye ñuchum chetiata-na*, "Espíritu Santo obra por, hombre hízose". Su valor es pues claro: "hacerse", "convertirse".
- chiam**, partícula que en Cat. 3 y 49 está por "qué", *Chiam poyup ta?*, "Qué pecado en?". No está en el Voc. ni en el Arte. A veces, figura *chiag*, lo que no debe extrañar, ya que continuamente se confunden la *m* y la *g* finales. Posiblemente no sea sino una contracción de *chí-yamag*.
- chik-chik**, vocablo que en Cat. 36 parece estar por "espinas". No figura en el Vocabulario.
- chiyamag**, "cuál?" según el Voc. En Cat. 22 se dice *Chiyamag Dios ech persona, ñuchum ychakat chetiata-nte?*, "Cuál Dios de personas, hombre mismo hízose?", es decir: Cuál de las tres personas divinas hízose hombre?
- chiketa**, "dulzura" según el Voc. En la Salve se emplea también como adjetivo: "dulce". *Ha chiketa muñcha María*, "Oh dulce virgen María".

- chis**, "cielo" según el Voc. En Padren., en un pasaje, está así.
En Credo figura una vez como *chich*, sin duda por error de imprenta.
- chis-taktao**, también "cielo" según el mismo Voc.
Es esta la forma más generalmente empleada en los textos. Así, en Padren. se dice: *Cuchach yia, chis taktao ta anpen*, "Nuestro padre, cielo en estás". En Cat. 13 se pone: *Dios eiwana chis taktao tehe ache*, "Dios creó cielo tierra y". E igual en Cat. 52, la respuesta a la pregunta "dónde está Jesucristo?", es: *Chis-taktao ta*, "Cielo en-el". *Taktao*, según el Voc. tendría el valor de "patria", aunque en los textos no aparece con esta acepción. Es pues probable que *chis-taktao* sea puesto por "reino de los cielos".
- chok-manen**, "lavar" según el Voc. No figura en los textos.
Para "lavar la cara", Valdivia emplea otras palabras.
- chosnum**, voz que no trae particularmente Valdivia, pero que forma parte del tema siguiente. Ha de tener un valor aproximado a "capital", "principal".
- chosnum poyup**, "pecado mortal" según el Voc. En la Doctr. se emplea la misma combinación para "pecados capitales".
- choto**, "bien" y "bueno" según el Voc. En los textos aparece reiteradamente en los dos sentidos. Además, con esta raíz Valdivia forma una infinidad de palabras compuestas que representan conceptos abstractos.
- choto-eltamanen**, "hacer bien" según el Voc. En los textos, como en Cat. 60, aparece con el agregado de la partícula correspondiente a "le", y tiene entonces un significado distinto.
- choto-elteunen**, "hacer bien" y "consolar" según el Voc. En Obras II, 6, por "consolar", se emplea otra combinación.
- choto-yag**, "lindo" según el Voc., y "varón bueno"

- de acuerdo con Arte I. Esto último ha de estar equivocado, por confusión de letra final. Para tener el sentido señalado por el Arte, habría de ser *choto-yam*. La *g* final es a menudo confundida con la *m*. De todas maneras, se ve que en este idioma "lindo" es sinónimo de "bueno". En el Cat. figura reiteradamente con el sentido de "los buenos".
- choto-manen**, "ser bueno" y "tener salud", es decir: estar bueno, según el Voc. Aparece reiteradas veces en los textos.
- choto-pu-eltamanen**, combinación que no está en el Voc., pero sí en los textos, con el sentido de "servir o aprovechar al prójimo". Así, verbigracia, en Cat. 60: *ñuchum ye choto-pu-eltamana*, "gente a, aprovecha". Y en Mand. se sustantiviza agregándole el sufijo *yam*. para formar "provecho del prójimo".
- choto-kayta**, combinación que emplea Valdivia para traducir el concepto abstracto "clemente". Así, en la Salve, está *Ha choto kayta*, "Oh clemente". No figura en el Vocabulario.
- choto-elwanen**, "aprovechar" según el Voc. Hase de entender que se trata de servir o aprovechar a otro.
- choto-xag-manen**, "aconsejar" según el Voc. Liter. sería: buenas palabras decir. En Obras II, 2 se pone otra combinación para expresar esta buena acción.
- choto-zaha**, combinación empleada en Obras II, 5 para significar "paciencia". Liter. sería: buen corazón. No está en el Voc. ni en el Arte.
- choto-zaha-pu-elt-anen**, combinación empleada en Obras II, 6 para expresar la acción de "consolar a otros". Liter. sería: hacerles corazón bien.
- choto-zaha-meyenen**, "gozarse" según el Voc. No aparece en los textos esta combinación. Liter. tener corazón bien.
- chu**, "todo" según el Voc. y numerosos pasajes en los textos.

Entra también en la formación de muchas palabras compuestas.

- chu-eltamana**, combinación que se emplea en Conf. Gral. por "todopoderoso". No está en el Voc. Liter. sería: todo lo hace. En Credo se emplea otra combinación para expresar lo mismo.
- chu-lop-manichan**, combinación que emplea Valdivia en el Credo para traducir "todopoderoso". No está en el Vocabulario.
- chu-ñuchum**, combinación que se emplea en Mand. por "prójimo". Liter. sería: todo hombre. No figura en el Vocabulario.
- chu-teh**, "todo el mundo" según el Voc. La traducción literal es más bien: toda la tierra.
- chu-tekta**, "siempre" según el Voc. Liter.: todos los días. En los textos se emplea también para expresar el concepto abstracto de "eterno". Así, en Cat. 15 en que a la pregunta "los buenos adonde irán?" se pone: *Dios ech ut ta, chu-tekta elleu-tayag*, "Dios de casa en, eternamente gozar para". Es decir: al cielo para gozar eternamente.
- chutekta-chag**, "cosa ordinaria" según el Voc. Liter. es: de todos los días. Por lo tanto, la calidad de ordinario ha de entenderse como referida más a la frecuencia que a la calidad intrínseca.
- chutekta-lopi**, "cada día" según el Voc. No figura esta frase en los textos.
- chutekta-taynemta**, "vida eterna" según el Voc. El último componente tiene el valor de "vida".
- chulu**, "fuente" según el Voc. No aparece en los textos.
- chupchak**, "ombligo" según el Voc. Tampoco está en los textos.

E

- ech**, "él" según el Voc. En el capítulo que trata de los pronombres, el I., el Arte no trae esta raíz con este valor. En cambio en Cat. 50 aparece rei-

- teradamente como equivalente de "este" en lugar de *echag*.
- ech**, "de, posesivo" según el Voc. y Arte I. De acuerdo con este mismo capítulo del Arte, es también partícula del genitivo. Esta partícula tiene distintas variantes. Cuando el nombre termina en vocal se pone solamente *ch*.
- echag**, "esto" según el Voc. y el Arte. De acuerdo con Arte VIII, con esta partícula se forman los relativos; entonces su valor es igual a "lo que". En este último sentido se emplea reiteradamente en los textos. Así, en Conf. 0,7 se dice *Padre... echag xama*, "Padre... lo-que dijo". E igualmente en Conf. I, 3 *Padre kiñe-pes-tamana echag, netke-mataman?*, "Padre contó lo-que, creístelo?". Es decir: creíste lo que el Padre contó?
- echag-che**, según Arte II pronombre posesivo de terc. pers. singular, "suyo", variante de *yagche*. No está en el Vocabulario. Liter. sería: esto de.
- echag-keste-ak-manen**, "ser digno de que le den" según el Voc. No figura en los textos. La primera partícula es "esto", la segunda "dame" y la última "ser".
- echag-tamari**, combinación empleada por Valdivia para expresar, en Conf. exh., "por eso". El Voc. da *echag-tati*.
- echag-tati**, "por esto" según el Voc. En Cat. 50 está la conocida variación *echam-tati*; es común la confusión entre *g* y *m* finales. En Conf. V, 6, sin duda por error, sólo *echag-ta*.
- echag-wiam-che**, según Arte II, pron. poses. de terc. pers. plur. "suyo, de estos". No está en el Voc. ni en los textos.
- echam-ye**, "entonces" según el Voc. No aparece en los textos.
- echken**, "así" según el Voc., y "así como" de acuerdo a Arte IX. Aparece con frecuencia en los textos. En el Voc. está posiblemente por error, *echkem*.

- echken-ia**, "las veces que" según el Voc. En el Conf. aparece reiteradamente, verbigracia en 0,3.
- echken-matia**, "diciendo así" según el Voc. En Conf. exh. figura la frase con el mismo sentido.
- eche, etche**, terminación verbal que hace negativo en el imperativo, en seg. pers. sing. y plural. Aparece, en esta forma, reiteradamente en la Doctrina. En Arte V, se pone *uche*. No está en el Vocabulario.
- ech-eltati**, "alguna vez" según el Voc. Ahí figura, es cierto, *altati*, pero creemos que por error. En los textos, cuando aparece solo, está siempre *eltati*. No se encuentra en los textos esta combinación.
- ey**, partícula que se agrega a nombres extraños o vocablos que no son verbos para formarlos. Ejemplo: *Confesa-ey-ampen*, "confesaste". No está en el Vocabulario.
- eye**, "madera" y "palo" según el Voc. No figura en los textos.
- eltati**, raíz que no trae particularmente el Voc., pero que figura en *ech-eltati* y en los textos con el sentido de "cualquiera". Así, en Cat. 13, en combinación con *wak-wak* significa "cualquier cosa". En Cat. 3 tiene el mismo sentido.
- elt**, raíz que informa numerosas combinaciones y que tiene siempre el sentido de "hacer". No la trae particularmente Valdivia, pero su valor se infiere de los temas siguientes y de muchas otras combinaciones más.
- elt-amanen**, "hacer" según el Voc. En los textos figura frecuentemente unido a adjetivos como terminación verbal.
- elt-eunen**, "hacer" según el Voc. Es terminación de verbo que aparece en numerosas combinaciones.
- elt-iam**, "cosa hecha" según el Voc.; en Cat. 46 empero figura *eltiag*. Ya sabemos que la confusión entre *m* y *g* finales, domina toda la obra.

- Más que cosa hecha, significa el vocablo, "hecho" o "lo hecho". Así en Conf. Gral.
- eltiam-Itaten**, combinación que aparece en el Padren. con el valor de "hágase". La terminación es de Imperativo. No está en el Vocabulario.
- elt-ichan**, según Arte III, partícula que pospuesta a verbo hace participio pasivo de presente *Killetek-eltichan*, "lo que es querido". Además, con este participio y el verbo *manen* se forma la voz pasiva. *Killetek eltichan manen*, "yo soy querido". Valdivia pone, en el mismo capítulo del Arte, indistintamente esta partícula con *a* y con *e* inicial.
- elwa**, raíz de "hacer", "crear". No figura particularmente en el Voc., pero sí en los textos. Así, en Conf. 32 se dice *wakam ache elwante?* "Qué más hacía?".
- elwa-Itichan**, combinación que se emplea en Cat. 50 como equivalente de "criatura". El texto pone *ntichan*, pero sin duda por error. En realidad habría de ser *elwa-altichan*, pero el allentiac rehuye poner más de una vocal juntas. No está en el Vocabulario.
- elwa-nen**, "crear" según el Voc. Figura en los textos con el sentido de "hacer".
- elwa-nichan**, vocablo que está en el Credo con el sentido de "creador". *Netkemanen Dios pia ta, chulopmanichan, chis ye, te ye, pe-elwanichan*. "Creo Dios padre es, todopoderoso, cielo a, tierra a, creó". En Cat. 17 se da por "hacer, seguir, guardar". *Dios ech xag elwanichan*: los que siguen la ley de Dios. En Cat. 55 reaparece la misma combinación con el mismo sentido. No figura en el Vocabulario.
- elleu**, raíz de "gozo, deleite, alegría". No figura aisladamente en el Voc. ni en el Arte, pero sí en los demás textos. En Cat. 15 por "gozos" se pone *elleu-tayag*, es decir, "para gozar". Es de notar que a veces aparece esta raíz con *h* in-

tervocálica, posiblemente para significar claramente el valor fonético de la *u*.

elleu-yanen, en Arte IV figura este vocablo, pero sin que el autor dé su equivalencia en español. Por su composición empero ha de significar "alegrarse". Confirma esta inferencia, el que el Voc. traiga con este sentido la grafía *hellehu-yanen*.

elleu-tamanen, "deleitarse" según el Voc. En Conf. IX, 2 se emplea con este mismo sentido.

en, al parecer raíz de "ir", de acuerdo con varios pasajes en los textos. Así, en Conf. exh. está *hana-che-huf en tayag*, por: para ir al infierno. Y en Cat. 51, por dos veces, *en-petiamamna* por "irán". No está en el Vocabulario.

en-tamanen, grafía por "ir" que figura en Conf. VII, 2. Esto confirma plenamente que la raíz es *en*. No está en el Vocabulario.

en-iam-anen, "ir" según el Voc. En Obras I, 6 está así.

ep, "el" según el Voc. y Arte II. De este pronombre primitivo de tercera pers. sing., derivan muchos otros vocablos y partículas.

ep-cha, "ellos" según el Voc. y Arte II. Se compone del primitivo *ep* y de la partícula de plural en pronombres *cha*.

epcha-ch, "suyo" según el Voc. De acuerdo con Arte II, ha de entenderse como "de ellos", es decir, que es pronombre genitivo de plural.

epchu, variante de *epcha* según el Voc. Confirma Arte III.

ep-ech, genitivo de sing. de terc. pers., "de él" según Arte II. En Credo está, lo que es lo mismo, *epche*.

ep-ya, terminación de terc. pers. sing. del subjuntivo, según Arte III. En los textos empero, generalmente se pone sólo la partícula *ya*. No está en el Vocabulario.

ep-ie-pa-ye, frase que de acuerdo con el valor que en Conf. VII, 3 se le concede, tiene un signifi-

- cado de: "el a quien...". Su composición señala lo mismo. No está en el Vocabulario.
- epakaxeptek-nen**, "pasar" según el Voc. No está en los textos ni hemos podido descomponer el verbo, fuera de separar la terminación *en*.
- epamex-ten**, terminación de verbo correspondiente a terc. pers. plur. de imperativo en el negativo. *Killetek-epamexten*, "no quieran ellos". Arte V. No está en el Vocabulario.
- epey-nen**, verbo que en el Voc. figura como *peynen*. Parecen ser variantes uno de otro. En los textos, y en el mismo Voc. en muchas palabras compuestas, está como lo damos aquí. Su valor es "hacer".
- epken**, "de esta manera" según Arte IX. No está en el Vocabulario.
- eplt**, infijo de futuro mixto y de optativo, según Arte III. A él se agregan las terminaciones particulares de persona: *killet-eplt-anen*, "yo había de querer". En Cat. 50 se dice que debido al pecado cometido por Adán, *chu nuchum torom-ech-ut ta chapték-eplt-aknen*, o lo que es lo mismo, "todos los-hombres infierno en, habíamos de quemar".
- eplta-altichan**, partícula que pospuesta a verbo forma participio pasivo e infinitivo de segundo futuro mixto *killetek-epltaaltichan*, "lo que había de ser querido", y "haber de haber querido". No está en el Vocabulario.
- eplta-antichan**, partícula que agregada a raíz forma participio activo de futuro mixto. *Killetek-epltaantichan*, "el que había de querer". Arte III. No está en el Vocabulario.
- eplta-yag**, partícula que forma participio activo de futuro mixto. *Killetek-epltayag*, "el que había de querer". Arte III. No figura en el Vocabulario.
- eplta-itamnista**, partícula que agregada a verbo forma gerundio de ablativo. Sirve a las tres personas. *Killetek-eplta-itamnista*, "querien-

- do" en futuro mixto. Arte III. No está en el Vocabulario.
- epita-itista**, partícula que agregada a verbo forma gerundio de ablativo. Corresponde al futuro mixto, y sirve a las tres pers. de singular. *Killet-epitaitista*, "cuando yo había de querer". Arte III. No está en el Vocabulario.
- epma**, infijo de futuro para todas las personas; se agrega la terminación especial de cada una de ellas: *Killet-epma-nen*, "yo querré". Arte III. No está en el Vocabulario.
- epma-altichan**, partícula que agregada a verbo forma participio pasivo de futuro, e infinitivo de futuro. *Killetek-epma-altichan*, "lo que será querido" y "haber de querer". Arte III. No está en el Vocabulario.
- epma-antichan**, partícula que agregada a raíz forma participio de activo de futuro. *Killetek-epma-antichan*, "el que querrá". Arte III. No está en el Vocabulario.
- epma-yag**, partícula que agregada a raíz forma participio activo de futuro. *Killetek-epma-yag*, "el que querrá". Arte III. No está en el Vocabulario.
- epma-mnista**, partícula que agregada a verbo forma gerundio de ablativo. Corresponde al futuro imperfecto, y sirve a las tres personas. *Killet-epma-mnista*, "cuando nosotros querramos". Arte III. No está en el Vocabulario.
- epma-ntista**, partícula que junto a verbo forma gerundio de ablativo en sing. Corresponde al futuro y sirve a las tres personas. *Killet-epma-ntista*, "cuando yo querré". Arte III. No está en el Vocabulario.
- eppetialt**, según Arte III. infijo de segundo futuro mixto. Hase de agregar la terminación propia de la persona correspondiente: *Killetek-eppetialt-anea* "yo había de haber querido". No está en el Vocabulario.

- epta**, "entonces" y "en el tiempo" según el Voc. En Conf. II, 2: *Jura-ey-anpen epta* por "cuando jurabas". Igual en Conf. VII, 5.
- eptak**, variante del tema anterior según el Voc. No aparece en los textos.
- epti**, en Cat. 58 al parecer por "porque". Confirma Cat. 13. No figura en el Voc. ni en el Arte.
- epxaya**, según Arte III terminación de terc. pers. plur. del subjuntivo. *Killetek-epxaya*, "cuando quieras". Aquí, como en los demás casos de subjuntivo plural, la *x* está en lugar de *ch*, pues el tema de esta referencia no es sino el pronombre plural *epcha*, modificado por el cambio de la *ch* por *x*, y la partícula *ya* del subjuntivo. Esta conversión de una prepalatal en otra, nos señala el valor que Valdivia asignaba a la antigua *x*.
- es**, variante de *ech*, según Arte I. No la trae el Vocabulario.
- eslek**, "aunque" según el Voc., y Arte X.
- eta**, partícula que agregada a verbo forma gerundio de acusativo: *killetek eta*, "para querer". Arte III. No está en el Vocabulario.
- etam**, "y, copulativa" y "también" según el Voc. En Credo está así. Otras conjunciones copulativas tienen también el mismo doble valor.
- etichan**, partícula que no trae particularmente Valdivia, pero que unida a los cardinales hace ordinativos. *Ltun-etichan*, "tercero".
- etma**, partícula que pospuesta a verbo hace, en algunos pasajes de los textos como en Mand. I y Mand. final, negativo en imperativo. En Arte V está, sin duda por error, *epma*. No figura en el Vocabulario.
- exeltey-nen**, "levantarse" según el Voc. No figura este verbo en los textos.
- exta**, tema que aparece reiteradamente en los textos, y cuyo valor parece ser el de "cuando". Tal vez no sea sino una variante de *epta* que tiene este valor. No está en el Vocabulario.

H

No es seguro el valor fonético de la *h* en la obra de Valdivia sobre el *Amentiac*. Pero es muy probable que en los temas que siguen y que llevan esta letra inicial, representara ella una cierta aspiración.

- ha*, partícula del vocativo según Arte I. Equivale a "Oh". En *Salve* aparece varias veces con este sentido. Otras, como en *Obras II 5*, su sentido parece ser el de "con". No figura en el Vocabulario.
- hay*, "todavía" según el Voc. En el Conf. se emplea así. Pero según Arte XI, es también partícula que agregada a verbo da a éste un valor de actualidad en la acción. En este último sentido no se emplea en los textos. Mas el Voc. le otorga también el valor de "mientras que".
- hay*, "de aquí adelante" según el Voc. En Conf. exh. está: *Hay poyup na elpanen*. "De aquí adelante pecados no haré".
- haiha-pu-weznen*, "cautivar" según el Voc. El último componente es "tomar" por lo que liter. sería "cautivarle". No figura en los textos.
- hall-hall-niag*, "pardo" según el Voc. Todos los nombres de colores que trae Valdivia están formados por la duplicación de una raíz y el sufijo *niag*.
- hamnista*, partícula que agregada a verbo y con los pronombres de segunda y tercera pers. de plur., forma el subjuntivo. Arte III.
- hana*, "demonio" según el Voc. En los textos y en distintos pasajes figura así, alternando con *lorom*. En *Enem.*: *xenek hana*, "mal demonio". Tal vez sea esto una indicación de que originariamente esta voz fuera el nombre propio de un espíritu aborigen, posiblemente un espíritu del mal, cuyo concepto fuera posteriormente adaptado a la manera de ver cristiana.
- hana-ech-ut*, combinación que aparece en distintos pa-

- sajes de los textos y cuya significación es "infierno". Liter.: casa del demonio. No está en el Vocabulario.
- ha-nen**, "haber" según el Voc. No figura en los textos.
- hanian**, "señal" según el Voc. En Persig. está *haniam*.
- hanista**, partícula que agregada a verbo y con los pronombres de terc. y segunda pers. de sing. forma subjuntivo. *Killetek-hanista*, cuando yo quisiera". Arte III.
- hecha**, pronombre de terc. pers. plural, "estos" según Arte II. No figura en el Vocabulario.
- heche-eya**, conjunción ilativa que equivale a "por eso", según Arte X. En el Voc. está con este mismo valor: *chechceya*, lo cual ha de ser error de imprenta.
- hehe**, "sí" según el Voc. y Arte IX. El otro adverbio de afirmación, que no menciona el Arte, pero sí el Voc. y los textos, es *ati*.
- heyag**, pronombre de terc. pers. sing. "este". Lo trae el Arte y lo mencionan los demás textos, pero no el Voc. En Conf. exh. está sin *h*: *eyag*, y también sólo *he*.
- heyag-hut-tamanen**, "ser dueño de casa". El Voc., sin duda equivocadamente, pone *huyag hutamanen*. No hemos visto este verbo en los textos. Liter. sería: esta casa de, ser.
- heyag-tatí**, "por eso" según el Voc. En Arte X está sin *h* y con *m* final: *eyam tatí*. En Conf. 0,3 está bien.
- hekelu**, "hasta aquí" según el Voc., confirmado por Arte X.
- hekelu-wankelu**, "hasta aquí desde allí" según Arte IX. No está en el Vocabulario.
- heken**, "tanto" según el Voc. La voz figura también en *wanantatí heken*. No está, aislada, en los textos.
- heken-yag**, frase contenida en Conf. III, 2, pero que no figura en el Voc. *Heken-yag tecta ta*, "estos días en". Equivale pues a "estos".
- heken-malta-eltamanen**, "padecer" según el Voc. Sin

- duda por error figura ahí *atemanen*. No está en los textos.
- hemel**, interjección de espanto y temor. La trae Arte X. No está en el Vocabulario.
- hene**, "nombre" según el Voc. Aparece frecuentemente en los textos. En Persig. *hen-ta* por: en el nombre.
- he-nen**, "estar" según el Voc. En Salve y otros pasajes *hena* por *he-ana*, "está".
- henem**, "por aquí" según el Voc. Confirma Arte IX.
- henta-yag**, "bautizado" y "cristiano" según se desprende de numerosos pasajes en los textos. En Cat. 47 *henta-yag ñuchum* por "los cristianos". No trae este sustantivo el Vocabulario.
- hentam-nen**, "bautizarse" y "tomar nombre" según el Voc. En Cat. 47 está *hentam-yag*, por "el que se bautiza".
- hent-iag**, variante del tema anterior "bautizado" y "cristiano" que figura en los textos. Se descompone en la raíz de "nombre" y el sufijo *yag*. Como el sufijo sigue a una consonante, va con *i* latina. Liter. sería: el que tiene nombre. No está en el Vocabulario.
- heñez**, "poco" según el Voc. En Arte IX está *hoñez*.
- hepma-nen**, forma verbal que en el Arte VIII está por *he-epma-nen*. El *allentiac* se resiste, al parecer, a poner dos vocales juntas. Equivale a "estaré". No figura en el Vocabulario.
- heta**, "acá" y "aquí" según el Voc. Confirmado por Arte IX y Cat. 30.
- heta-ti**, "de aquí" según el Voc. No está en los textos.
- hetati-wanken**, "de aquí allí" según el Voc. Confirma Arte IX.
- hetetey**, interjección para dolerse según Arte X. No lo hemos visto en los textos.
- hewewe**, interjección que trae Arte X, y que sirve para expresar admiración "Válgame Dios". No está en el Vocabulario.
- hiernen**, "fuerzas" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.

- hoho**, "sangre" según el Voc. En Conf. VI, 4: *hoho pupokchan?*, "sangre le hiciste?".
- holwi-pupianen**, "reñir" según el Voc. No hemos visto este tema en los textos. *Pupianen* es "pegar".
- hom-hom-niag**, "negro" según el Voc. No figura en los textos. Es notable que todos los colores tienen la misma composición: una raíz duplicada y el sufijo *niag*.
- homtek**, "aire" según el Voc. No está en los textos.
- horok**, "cinco" según Arte VIII y los textos. No lo hemos visto en el Vocabulario.
- horok-etichan**, "quinto" según el Voc. y textos.
- horok-iag**, "quinto" según el Voc. En Mand. 5 se pone *horok-iam*.
- howe**, "boca" según el Voc. No está en los textos.
- hul**, "dentro" según el Voc. Confirma Arte IX y los textos.
- hulu**, variante del mismo tema anterior según el Voc. y Arte X. No lo hemos visto así en los textos.
- hul-iak**, "abajo" y "debajo" según el Voc., Arte X y los textos. El sufijo *iak* es de ablativo.
- hul-teta**, según Cat. 41 "debajo de tierra", que es su traducción exacta. No está en el Vocabulario.
- hul-wanen**, "entrar" según el Voc. Es muy posible sea por error que ahí figura *hultuenen* por *hul-wanen*. La partícula *wanen* señala acción.
- hunuk-war**, según Conf. I "falso numen a quien adoran y que ellos aprehenden está en la Cordillera nevada, al cual respetan, llaman y temen". La segunda partícula *war* está sin duda relacionada con el nombre étnico de este pueblo.
- huñum**, raíz de "respetar, honrar" según el empleo que de ella se hace en los textos. No figura en el Vocabulario.
- huñum-itanen**, "respetar" según el Voc. Confirma Conf. IV, 1. A veces, como en Mand. 3 y Mand. Igl. 1, va sin *h*: *uñum*. En Mand. 4 está por "honrar".
- huru**, "puerta" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- huru-paylem-nen**, "encerrar" según el Voc. Es proba-

- ble haya de ser *huru-pallma-nen*. *Pallmanen* es "encerrarse".
- hussu**, "avestruz" según el Voc. No está en los textos.
- hut**, variante de "casa". Aparece así, a veces, en los textos. Por ejemplo, en Obras I, 6: *hut ta pux-mien-wa*. "Casa en-la diales".
- hut-chanen**, "comenzar" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- hut-ta-puxnen**, "hospedar" según el Voc. Liter. sería: casa en-la, dar. No hemos visto en los textos esta combinación.

I, Y

Confunde Valdivia ambas letras en el texto español, ubicándolas bajo un mismo rubro. En el texto *allentiac* sucede lo mismo. Hay sin embargo cierta regularidad en el hecho de que después de consonante va generalmente *i* latina, mientras que después de vocal o a principios de dicción lo común es *y* griega.

ya, ia, partícula que agregada a verbo forma el subjuntivo. En Arte III, a esta partícula se anteponen los pronombres para constituir las nuevas partículas. Sin embargo, en los textos se aplica solamente la partícula *ya*, que se escribe con *i*, si sigue a consonante, y con *y* en el caso contrario. No está esta partícula en el Vocabulario.

yaam, "hombre" según el Voc. En los textos no ocurre esta grafía con dos *a*, pero sí con una sola: *yam*. El mismo Voc. trae la forma con una sola *a* como equivalente de "varón". En los textos, por "hombre" Valdivia suele emplear el término *nuchum* que, de acuerdo con el Voc., es "gente".

ya-amta, partícula que pospuesta, según Arte III, es causal: *Ku-killetek ya-amta*, "porque quiero, o quise"; sirve a las distintas personas. No está en el Vocabulario.

yak, "de, de ablativo" según el Voc. Aparece aisladamente en

los textos y también en los nombres que da Valdivia a las dos lenguas indígenas de Cuyo, el *Allent-iac* y el *Milca-yac*. Por lo demás, estos dos nombres ofrecen un buen ejemplo de cómo cambia la *y* en *i* cuando la partícula sigue a una consonante.

- yag**, según Arte I es partícula que pospuesta significa "de sexo masculino" tanto en el hombre como en los animales. Así, *caballo-yag* sería "caballo". En cambio, empleada sola significaría "varón". El Voc. no trae esta partícula con la primera acepción ni con la segunda. Por lo demás, la partícula correspondiente a la acepción segunda sería *yam*. La *g* y la *m* finales se confunden a menudo.
- yag**, "este" según el Voc. En el Cat. se emplea con este sentido. Por ejemplo, en Cat. 4: *yag ltun persona lkaa mazkeg Dios mana* "estas tres personas un solo Dios son".
- yag**, partícula que pospuesta a raíz forma participio activo. *Killetek-yag* "el que quiere". Así en Arte III. Por lo demás figura profusamente en los textos.
- yag-che**, según Arte II es pronombre posesivo de terc. pers. sing. y equivale a "suyo". Liter. sería: de este. No figura en el Vocabulario.
- yag-ta**, según Conf. Gral., "por eso" y "por tanto". Literalmente tendría el mismo aproximado valor. No está en el Vocabulario.
- yag-tekta**, "hoy" según el Voc. No lo hemos hallado en los textos. Liter. sería: este día.
- yag-zotom**, "después de esto" según el Voc. Como Valdivia intercambia continuamente la *g* y la *m* finales, no extrañará ver en Arte X *yam zotog*. En este caso particular, el cambio ha sido doble, pues interesa una y otra partícula intercambiando a las dos sus letras finales.
- yalt**, infijo verbal de imperfecto. A él se agrega la terminación particular de cada persona. No está en el Vocabulario.

- yalt-aknen**, terminación de prim. pers. de plur. del imperfecto: *Killetek-yaltaknen*, "nosotros queríamos". Arte III.
- yalt-amna**, terminación de terc. pers. de plur. del imperfecto: *Killetek-yaltamna*, "ellos querían". Arte III.
- yalt-amnekpen**, terminación de seg. pers. de plural del imperfecto: *Killetek-yaltamnekpen*, "vosotros queríais". Arte III.
- yalt-ana**, terminación de terc. pers. de imperfecto de singular: *Killetek-yaltana*, "él quería". Arte III.
- yalt-anen**, terminación de prim. pers. de sing. de Imperfecto: *Killetek-yaltanen*, "yo quería". Arte III.
- yalt-anpen**, terminación de seg. pers. de sing. de imperfecto: *Killetek-yaltanpen*, "tú querías". Arte III.
- yaltag**, partícula que pospuesta a raíz hace participio de activa de pasado. *Killetek-yaltag*, "el que quería". Arte III. No está en el Vocabulario.
- yaltaltichan**, partícula que pospuesta a verbo forma participio de pasiva de pasado e infinitivo de pretérito. *Killetek-yaltaltichan*, "lo que era querido". Arte III. No está en el Vocabulario.
- yaltaltamnista**, partícula que pospuesta a verbo hace gerundio ablativo en singular. Corresponde al pretérito perfecto, y sirve a las tres personas. *Killetek-yaltaltamnista*, "cuando nosotros quisimos". Arte III. No está en el Vocabulario.
- yaltaltista**, partícula que pospuesta a verbo hace gerundio de ablativo en singular. Corresponde al pretérito perfecto, y sirve a las tres personas. *Killetek-yaltaltista*, "cuando yo quise". Arte III. No está en el Vocabulario.
- yaltamnista**, partícula que pospuesta a verbo hace gerundio de ablativo en plural de imperfecto. Sirve a las tres personas. *Killetek-yaltamnista*,

- "cuando nosotros queríamos". Arte III. No está en el Vocabulario.
- yaltantichan**, partícula que pospuesta a raíz hace participio de activa del imperfecto. *Killetek-yaltantichan*, "el que quería". Arte III. No está en el Vocabulario.
- yaltista**, partícula que pospuesta a verbo hace gerundio de ablativo de singular. Corresponde al pretérito imperfecto, y sirve a las tres personas. *Killetek-yaltista*, "cuando yo quería". Arte III. No está en el Vocabulario.
- yalu**, "sal" según el Voc. No aparece este tema en los textos.
- yam**, "varón" según el Voc. Aparece reiteradamente en los textos. Debido a la confusión entre *m* y *g* finales, se encuentra a veces *yag* en lugar de *yam*.
- yam-cha**, al parecer forma plural de "hombre". El Arte, en su capítulo II, dice que *cha* es partícula de plural de pronombres, pues para los nombres el Arte da otra partícula de plural. Sin embargo, esta última, que es *wian*, no se emplea en los textos. A juzgar por varios pasajes, *yamcha* estaría por "hombres". No está en el Vocabulario.
- yamcha-ch**, forma del genitivo del tema anterior. No está en el Voc., pero aparece reiteradamente en los textos, como en Cat. 28.
- yamchach axe**, "mujer casada" según el Voc. Liter. sería: mujer de los hombres.
- yamt-iag**, "mujer casada" según el Voc. Liter. sería: la que es de hombre.
- yam-ta-yag**, otra variante para "mujer casada" que se encuentra en Conf. VI. 2. No está en el Voc. Liter. sería: la que es de hombre.
- yam-xap-iag**, "viuda" según el Voc. Liter. sería: la que tiene hombre muerto.
- yam**, sufijo de Infinitivo de presente según Arte III. *Killetek-yam*, "querer" y "el querer". En Avem. aparece como partícula de plural. *Chu axe-yam*, "todas las mujeres".

- ya-nen**, terminación verbal que ostentan muchos verbos. Significa hacer o tener lo que expresa el verbo. No se ocupa de ella particularmente Valdivia.
- yapetk-anen**, "correr" según el Voc. No hemos visto este verbo en los textos.
- yata-nen**, verbo que no figura en el Voc., pero que a juzgar por numerosos pasajes en los textos equivale a "hacer, convertir". Así, en Cat. 26 se pregunta si Dios *ñuchum ychakat yatante?*, "hombre sí-mismo hízose?".
- ich**, variante de la partícula de genitivo *ech*. Equivale a "de". Arte I. Si precede vocal se pone solamente *ck*. Esta es la razón de que esta partícula aparezca con *i*: porque sólo se agrega a consonante.
- ychakat**, "mismo" según el Voc. De acuerdo con Arte VI, es también partícula de transición. En los textos figura profusamente.
- ychken**, "también" según el Voc. En Avem. está así.
- ye**, partícula que pospuesta a nombre sirve a dativo y acusativo sin movimiento. Equivale pues a "para", "al", "a la" y "a los". *Pia-ye*, "al padre". Unida a los pronombres *ku*, *ka* hace transición de una a otra persona. *Ku ka ye kille-tetk-anen*, "yo te quiero". No está en el Vocabulario. Arte VI.
- yeg**, partícula que se emplea en los textos para significar "cuántos?". En Cat. 29 se pregunta: *Jesu Cristo yeg tautat tayetkante teh ta?*, "Jesucristo cuántos años estuvo tierra en?". Posiblemente no sea sino una abreviatura de *yemneg*. No está en el Vocabulario.
- yekemak**, "hacia mí" según el Voc. Confirma Arte IX.
- yeken**, partícula que en Conf. II, se emplea con el sentido de "como si". No está en el Vocabulario.
- yelap**, "bestia" y "carnero" según el Voc. En Conf. VI, 14 está: *yelap*. Por carnero se habrá de entender, posiblemente, al "de la tierra" es decir, la llama.

- yele**, "presto" según el Voc., confirmado por Arte IX. No está en los textos.
- yeletke**, "brevemente" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- yele-emepeke**, interjección que trae Arte X. "Ea, pues, acaba". No está en el Voc. ni en los textos.
- yelpia**, "ayer" según el Voc. En Arte IX se pone *yolpia*.
- yem**, interjección para efecto de regalo, según Arte X. Se postpone. *Dios-yem*, "Dios mío". No está en el Vocabulario.
- yeme**, "cómo?" según el Voc. Confirma Conf. VIII, 1. En Cat. 54 está *yemem*.
- yemeg**, grafía que para expresar "cuántos?" se emplea en Cat. 2, 8 y 12. Posiblemente esté por error en lugar de *yemneg*.
- yemen**, "cuánto" y "otros" según el Voc. En ciertos pasajes de los textos tiene también el valor de "dos". En estos casos, su traducción literal es: otro (después de "uno").
- yemen-etichan**, "segundo" según el Voc. En Arte VIII está: *wer-etichan*. Mas el sentido literal de ambas grafías es el mismo.
- yemen-kleu**, en Obras y Pecad. está por "siete". El Voc. da este cardinal como *zak-yag*, olvidándose del *yemen*.
- yemenikleu-yag**, "séptimo" según el Voc. Debido a la confusión entre la *g* y la *m* finales, en Mand. 7 y en Pecad. 7, está *yemni-kleu-yam*.
- yemenkleu-etichan**, "séptimo" según el Voc. *Kleu* es "sobre". En consecuencia, la traducción literal de este ordinal es: lo que es dos por encima (de cinco).
- yemen-nayam**, "segundo" según el Voc. En Mand. 2 y Mand. Igl. 2, está así. En Mand. 10 y Sacram. 2 se suprime la sílaba *en*, *yemnayam*.
- yemen-tukum**, "veinte" según Arte VIII. No está en el Vocabulario.
- yemen-zak-yag**, combinación que equivale también a "siete". El Voc. da *zak-yag*, lo que es error manifiesto. *Zak* es también "sobre". Confir-

- ma esto el que en Mand. se diga: *yemen-zak-yam*.
- yemen*, según el Voc. es también conjunción copulativa "y". Se encuentra con este valor en los textos.
- yem-yemata*, "cómo" según el Voc. En Arte IX: "de qué manera".
- yemneg*, partícula que no trae particularmente Valdivia, pero que en los textos tiene el sentido de "cuántos?". Aparece en combinación con otras palabras.
- yemneg-mita*, "cuántas veces?" según el Voc. En el Conf. aparece profusamente.
- yem-niag*, "otro" según el Voc. La mayor parte de adjetivos que trae Valdivia terminan con el sufijo *niag*. A veces, como en Conf. V, 6, se dice solamente *yemni*.
- yemniag-wak-tati*, combinación de Conf. I por "otra cosa alguna". No la trae el Vocabulario.
- yemney*, vocablo que no trae particularmente Valdivia, pero que en Conf. V, 3 tiene el claro valor de "alguno". En Conf. V, 6 está en combinación con *wak* y tiene entonces el sentido de "otra cosa".
- yemta*, "cuántos", "cuánto ha" y "cuándo" según el Voc. En Conf. 0,2: *yemta confesa-eyanpen?*, "cuánto ha que-te-confesaste?".
- yen*, preposición que según Arte X, tiene el valor de "con" y también el de "sin". El Voc. lo da como significando sólo "con, (para instrumento)". Según el mismo Arte X es también conjunción copulativa. Se pospone.
- yeskey-chanen*, "trocar" según el Voc. En Conf. VII, 5 está así.
- yewezmet-ia*, vocablo que no está, así, en el Vocabulario, pero que en Pecad. 7 equivale a "pereza". Confirman los temas siguientes.
- yewesmet-ianen*, "tener pereza" según el Vocabulario. No lo hemos visto en los textos.
- yewesmet-iag*, "perezoso" según el Voc. No aparece en los textos.
- yewe*, "hueso" según el Voc. No lo hallamos en los textos.

- ymen**, "y, copulativa" y "también" según el Voc. Figura a menudo en los textos.
- ymen**, "con, de compañía" según el Voc. En Conf. VI, 1 se trata de saber con cuantas mujeres ha pecado el penitente y se pregunta: *papa axe ymen?*, "cuántas mujeres con?".
- yñaca**, "princesa" según el Voc. En la Salve, por "reina" se invoca así a la Virgen María.
- yomi**, raíz que no trae el Voc., pero que se halla en varios otros vocablos. Tiene un sentido de privación, y parece ha de equivaler a "carente de".
- yomi-teki**, "destierro" según el Voc. En Salve está así.
- yomi-llawe**, "huérfano" según el Voc. Liter. sería: hijo que carece, sobreentendiéndose que se refiere a "padres".
- yomi-tichan**, "desterrado" según el Voc. En Salve se dice *yomi-tek-yag*, es decir: el que está en el destierro.
- yomi-ti-nen**, "desterrar" según el Voc. No está en los textos.
- ykey-nen**, "venir" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- yoto**, "cabeza" según el Voc. En Cat. 36: *Jesu Cristo... petawante yoto ta chik chik?*, "Jesucristo... pusieronle cabeza en, espinas,".
- yoto-xap**, "dolor de cabeza" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- is**, variante de *ech*, según Arte I. No la trae el Vocabulario.
- ista ati**, "desde allí" según el Voc. En Credo está así.
- yta**, conjunción copulativa "y", según Arte X. No la trae especialmente Valdivia, pero está empleada en los textos, verbigracia, en Conf. Gral.
- yuge**, según Arte XI, partícula que junto a un verbo significa actualidad en la acción, de la misma manera que la otra partícula *hay*. No está en el Vocabulario, e ignoramos el valor fonético de la *g* intervocálica; es la única vez que la vemos. Posiblemente por error.
- yutuk**, raíz de "trabajo". No figura en el Voc. de manera ais-

- lada, pero entra en la composición de otros vocablos.
- yutk-anen, "trabajar" según el Voc. No aparece en los textos.
- yutuk-kamañ, "oficial" según el Voc. Se ha de entender, naturalmente, el trabajador. No está en los textos.
- yutuk-ta, según Mand. 10 "bienes", es decir: lo trabajado, lo realizado. No figura en el Vocabulario.
- yutuk-tamanen, "trabajar" según el Voc. Ahí figura, sin duda por error, *tanmanen*. Confirma esta manera de ver, el que Conf. III, 2 exprese: *Heken-yag tekta ta, yutuk-taman*, "estos días en, trabajaste?".
- yuüta, "flaco" según el Voc. No figura en los textos.
- yu-nen, terminación verbal que aparece en algunos verbos en lugar de *yanen*.

K

Reunimos bajo esta letra a todos los vocablos que, de acuerdo con la ortografía española, llevan *c* o *qu* como letra primera en los textos de Valdivia.

- ka, partícula de transición a segunda persona de singular. Se interpone. Arte XI. No está en el Vocabulario.
- ka, pronombre primitivo de prim. pers. sing., "tú" según Arte II. No lo trae particularmente el Voc., pero figura en los textos. Además entra en la formación de numerosas combinaciones.
- ka-ch, "tuyo" según el Voc. y Arte II. También en los textos.
- ka-cha, pron. personal de seg. pers. plur. "vosotros", según Arte II. Se compone del primitivo *ka* y del sufijo de plural *cha*. No está en el Vocabulario.
- kacha-ch, pron. posesivo de seg. pers. plur., "vuestro". También genitivo de plur. de seg. pers., "de

- vosotros". Arte I y II. No está en el Vocabulario.
- ka-chu**, variante de "vosotros" según Arte III. No está en el Vocabulario.
- ka-ychakat**, "tú mismo" según Arte II y su propio sentido. No está en el Vocabulario.
- ka-ya**, partícula del subjuntivo correspondiente a seg. pers. del singular. Se agrega a la raíz verbal. No está en el Vocabulario.
- kaye**, partícula de transición. Equivale a "te". Arte VI. No está en el Vocabulario.
- kavallo-axe**, "yegua" según Arte I. Es este un ejemplo que trae Valdivia sobre el valor de *axe*. No está en el Vocabulario.
- kaha**, "agua" según el Voc. No está en los textos.
- kaya**, raíz verbal que no figura en el Voc., pero que ha de tener un valor aproximado al de: expresar dolor. Se deriva ello del tema siguiente y también de que en Conf. 0,5 aparece junto con *xo* para expresar el concepto de "sentir pesar".
- kaya-nohak-nen**, en el Voc. falta la *k* (c) intercalada, posiblemente por error de imprenta, pues en los textos como Salve, está *kayanohaknen* y *kayañohaknen*. Equivale a "suspirar".
- kaye**, "asadura" según el Voc. Parece significar "entrañas" en su doble sentido anatómico y moral. En Novisimos, Valdivia traduce el concepto abstracto de "gloria" en el sentido de "cielo", con la frase *choto kaye tiamanen*, y en Conf. 0,5 trae a *kaye* como sinónimo de "corazón".
- kaye-ymeta-nen**, "enojarse" y "rabiar" según el Voc. No figura en los textos.
- kaytek-wanen**, según el Voc. sería *kaytenwanen*, con cambio de la *k* infija por una *n*. Pero los textos traen varios ejemplos que señalan ser *kaytek-wanen*. Su valor es "pensar" y "acordarse".
- kalta**, **kallta**, raíz de "deshonestidad", seguramente en un sentido concreto. En Mand. 6 está por "fornicar". No la trae particularmente Valdivia.
- kalta extaharke wich-ey-nen**, "levantar las faldas" se-

gún el Voc. No podemos explicar la frase, ni por el sentido *allentiac* ni por el de la traducción española que nos da Valdivia. En la larga frase figura la raíz de "deshonestidad" y también *wich* que es algo así como enseñar o mostrar. No está en los textos.

kallta-ya, en Pecad. 3 está por "lujuria". No la trae particularmente Valdivia.

kallta-yag, "deshonesto" según el Voc. No lo hemos visto en los textos. Liter. sería: el que es deshonesto.

kallta-yanen, "ser deshonesto" según el Voc. Se habrá de entender la acción de ser deshonesto. No figura en los textos.

kaltek, "y, copulativa" según el Voc. En los textos, especialmente en Conf. I, 4, está al parecer por "o, disyuntiva". *Ka-xapia-ey-anpen, axe kaltek, llawe kaltek...*, "Estando-tú-enfermo, mujer o, hijo o...".

kallu-zak, vocablo que no está en el Voc., pero sí en los textos. De estos se infiere que es raíz de "milagros", lo que dentro de la concepción del mundo de los primitivos equivale a "magia".

kalluzak-yanen, "hacer milagros" según los textos. En Cat. 32, la respuesta a la pregunta "qué más hizo?", es: *Jesu Cristo uña kalluzak-yana*, "Jesucristo muchos milagros hizo". Y en la pregunta siguiente, Cat. 33, se expresa: *Wakam kalluzak-yante?*, "qué milagros hizo?".

kamañ, kamañe, vocablo que no trae el Voc., pero sí los textos. La Conf. Gral. comienza así: *Ku uña poyup kamañe*, "yo mucho pecado-he...". Además, aparece junto con *yuluk* "trabajo" para formar el concepto de "oficial", o sea el que trabaja. Por lo tanto, este tema ha de tener el valor de "hacer", "cometer", etc.

kanana-chanen, "tocar" según el Voc. No hemos visto este tema en los textos, ni podemos descomponerlo.

kapia, vocablo que no trae particularmente Valdivia, pero que

se halla en *all-capia-nen* y en el tema siguiente. Su valor parece ser el de "hacer" como potencialidad o posibilidad.

kapia-manen, en Conf. I, 5 al parecer por "decir que haga". No está en el Vocabulario.

kapta, "cuello" según el Voc. No está en los textos, pero sí en *muelkeztek-tanen kapta*, que es "cruel".

karachi-wanen, "tocar" según el Voc. No figura en los textos.

kar-kar-niag, "blanco" según el Voc. Los distintos nombres de colores que trae Valdivia están todos compuestos por la duplicación de una raíz y el sufijo *niag*. No figura en los textos.

karkarniag-allall, "plata" según el Voc. Liter. sería: metal u oro blanco.

katen-wanen, "enviar" según el Voc. Aparece reiteradamente en los textos, verbigracia en Conf. VI, 12.

katepukpemukmey-nen, "convidar a pecar" según el Voc. No figura este verbo en los textos ni lo hemos podido descomponer en sus elementos, excepto la terminación verbal.

katetka-nen, "acostarse" según el Voc. En Cat. 28 y Conf. VI, 3 se halla este verbo. En el último de los pasajes mencionados, se dice: *Tereg-axe katetka ymen?*, "Manceba acostaste con?".

kati, "mismo" según el Voc. En Mand. final, está así.

kaustak-wanen, "tomar cuenta" según el Voc. No está en los textos.

kawa, interjección que trae el Voc. "ea, pues". No figura en Arte X, pero sí en los textos. Así, en la Salve está: *Kawa, xamkex-letamanichan*, "ea pues, interesadora nuestra".

kax, partícula de transición, variante de *xka*. Arte VI. No está en el Vocabulario.

kaxaya, partícula final de seg. pers. plur. del subjuntivo, según Arte III. En los textos, generalmente se pone solamente la partícula *ya* para formar el subjuntivo. La composición de este tema se basa en el pronombre plural *kacha*, puesto aquí *kaxa*, y la partícula *ya*. Es común el intercambio entre la *x* y la *ch*. Posi-

- blemente sea ello señal de que la α tiene en Valdivia aún el valor de fricativa prepalatal.
- ke**, partícula que antepuesta o intercalada hace transición de seg. a prim. persona, según Arte VI. El verbo lleva siempre la terminación correspondiente a tiempo y persona. Equivale a "me". En Conf. 0,7: *Ke-lemtek-etché*, "No me tengas miedo".
- ke**, terminación de seg. pers. de sing. y plur. del imperativo: *killetek-ke*, "quered vosotros" y "quiere tú". Arte III. No está en el Vocabulario.
- ke-exte**, "dame" según el Voc. En los textos, y también en otras palabras compuestas, suele ir con una sola *e*: *kezte*. Así en Conf. exh.: *kach gracia kezte*, "tu gracia dame".
- kelu**, partícula que, a juzgar por el mismo Voc. que no la trae aislada, y también por los textos, tiene un sentido equivalente a "hasta". Así *he-keku*, "hasta aquí", y *wan-keku*, "hasta allí". Confirma Arte X.
- kell, kll**, raíz de "hurto" que no trae especialmente Valdivia. Su valor se infiere de los temas siguientes. Dado que esta raíz aparece a veces con *e* o *i* interconsonántica, otras sin ellas, habremos de suponer que la vocal era muy reducida.
- kellway-anen**, "hurtar" según el Voc. En Conf. VII, 1 se dice: *Wakwak kellway-taman?*, "cosas hurtaste?".
- killway**, por "hurtar" en Mand. VII. Falta la terminación.
- klluway**, "ladrón" según el Voc. No hemos visto esta grafía en los textos.
- keme**, "en la ocasión que" (pospuesto), según el Voc. En el Avem. se traduce la oración: "en la hora de nuestra muerte", con *Xapia-kez-tanen keme*.
- keme**, "y, copulativa" y "también" según el Voc. En los textos se emplea a menudo. Tanto en uno como en otro caso se pospone.
- kemmek**, partícula que antepuesta al verbo forma la voz pasi-

- va. *Kemmek-killetkanen*, "yo soy querido".
Arte III.
- ken**, voz que no trae el Voc., pero que a juzgar por el texto de Cat. 59 tiene el valor de "en lugar de".
- keniag**, "alguno" según el Voc. Confirma Cat. VI, 14.
- ker**, "medio" y "mitad" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- kete**, partícula de transición de seg. a primera pers. singular. Se pospone y equivale a "me". Arte VI.
- kex**, partícula de transición de segunda pers. a primera de plural. Equivale pues a "nos". En Conf. exh. está *kach llawe kex-tenwanpen*, "tu hijo nos-mandaste". Se antepone al verbo. Arte VI.
- kez**, partícula de transición, variante de *kex*. Equivale a "nos". Arte VI.
- killka**, raíz que no trae el Voc., pero que a juzgar por el tema siguiente ha de tener el valor aproximado a "signos".
- killka-taunen**, "escribir" según el Voc. Como *taunen* es poner o parir, la traducción aproximada del tema ha de ser: poner signos.
- killetk-anen**, "amar", "querer" y "haber menester" según el Voc. A esto se agrega el valor que le da Arte III, que es "desear". En los textos aparece frecuentemente, y Valdivia tomó este verbo como modelo de conjugación.
- killetek-iam**, "voluntad" según el Voc. En el Arte se da a este tema así formado como infinitivo y como sustantivo del verbo "querer", es decir, por: el querer. Con el sentido que le da el Voc. aparece en los textos. Así, en Padren. se dice *kach killetek-iam*, "tu voluntad". Y en Cat. 28 aparece: *Dios killetek-pia*, "Dios voluntad-por".
- killet-tamanen**, "codiciar" según el Voc. Este trae solamente *killet-tama*, lo que es error manifiesto. Conf. IX, 1 pregunta si *Pa-axe put-tamanpen exta pu-killet-taman?* "Alguna mujer viendo, la codiciaste?".

- killetek-tamanen**, en Conf. X, 1 está así por "desear". Corrobora pues Arte III. No está en el Vocabulario.
- kiñe**, raíz que no figura en el Voc. pero que a juzgar por los temas siguientes y por su equivalencia en los textos, ha de tener el valor de "saber" o "conocimiento" en su sentido concreto, no abstracto.
- kiñe-pestamanen**, "contar (narrando)" dice el Voc. Quiere ello decir, "relatar", "transmitir a otro algún conocimiento". Confirma Conf. I, 3 aunque ahí está *x* en lugar de la *s*. Y en Conf. VIII, 2 al referirse a los pecados secretos de otro, termina la pregunta: *nuchumye kiñe-pestaman?*, "gente-a has contado?", es decir: lo has contado a alguno?
- kiñe-westamanen**, al parecer por "recibir conocimientos". En Obras II, se dice *na kiñe westamana* por "no saber", es decir, por: no haber recibido instrucción o conocimiento. En Conf. VIII, 2 está igualmente por "no sabido". No figura en el Vocabulario.
- kiñe-wich**, combinación que figura en Conf. VIII, 4 con el sentido de "saberlo". No está en el Vocabulario.
- kleu**, "sobre" según el Voc. Aparece en numerosas combinaciones en los textos y se emplea en la formación de varios numerales superiores a cinco.
- kleu-pzeki-nen**, "hollar" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- kliam**, "entero" según el Voc. En Conf. III, 1 la pregunta se refiere a si el penitente ha cumplido con la obligación del Mand. Igl. 1, y expresa: *Chu domingo, chu fiesta ta, kliam misa zakat-taman?*, "Todo domingo, toda fiesta en, entera misa oíste?".
- koy-koy**, "pecho" según el Voc. Mas dada la duplicación de la raíz, que generalmente suele señalar plural, se habrá de entender "pechos de mujer". No está en los textos.

- kolk-wanen**, "sobrar" según el Voc. No figura en los textos.
- kolog**, "mañana" según el Voc. Confirma Arte IX.
- koltuk**, "viuda" según el Voc. No está en los textos. Posiblemente sea derivado de *kolk-wanen*, "sobrar".
- kolum**, "semilla de hombre" dice el Voc., seguramente por "líquido seminal". Al mencionar Conf. VI, 13 la práctica del onanismo emplea este término.
- kontenwa**, "saliva" según el Voc. No está en los textos.
- kontenwa-nen**, "escupir" según el Voc. Tampoco aparece en los textos.
- koñi-wanen**, "alcanzar" según el Voc. No lo hemos hallado en los textos.
- koñotka-nen**, "tener lástima" según el Voc. Valdívía traduce "Obras de Misericordia" con *Koñotka-tayag ñuchum ye xag*, esto es: Obras (respecto de) tener lástima a la gente.
- kot, kotü**, "estrellas" según el Voc. En Cat. 13 se menciona este término.
- ku**, pron. personal de prim. pers. de singular, "yo", según Arte I y numerosas referencias en los textos. No lo trae el Vocabulario.
- ku-ch**, pron. posesivo de prim. pers. sing. y genitivo: "mío", según el Voc. y los textos. Significa también "mía" y "de mí". Arte II.
- ku-cha**, "nosotros" según el Voc. y los textos. Se compone del pronombre pers. *ku* y la partícula de pluralidad en pronombres *cha*.
- kucha-ch**, "nuestro" según el Voc. y los textos. Erróneamente el Voc. da también la acepción de "mío".
- kuchag**, variante de "mío" según el Voc. Pero ha de serlo de "nuestro". No está en los textos.
- kuchanen**, partícula de transición, según Arte VI. Equivale a "nosotros". No está en el Vocabulario.
- kuch mekena**, "hacienda mía" según el Voc. No está en los textos.
- kuchu**, "para mí" y "nosotros" según el Voc. Confirma la segunda acepción, Arte III.

- ku-ychakat**, "yo mismo" según Arte II. Aparece reiteradamente en los textos.
- ku-ya**, partícula que agregada a verbo hace subjuntivo, según Arte III. Corresponde a prim. pers. singular. El mencionado capítulo del Arte trae, sin duda por error, *kiya*. Que hay aquí equivocación se ve también por el texto mismo y por el hecho de que en las demás formas figura el pronombre respectivo.
- ku-xaya**, partícula del subjuntivo, perteneciente a prim. pers. plural, Arte III. No figura en el Voc. La *x* está en lugar de *ch*.
- kuak xenek**, "muy malo" según el Voc. En los textos no figura, ni tampoco la partícula primera aislada.
- külle**, raíz que ha de tener un valor aproximado a "dolor". No está, aislada, en el Voc., pero sí en *lxpiti külle-piana*.
- külletk-anen**, variante de "amar" según el Voc. En los textos sólo se emplea la forma en *i* en la sílaba primera.
- kumchok-yag**, "menor" según el Voc. Este, sin duda por error de imprenta, trae *kunchok-yag*. En Arte IX, correcto.
- kumchok-chiag-akaslawe**, "niña" según el Voc. Liter. sería: joven menor.
- kumchok-chiag-llawe**, "niño" según el Voc. Confirma Cat. 48 Liter. sería: hijo menor.
- kumek-mayana**, "díceme". El Voc. da el valor de "dícenme", sin duda por error de imprenta. Con el sentido que a la frase da el Voc. habría de ser *kumek mayamna*.
- kumtek-nen**, "cansarse" según el Voc. No está en los textos.
- kuneg-manen**, "estar solo" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- kunem**, variante de "nosotros" según el Voc. No aparece en los textos.
- kunuk**, "chicha" según el Voc. En Conf. I, 2 está este término. Se ha de referir sin duda a chicha de maíz.
- kupi**, "pan" según el Voc. En Credo, sin duda por error de imprenta, *expi*, es decir, que confunde la pri-

mera y la última letra. Este nombre ha de ser el que los *Huarpes* daban a un producto suyo, posiblemente el que menciona Techo de los laguneros de Guanacache, recordado por Mitre, y que Valdivia emplea como equivalente de nuestro pan.

kurechelwi hahaha, exclamación de jactancia y gozo que trae Arte X. "Yo sí que soy bueno!". No está en el Vocabulario.

kütek, ktek, "fuego" según el Voc. No lo hemos visto en los textos. El hecho de que, al igual que en otros casos, se dé una forma con *ü* en la sílaba primera, y otra sin ella, señala que esta vocal era muy corta, por lo que no siempre se percibía.

kzatkel, raíz, al parecer, de "enemigo", de acuerdo con distintos pasajes en los textos. No lo trae aisladamente Valdivia.

kzatkel-wana, "enemigo" según el Voc. No lo hemos hallado en los textos. En la Doctr. se emplea el sinónimo *ayna*.

kzatkel-wanen, "ser enemigo" según el Voc. No está en los textos.

kzatkel-tamanen, otra forma de "ser enemigo" según el Voc. Ahí, sin duda por error de imprenta, está *pzatkl*.

L

lakas-nen, "perder" según el Voc. No aparece en los textos.

laktek-iam-anen, "huir" según el Voc. No figura en los textos.

lakiñ, "avariento" según el Voc. En Pecad. está el mismo término por "avaricia".

lakiñ-manen, "ser avariento" según el Voc. y su traducción literal. No figura en los textos.

lapta, sufijo invariable del subjuntivo según Arte III. Al verbo se antepone el pronombre. *Ku killetek lapta*, "si yo quisiera". No está en el Vocabulario.

lau, "otra vez" según el Voc. De acuerdo con Arte XI es partícula que junto a verbo indica iteración

en la acción del mismo, y tiene por lo tanto el sentido de "tornar", "volver", etc. En Conf. 0,3 está por "otra vez" y "de nuevo". Entra en la formación de numerosos otros verbos.

lau-katetka-tamanen, "estar boca arriba" según el Voc. Liter. sería: estar echado dado vuelta. Por lo demás, el Voc. erróneamente da: *lau-katektamanen*.

lau-mayeknen, "tornar" según el Voc. No lo hemos hallado en los textos. Liter. sería: venir de nuevo.

lau-puxnen, "restituir" según el Voc. Liter. sería: devolver los dones. En Conf. VII, 3, y refiriéndose a la segunda persona, se pone, gramaticalmente correcto, *laupecha*, "volver a dar".

lau-tayetka-ltanen, "resucitar" según el Voc. Así está en Credo. En Cat. 43 está, posiblemente por error, sólo *tayetka*. Liter. sería: volver a estar.

lau-taytek-iam, "resurrección" según el Voc. En Credo está así.

lau-xamanen, "torno a hablar" según Arte XI. No está en el Vocabulario.

lchay, vocablo que no trae el Voc., pero que a juzgar por el tema siguiente equivale a "izquierdo".

lchay-lpuü, "a la mano izquierda" y "mano izquierda" según el Voc. No figura en los textos.

lchuak-yanen, "comprar" según el Voc. En Conf. VII está así.

lela-xag, "palabras deshonestas" según el Voc. En Conf. VI, 11 se pregunta si el penitente ha pronunciado palabras deshonestas, *lela xag taman?*. En Conf. IX, 2, probablemente por error, *lelak xag*.

lemtek, raíz de "miedo". No la trae particularmente Valdivia. En Cat. 59 está con el sentido de "respetar".

lemtek-anen, "temer" según el Voc. Ahí figura *lmetkanen*, pero es sin duda un error, como demuestran los textos. Así en Conf. 0,7 se

dice: *ke-lemtek-etcbe*, "no-me-tengas-miedo". Y en Conf. exh.: *Kuch poyup tamari, wña lemtek-anen hanache-hut en tayag*, "mis pecados por, mucho temo infierno ir".

lemetk-anen, "espantarse" según el Voc. Este tema ha de ser idéntico con el anterior; sólo que hay trasmutación de letras. No figura en los textos.

lepchap, "luz" según el Voc. No se encuentra en los textos.

lepchap-tek-iam-anen, "lucir" según el Voc. No figura en los textos.

lepe, "mucho ha" según Arte IX. No trae este adverbio el Vocabulario.

lepekolcha-nen, "quitar" según el Voc. Confirma Conf. V, 4.

lepu, lpu, partícula que no trae el Voc. pero que, de acuerdo con lo que establece Arte XI, significa ya estar hecha la acción que expresa el verbo. En Arte III se dice que anteponiendo esta partícula a los tiempos presente e imperfecto, convierte a éstos en perfecto y pluscuamperfecto, respectivamente. Sin embargo, en los textos no se aplica esta regla. Sólo en Cat. 33 se dice *lepu xapia ñuchum* por "los muertos" y en Cat. 50 se expresa que *Adam lepu poyup xetuana* por "Adán había caído en pecado".

lepu, partícula que antepuesta al verbo y agregando a éste la otra partícula *tag*, hace posteridad. *Lepu killetek tag*, "después de querer", todo según Arte III. En Cat. 28 se emplea esta combinación: *lepu llawe tag* por "después del parto". En Cat. 44 está confundida la *g* final por *m*, como de costumbre: *lepu xapi tam*, "después de morir".

lka, lkaa, "uno" según el Voc., Arte VIII y los textos.

lkaa, "de uno en uno" según el Voc. No figura en los textos con este sentido.

lkaa mazkeg, "único, no más" según el Voc. En Cat. 2 se pregunta cuántos dioses hay, y la respuesta es: *Lkaa mazkeg Dios* "uno solo Dios".

- Ikay-ikay**, "cada uno" según el Voc. No figura en los textos.
- Ika-moyuna**, "uno falta" según Arte VIII. *Moyunen* es "faltar" No está en el Vocabulario.
- Ikanem**, "uno solo" según el Voc. No hemos visto esta frase en los textos.
- Ikanem-mita**, "otra vez" según el Voc., pero a juzgar por sus componentes ha de ser más bien "una vez". No figura en los textos con este sentido.
- Ika tertekta**, "once" según Arte VIII. Ni el Voc. ni los textos traen esta combinación.
- Iker-iker-niag**, "redondo" según el Voc. No figura en los textos. La mayor parte de adjetivos están formados con una duplicación de raíz y el sufijo *niag*.
- Ikop-kau-chanen**, "abrazar" según el Voc. Confirma Conf. VI, 8.
- Ikop-teta-manen**, "estar boca abajo" según el Voc. Es muy probable que su traducción literal sea: abrazar la tierra.
- lop**, "más" según el Voc. y Arte IX. Los otros comparativos son *ays* y *ltap*. Con esta raíz se componen muchas otras palabras.
- lop-choto**, "más bueno" según el Voc. y los textos.
- lopchoto-mantichan**, en Salve figura esta combinación para expresar el concepto de "bendita". Liter. sería: la que es más buena. No la trae el Vocabulario.
- lop-lop**, "igualmente" según el Voc. No está en el Arte ni en los textos.
- loplop-pu-tamanen**, "igualar" según el Voc. No aparece en los textos. Liter. sería: hacerlo igual.
- lopi**, partícula que no trae el Voc., pero que tiene el valor de "cada". Figura en *tautam lopi* y *tekta lopi*.
- lpu**, "ya" según el Voc. Es tema idéntico o parecido a *lepu*. Confirma Arte III.
- lpu-axe-wicha-manen**, "casarse el varón" según el Voc. Liter. sería: ya mujer conocido haber. No está en los textos.
- lpu-yam-wicha-manen** "casarse la mujer" según el

Voc. Liter. sería: ya varón conocido haber.
No está en los textos.

lpu-kaxetam-nen, vocablo que en el Padren. emplea Valdivia para traducir "santificado", y que en la Salve está como equivalente de "salve". No está en el Vocabulario.

lpu-pi-nen, "pagar" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.

lpu-pu-teuy-nen, "hallar" según el Voc. No aparece en los textos.

lpu-pxetam-nen, "reverenciar" y "adorar" según el Voc. En Conf. Gral. está así. En Conf. I, 1 *lpupezetam*. Valdivia empleó esta combinación para traducir una serie de conceptos abstractos. Así, despojada de su terminación verbal, se emplea en las distintas oraciones.

lpu-xam-nen, "concertarse" según el Voc. No figura en los textos. Liter. sería: ya palabra (darse).

lpu-xap-nen, "morir" según el Voc. Pero aquí el autor ha de estar equivocado. La partícula *lpu*, como ya se ha dicho, señala ya estar hecha la acción. Así los textos para expresar el concepto de "morir" ponen solamente *xapnen*, que es lo correcto. Por lo que significa la combinación de este tema, su valor ha de ser más bien el de: estar muerto.

lpuü, "dedo" y "mano" según el Voc. y los textos. Es curioso que esta lengua no diferenciara entre ambas partes del cuerpo.

lpuü küllepiana, "doler la mano" dice el Voc. No está en los textos. Liter. sería: duele mano ella.

Itayek-nen, "levantar" según el Voc. Posiblemente idéntico con *tayesen* que es "sanar". En Mand. 8 se dice *Itayet*.

Itayta, voz que no trae especialmente Valdivia, pero que figura en los textos donde tiene el valor de "ser" y tal vez de "estar" en pretérito. Tampoco figura con la partícula de primera persona, sino siempre con la interrogativa *né* o la de tercera persona de singular, *ona*. A veces,

- como en Cat. 28 y 35, está *ltailta*. Parece derivar de *ltanen*.
- Itam-iam-anen**, "sospechar aina" según el Voc. No figura en los textos.
- Ita-nen**, "ser" según el Voc. Figura en muchos otros verbos, y también aisladamente en los textos. En Credo *pe-terica-Itana*, "fué enterrado".
- Itap**, "sobre" y "más" según el Voc. Otros comparativos son *aye* y *lop*. Idéntica preposición con el mismo sentido de *Itap*, es *kleu*.
- Itap-choto**, "más bueno" según el Voc. No figura en los textos.
- Itapchoto-manen**, combinación empleada en Avem. para expresar "bendito". En Salve está otra frase. No figura en el Vocabulario.
- Itap-manen**, "ser más" según el Voc. No figura en los textos.
- Itatawiste**, "trueno" según el Voc. No aparece en los textos ni lo hemos podido descomponer.
- Itaultam**, "año" según el Voc. No está en los textos. La otra grafía es *tautam*.
- Itautam lopi**, "cada año" según el Voc. En Mand. Igl. 2, aparece sin la *l* inicial.
- Itau-manen**, "abrir" según el Voc. No figura en los textos.
- Itau-nen**, verbo que no trae el Voc., pero sí los textos. Ha de ser una simple variante de *taunen* que es "poner" y "parir".
- Ite**, partícula de prim. pers. sing. del interrogativo. Se pone en lugar del *nen* de prim. pers. de indicativo. *Killetka-ite?* "Yo quiero?". Arte V.
- Ieltam-nen**, "soñar" según el Voc. En Conf. I, 6 se encuentra este término. Es posible que esté en relación con *lterü* que Valdivia da como "ánima".
- Itermez**, "nariz". El Voc. trae *Itermz*, sin *s* en la segunda sílaba. Como el tema siguiente la contiene, hemos de suponer que le corresponde.
- Itermez-xap**, "romadizos" según el Voc. No está en los textos. Liter. sería: nariz enferma.
- Itertek**, vocablo que no trae particularmente Valdivia, pero que figura en los textos. En Conf. Gral. está

Itertek-ia, sin duda por "pensamiento". En Novisimos se dice que las cuatro postri-
merías del Hombre son *chu cristiano áu-
chum Itertek tayag*, es decir: para que todo
cristiano piense en ellas. En cambio, en
Conf. exh. tiene el sentido contrario por ir
precedido de la negación *na*. En consecuen-
cia, el valor del tema ha de ser el de "peu-
samiento".

Iterü, "alma" según el Voc. En Obras se emplea este término
con el mismo sentido. Probablemente signi-
ficara "espíritu" en boca de los *Huarpes*.

Iteutem-nen, "quebrar" según el Voc. No aparece en los textos.

Itun, "tres" según el Voc., Arte VIII y los textos. En Arte, sin
duda por error de imprenta, está *Itan*. En
Cat. 4 se expresa: *Dios pia, Dios llawe,
Dios espíritu santo, yag Itun persona lkaa
mazkeg mana*, o lo que es lo mismo que "Dios
padre, Dios hijo, Dios Espíritu Santo, estas
tres personas un solo Dios son".

Itun-iag, "el tercero". En la Doctr. está, como no era
menos de esperar, *Ituniam*. En Credo se dice
Ituni por "tercer".

Itun-kleu, "ocho" según el Voc. Liter.: tres sobre,
entendiéndose que es sobre cinco, número de
dedos de una mano.

Itunkleu-etichan, "octavo" según el Voc. No está en
los textos, aunque su formación es correcta.

Itunkleu-yag, variante del tema anterior que figura
aunque equivocadamente con *m* final, en
Mand. 8. No está en el Vocabulario.

Itun-kleu-tukum, "trece" según el Voc. Literalmen-
te es: tres sobre diez. En Arte VIII figura
tukum ta Itun kleu.

Itun pataka, "tres cientos" según el Voc. No lo traen
los textos. *Pataka* es término de origen
peruano.

Itun-neg-iam, "los tres primeros" según el Voc. En
Mand. se dice *Itun-ncu-yam*.

- Itun-nem-tukum-pataka**, "tres mil" según el Voc. No figura en los textos.
- Itun-tukum**, "treinta" según el Voc. Literalmente: tres diez.
- Itur-Itur-niag**, "verde" según el Voc. Todos los nombres de colores se forman de la misma manera: duplicación de una raíz y el sufijo *niag*.
- Iturum**, "hierbas" según el Voc. Confirma Conf. V, 5. Es altamente probable que esté en relación con "verde", con el tema anterior.
- lupu-zounen**, "cumplir" según el Voc. Ahí está *lupuzounen*, lo que ha de ser error de imprenta. Liter. sería: ya acabar. En Conf. 0,7 está *lepezouan* en interrogativo.

LL

Ignoramos exactamente el valor fonético de la *ll* entre nuestros *Huarpes*. Que no era fricativa y no se confundía con la *y* actual, es casi seguro, pues en los textos, en ningún caso aparecen intercambiadas ambas letras. En cambio, a veces la vemos en lugar de la *l*, y el mismo Valdivia pone a la lateral común y a la palatalizada bajo un mismo rubro en la parte española del Vocabulario. Es pues seguro que en la fonética *allentiac* la *ll* representaba un sonido lateral; pero ignoramos si era o no palatalizado.

llawe, "hijo" y "sobrino" en el Voc. La primera acepción está ampliamente corroborada por los textos. La segunda no aparece en ellos. En Salve está también por "fruto" en sentido biológico.

llawe-ta, según Cat. 28 tiene el valor de "parto". Ahí se dice que la virgen fué doncella *na llaweta mati*, *llaweta mati*, *lepu llaweta tag*, es decir: antes del parto, en el parto, y después del parto. No está en el Vocabulario.

llarap-nem-iam-anen, "tener cámaras" según el Voc. La se-

gunda partícula es raíz de "comer". No figura en los textos.

M

- maan**, "ahora" según el Voc., y también Arte IX. En los textos aparece repetidamente, aunque a veces, como en Conf. exh., se ponga una *h* entre ambas vocales. Quiere ello decir sin duda que, fonéticamente, deben separarse las dos letras.
- maan-ma**, "poco ha" según Arte IX. Se compone de *maan* "ahora" y *ma* raíz de ser. No trae este adverbio el Vocabulario.
- may, may-wanen**, raíz y verbo que no trae particularmente Valdivia, pero que figura reiteradamente en los textos. Su valor es "tener, poseer". En Conf. VI, 3 verbigracia, al referirse a una hipotética manceba que el penitente hubiese tenido, se pregunta: *Yemneg tekta pu-may-wan?*, "cuántos días la tuviste?".
- mayek-nen**, "venir" según el Voc. Ahí está *maeknen*. No figura, aisladamente, en el Voc., pero sí en palabras compuestas.
- mameye-nen**, "llevar" según el Voc. En los textos figura *mien*, como en Conf. II, 4. *Torom-pu-mienten*, "Diablo lo lleve".
- mamyek-nen**, "traer" según el Voc. No figura en los textos.
- mamnista**, partícula que agregada a verbo hace gerundio de ablativo de presente de plural. *Killetek-mamnista*, "cuando queremos". Corresponde al presente, y sirve a las tres personas. Arte III. No está en el Vocabulario.
- ma-nen**, "ser" y "decir" según el Voc. y numerosos pasajes de los textos. Con este verbo como final, se componen muchos otros. Se emplea también junto con el participio de pasiva *eltichan*, en la construcción de la voz pasiva *killetek-eltichan manen*, "yo soy querido". Arte III.

- ma-ke-anpen**, frase que en el Conf. está puesta repetidamente *maki-anpen*. Su valor es "me dijiste". No está en el Vocabulario. Se compone de la raíz *ma* de "decir", la partícula *ke* de transición, y la terminación de segunda persona.
- ma-ya-met**, combinación que no figura en el Voc., pero sí en los textos, como en Conf. II, 3. Su valor es el de "si sería...".
- ma-nichan**, "el que dice" según el Voc., mas débese advertir que es este un sufijo de valor más amplio que el mencionado. Pues estando formado por la raíz del verbo *manen* y el sufijo *antichan*, agregado a verbo otorga a éste el valor de participio de activa. Equivale a: el que dice o es lo que señala el verbo. En realidad, habría de ser *ma-antichan* o, teniendo en cuenta la tendencia de este idioma a simplificar el número de vocales unidas, *mantichan*. Así aparece en la Salve, en la combinación *lop-choto-mantichan* y con el sentido de "bendito".
- map-amna**, forma verbal que aparece en Mand., en Mand. Igl. y reiteradamente en el Catecismo con el valor de "son". Ejemplo: *Dios ech xam tukum mapamna* "Dios de mandamientos diez son". No lo trae el Vocabulario.
- ma-peynen**, "contradecir" según el Voc. Liter. sería: hacer decir. No figura en los textos.
- maneu-yag**, "nuevo" según el Voc. No figura en los textos.
- man-tekta**, "hoy" según el Voc. En los textos, como en Padren., se pone solamente *tekta*. Liter. sería: ahora hoy.
- mantista**, partícula que agregada a verbo hace gerundio de ablativo de presente de singular: *Killetek mantista* "queriendo" o "cuando quiero". Sirve a las tres personas. Arte III.
- mañ**, raíz de "beber". No está en el Voc., pero se infiere de los temas siguientes.

- mañ-anen**, "beber" según el Voc. Confirmado por los textos, verbigracia, Conf. 0,3.
- mañ-ta**, "bebida" según Conf. V, 3: *Yemney ñuchum wespas-tayag mañta pu-extama-n?*, "A alguno emborrachar-para bebida has-dádo-le?". Corrobora Obras: *mañ-ana*, "bebido". No figura en el Vocabulario.
- mari**, variante de *matí*, según Arte III.
- mata**, raíz de "verbo", "palabra", según los textos. No la trae especialmente Valdivia. Está sin duda en relación con el verbo *manen*, "decir".
- mata-yag**, "cosa dicha". En Sacramentos, está así, pero en otros pasajes y en el mismo Voc. como era de esperar, está *mata-yam*.
- mata-manen**, "llamarse" según el Voc. En Cat. 35 se habla de "un jefe que se llamaba Poncio Pilato", y se traduce *amta Poncio Pilato mata-ltailtana*. Figura reiteradamente en los textos.
- matia**, voz que ha de equivaler al gerundio de este verbo. Equivale pues a "diciendo". No figura, aislada, en el Voc., pero sí en la palabra compuesta *echken-matia*. En Conf. IX, 1, seguramente por error de imprenta, está *ma-tag* por "diciendo".
- mati**, sufijo verbal que indica anterioridad, al igual que *mari*, y en conjunción con *na*. *Na killetek mati*, "antes de querer". En cambio, aislada, sin el *na*, no parece indicar anterioridad, sino más bien lo contrario, actualidad. Tal es el caso de Cat. 28.
- mazkeg**, "no más" según el Voc. y Arte IX. En los textos está también por "sólo" y "solamente".
- me**, partícula que junto a verbo significa actuación de la acción del mismo. Arte XI.
- meye-nen**, "tener" según el Voc. Este verbo se encuentra en los textos y también en la frase *choto zaha meyenen*.
- mek**, partícula que pospuesta significa "hacia". *Ku-mek*, "a mí", según Arte X.

- mekena**, "hacienda, bienes" a juzgar por la frase *kuch mekena*. No está en los textos ni en el Vocabulario.
- melek**, "lo demás" según el Voc. No figura en los textos.
- melkez**, raíz que a juzgar por los temas siguientes, tiene el valor de "ira" o "enojo". No está, aislada, en el Vocabulario.
- melkez-esket-anen**, "enojarse" según el Voc. Confirma Conf. II, 4.
- melkez-tek-ia**, en Pecad. 4 está por "ira". No figura en el Vocabulario.
- melkez-nen**, "a menudo" dice el Voc. No figura entre los adverbios del Arte, ni en los textos. Parecería que hubiese de ser "reñir a menudo".
- melkez-wanen**, forma verbal que en Conf. exh. está por "ofender". Liter. sería: hacer enojar. No está en el Vocabulario.
- melkez-wextamanen**, "reñir" según el Voc. Liter. es: enojo recibir. No está en los textos.
- meltekta**, raíz que a juzgar por el tema siguiente tiene el valor de "despierto". No está en el Vocabulario.
- meltekta-tiatanen**, "estar despierto" según el Voc. En Conf. VI, 13 está así.
- mem**, "quien" según el Voc. No figura en los textos.
- men**, partícula que de acuerdo con el Arte es copulativa de palabras. Es también preposición y sirve al ablativo; significa en este caso "con" y es para compañía. No está en el Vocabulario. Se pospone.
- met**, "por ventura" según el Voc. Se halla en la combinación *maya-met*.
- mien**, raíz de verbo que no trae el Vocabulario ni el Arte. En Conf. II, 4 por "el diablo te lleve" está: *torom-ke-mien-len*; la última partícula es de imperativo. En Obras, I, 6 por "lleváelo" se dice: *pu-mien-wa*. *Wa* es también de imperativo. En consecuencia, *mien* es raíz de "llevar". Sin embargo, el Voc. da *maneyen* como equivalente de este verbo.
- mlak**, raíz de valor aproximado a "parte", a juzgar por los te-

- mas siguientes. No la trae particularmente Valdivia.
- mlak-kati**, "parte una" según el Voc. No aparece en los textos.
- mlak-wisnen**, "participar" según el Voc. Liter. sería: ganar parte. No figura en los textos.
- mne**, partícula de seg. pers. plur. del interrogativo. Arte V.
- moy, moyu**, raíz de "faltar". No figura en el Voc., pero su valor se infiere de los temas siguientes.
- moyu-hen**, vocablo formado con la raíz anterior y la de *hen-tammen*, "bautizar", y que se emplea en los textos con el valor de "falta-bautismo" para significar "infiel", "no cristiano". Así, verbigracia, en Cat. 51 y 54. No está en el Vocabulario.
- moyu-nen**, "faltar" según el Voc. Corroboran los textos.
- moy-xag**, combinación que en Obras II, está por "desconsolado", es decir: falta de consuelo. No la trae el Vocabulario.
- mot**, al parecer, raíz de "noche" a juzgar por el tema siguiente. No está, aislada, en el Vocabulario ni en los textos.
- mot-la**, "anoche" y "a la noche" según el Voc. y Arte IX. *Ta* es sufijo de ablativo.
- mte**, partícula del interrogativo en la terc. pers. plural. Arte V.
- muchapia-nen**, "besar" según el Voc. Confirma Conf. VI, 8.
- muelkezch**, "mucho" según el Voc. y Arte IX. El Voc. invierte las dos últimas letras.
- muelkez-tekta-nen kapta**, "cruel" según el Voc. No está en los textos. Ignoramos su traducción exacta, aunque vemos que figuran varias palabras conocidas.
- multut**, raíz de valor desconocido que se encuentra en los temas siguientes.
- multut-ayak-manen**, "valer" según el Voc. En Cat. 59, sin duda por error, *multet-ayag*.
- multut-wanen**, "obedecer" y "contar, numerando" según el Voc. No figura en los textos.
- mulx-kolum-nen**, "dejar" según el Voc. En Padren. está así.

- muñcha**, "virgen" según el Voc. y los textos. En *Avem.*: *Santa María muñcha, Dios ech pekne*, "Santa María virgen, Dios de madre".
- murú**, "testículos" según el Voc. No figura en los textos.
- mute**, "semilla" según el Voc. No figura en los textos.

N

- n**, terminación de seg. pers. sing. de interrogativo cuando la raíz verbal termina en *a*. En caso contrario es *an*. En los textos se aplica ampliamente.
- na**, raíz de *naha*, "no". Sirve a negación si se antepone a verbos. No figura en el Vocabulario, pero sí en Arte XI.
- na-altati**, "nunca" según el Voc. Confirma Arte IX.
- na ka-ymen**, "siu tí" según el Voc. Liter. sería: no contigo.
- na ku-ymen**, "sin mí" según el Voc. Confirma Arte X. Liter. sería: no conmigo.
- nah, naha**, "no" según el Voc. y Arte V y IX. Se antepone al verbo para hacer el verbo negativo. *Na killetek-epma* "no quieras". En Cat. 9: *Pia llawe ma-nte?* "Padre, hijo es?" *Naha*, "no".
- naha wak-ltati**, "nada" según el Voc. Literalmente: no cosa alguna.
- naha-manen**, "decir que no" según el Voc. *Manen* es "decir".
- naha ño-onti**, "rico" según el Voc. Literalmente: no pobre.
- naha pa-ltati**, "ninguno" según el Voc. Literalmente: no cualquiera.
- na-hentam**, en el Cat. se emplea con el sentido de "infiel". Literalmente: no bautizado.
- na-yam**, en los textos se emplea en el sentido de "soltera". No lo trae particularmente Valdívía. Su valor literal es: no varón, sobrentendiéndose el verbo tener.
- nayam-chanen pxota**, "virgen" según el Voc. y los textos. En Cat. 28: *Santa María na-yam-*

chanen pzota, "Santa María virgen". El otro término es *muñcha*.

na...mati, en combinación ambas partículas y encuadrando la raíz verbal, significa "antes de..."
Na killetek mati "antes de querer". Arte III. No está en el Vocabulario.

na-neu, "ciego" según el Voc. Así en Cat. 33: *na-neu ñuchum ye, put zaylteyta*, "ciego hombre a, vista devolvía". Literalmente: No ojos.

naneu-tek-nen, "cegar" según el Voc. aunque ahí está *taknen*. Deriva del anterior. No aparece en los textos.

nak-nak, "juntamente" según el Voc. No aparece en los textos. Sinónimo es *zak-zak*.

nak-nak, "corta" según el Voc. No sabemos si se refiere, por error, al adjetivo "corto" o al resultado de la acción de cortar.

nak-pu-chanen, "juntar" según el Voc. Liter. sería: ponerlo junto. No figura en los textos.

nay-wanen, "engañar" según el Voc. En Conf. VII, 5 está así.

nam-altemanen, "dudar" según el Voc. No aparece en los textos.

nam-ianen, "cantar" según el Voc. Así en Conf. VI, 11.

nam-zata, "culebra" según el Voc. No figura en los textos.

nana-chanen, "oler" según el Voc. Dado que *nanat* es "lengua", es muy probable que este verbo haya de ser *nanat-chanen*, y su valor "gustar", antes que "oler". No aparece en los textos.

nanat, "lengua" según el Voc. No figura en los textos.

nat, "quizá" y "o, disyuntiva" según el Voc. y Arte IX. Ambas acepciones figuran en los textos. En Cat. 13 en el sentido primero: *Tekta, cher, kot, paintekta-kot, anchepurak, nat Dios mante?* "Sol, luna, estrellas, lucero, rayo, por-ventura dioses son?" En el otro sentido en Conf. VI, 2.

nat-pa, "alguno" según el Voc. Confirma Arte VIII.

naurag, "mezquino" según el Voc. En Conf. X, 3 está así.

nekia, partícula que intercalada en verbos significa venir de hacer la acción que señala el verbo. Así *manekia-ñanen*, es "vengo de beber"; *nemnekia-mayeknen* "vengo de comer".

- nem**, raíz de "comer". No la trae particularmente Valdivia.
- nem-anen**, "comer" según el Voc. No aparece así en los textos.
- nem-tamanen**, "comer" según el Voc. Tampoco figura esta grafía en los textos.
- nem-la**, forma en que aparece diversamente en los textos todo lo que se refiere a "comer". Liter. sería: de comer, o comida.
- nem-ukta**, "comida" según el Voc. No figura en los textos.
- nem-ey-anen**, "sustentar" según el Voc. En Obras I, 2 está *na nemta pex-ey-anen*, por "sin tomar comida".
- nempelek**, según Arte III partícula que pospuesta a verbo hace gerundio de acusativo. *Killetek-nempelek*, "para querer".
- nen**, partícula de prim. pers. sing. de presente de indicativo, que cuando la raíz verbal no termina en *a*, es *anen*. Partiendo de la forma verbal constituida con la raíz de verbo y esta partícula a manera de sufijo, es que se hace la conjugación de todos los demás tiempos y personas. Separando de las formas verbales esta terminación, lo que queda es la raíz verbal. Y es a ella que se debe agregar la partícula correspondiente, de acuerdo con lo que dice el Arte.
- neñe**, "camino" según el Voc. No figura en los textos.
- netke**, raíz de "verdad". No figura en el Voc., pero sí en los textos. A veces, en éstos, toma el sentido de "verdadero", como en Cat. 18, en que la respuesta a la pregunta "quién es Jesucristo?", es: *Netke Dios, netke ñuchum ache*. Es decir, "verdadero Dios, verdadero hombre también".
- netke-manen**, "decir verdad" y también "creer" según el Voc. El Credo comienza así: *Netke-manen Dios pia ta*, "Creo Dios padre en...".
- netke-matamanen**, así está por "creer" en Conf. I, 3.
- netke-mat-iag**, "fiel, que cree" según el Voc. En Cat.

- 17: *netke-manichan*, que gramaticalmente es lo mismo.
- netke-xam**, "verdad" según el Voc. No está en los textos.
- neu**, "ojo" y "antes" según el Voc. En el primer sentido no aparece en los textos. Es casi seguro que también significaba "cara" como se ve por el tema siguiente. Su valor sería pues el de: la parte que está delante.
- neu-nus-tamanen**, "lavar la cara" según el Voc. No figura en los textos.
- neu-xich**, "frontero" según el Voc. No está en los textos.
- neu-neg**, según su equivalencia en los textos, tiene el valor de "primer" o "primeramente". En Cat. 50 se dice de Adán que es *Dios ech neu-neg elwantichan*, "Dios su primer criatura". En cambio, en Cat. 57 está con la segunda acepción.
- neuneg-etichan**, "primero" según el Voc. y Arte VIII.
- neu-yag**, en la Doctr. está por "el primero". No figura en el Vocabulario. A veces, *neuyam*.
- nex**, raíz que no trae especialmente Valdivia, pero que a juzgar por los temas siguientes, ha de tener el valor de "mal" en sentido corporal.
- nex-epeynen**, "maltratar" según el Voc. Liter. sería: mal hacer. No está en los textos.
- nex-pu-tamanen**, "aporrear" según el Voc. En Conf. IV, 3 está así.
- niag**, sufijo que entra en la formación de adjetivos, especialmente de los colores. No está en el Vocabulario.
- nisten**, **nixten**, terminación verbal de terc. pers. plural de imperativo. *Killetek-nisten*, "quieran ellos". En Arte III se pone, sin duda por error, *msten* y *msten*.
- nte**, terminación verbal de terc. pers. singular de interrogativo *Killetek-nte.*, "él quiere?". Arte V. No está en el Vocabulario.
- nurum**, "hechicero" según el Voc. No está en los textos.

N

- ña**, según Arte III, partícula del imperativo en seg. pers. singular, igual a *nek* y *ke*. Se pospone. No está en el Vocabulario.
- ñerka**, "vieja" según el Voc. Dado que Valdivia trae también otro vocablo para designar a "viejo", habremos de entender que de lo que aquí se trata es de "anciana".
- ño-ontí**, "pobre" según el Voc. Confirma Obras I, 2 que se refiere a *ño ontí ñuchum*, "gente pobre". Igual Conf. X, 8.
- ñu-chakat-kanen**, verbo que no trae particularmente Valdivia, pero que a juzgar por su equivalencia en Cat. 57, es otra forma de "pensar". Confirma Conf. 0,4, en que se dice *ñu-chakatkan?* por "pensaste?".
- ñuchum**, "hombre" y "gente" según el Voc. En la Doctr. hay numerosos pasajes en que se emplea en estos dos sentidos. A menudo aparece una *o* en lugar de la *u* en la sílaba primera.
- ñuñetek-wanen**, "tener misericordia" según el Voc. Está así en Obras, II, 5 y en Conf. exh.

O

En los textos, se confunden a menudo la *o* y la *u*. Es este un carácter que esta lengua tiene de común con el aymará y otras lenguas vecinas.

- ontí**, raíz que se halla en *ño ontí*, y cuyo significado no es claro. No la trae especialmente Valdivia.
- owokxe-manen**, "estar preñada" según el Voc. En Cat. 28 está: *oñokxe-yatana* por "concebió".
- ovuxu-pu-lteunen**, "engendrar" según el Voc. Este concepto está sin duda mal escrito en su parte primera. Es casi seguro que ha de ser idéntico al tema anterior, y el todo *owokxe-pu-lteunen*.
- oze-yanen**, "descansar" según el Voc. No figura en los textos.

P

- paa**, "quién" según el Voc. En los textos hay numerosas referencias. Generalmente, empero, figura con una sola *a*: *pa*. Otras veces, como en Cat. 4 y 53, está *pag*, no sabemos si por error.
- pa-ch**, tema que no figura en el Voc., pero sí en los textos, como en Cat. 26. Su valor es de "de quién" y "de qué".
- pach tati**, combinación que se encuentra en Conf. VIII, 2. Equivale a "de alguno". No está en el Vocabulario.
- pa-ye tati**, al parecer por "a alguno". Está en Conf. VII, 5. No la trae el Vocabulario.
- pa-ymen**, "con quién?" según el Voc. Confirma Arte IX.
- pa-mante**, combinación que aparece frecuentemente en los textos. Su valor es "quién es?" o "qué dice?". No la trae particularmente Valdivia.
- pa-ltati**, "cualquiera" según el Voc. Se compone de dos partículas cada una de las cuales tiene, aislada, un parecido valor al del conjunto.
- pa-ñuchum**, "qué gente?" según Cat. 35: *Pa-ñuchum wentek-petam-mante?*, "Qué gente lo prendió?". Aparece también en otros pasajes de los textos. No figura en el Vocabulario.
- pa-tati**, "porqué" de acuerdo con varios pasajes en los textos, como en Cat. 25. No está en el Vocabulario.
- pa-pa**, duplicación de la raíz *pa*, que señala plural. Equivale pues a "quienes" y "cuántos". Aparece reiteradamente en los textos. Así en Conf. VI, 1, se pregunta: *pa-pa axe ymen?*, "cuántas mujeres con?". Y en Conf. V, 3: *Pa-pa-ye?*, "cuántos a?".
- papa-ñante**, "quiénes son?" según el Voc. Aparece en los textos.
- papa-ñuchum**, "otras personas" según los textos, como Conf. VIII, 3.
- paintek**, vocablo que ha de equivaler a "mañana", esto es, la primera parte del día. No lo trae especial-

- mente Valdivia, pero se halla en los temas siguientes.
- paintek-ta**, "a la mañana" y "de mañana" según el Voc. Confirma Arte IX. No está en los textos.
- paintek-ta-kot**, "lucero". El Voc. trae *payutek tokot*, lo cual es manifiesto error de imprenta como tantos otros. Confirma Cat. 13.
- pakach-annen**, "tú sacabas". Ejemplo de conversión de la *x* que en prim. pers. sing. precede al *nen*, en *ch*, al pasar a seg. pers. sing. Arte III.
- paka-wisnen**, "romper" según el Voc. No figura en los textos, ni conocemos el valor de la raíz.
- pakalnem-nen**, "limpiar" según el Voc. No está en los textos.
- pakat**, "frente" según el Voc. No figura en los textos.
- pakax-nen**, "sacar" según el Voc. Como a veces hay confusión entre la *x* y la *s*, en Cat. 47 aparece *pacas*. Confirma Arte III.
- palem**, "hombro" según el Voc. No figura en los textos.
- pall-esta**, "llave" según el Voc. No figura en los textos.
- pal-manen**, "encerrarse" según el Voc. Valdivia confundió en esta obra a la *l* y la *ll*; en la parte española del Voc. las trae entremezcladas. No hemos visto esta combinación en los textos.
- paltak-yanen**, "guardar" según el Voc. No figura en los textos.
- pan**, raíz de "llamar" de acuerdo con los temas siguientes. No aparece en el Voc. aisladamente. En Conf. I, *pan-annen*.
- pan-ekep-eltati-eltichan**, "mujer lujuriosa" y "mujer deshonesto" según el Voc. Ignoramos el valor de la partícula segunda; pero vemos la raíz de "llamar", la palabra "cualquiera" y el sufijo de infinitivo. Su traducción ha de ser pues, aproximadamente, "la que cualquiera puede llamar".
- pan-tamanen**, "llamar" según el Voc. Confirma Conf. I, 4.
- pan-wanen**, "llamar" también según el Voc. No figura así en los textos.
- pataka**, "cien" según Arte VIII. No está en el Vocabulario, pero es sabido que es término peruano.

patek, en Pecad. es raíz de "gula". No la trae particularmente Valdivia.

patek-ia, "goloso" según el Voc. Este trae, es cierto, *pztekia*, pero no hay duda de que la segunda letra está en lugar de una *a*, muy probablemente por error de imprenta. Confirma el que Pecad. ponga *patekia* por "gula".

pcha-nen, "dar dones" según reza el Voc. Sin embargo los textos no traen así a este verbo, sino que agregan una *e* a la *p*: *pecha*. Así en Obras I, 3 y Obras II, 1.

pe, partícula que en los textos reemplaza a menudo a *pa*, y que entonces tiene el sentido de "le". No está en el Vocabulario.

pecha, ha de ser la auténtica grafía de la raíz de "dar". El Voc. da *peha*, posiblemente por error de imprenta. En los textos, tiene a veces también el sentido de "ofrecer". Así, en Cont. 1, 2 se expresa: *Kunug, telag, wak-wak echag, Hunuk War-ta pechan?*, "Chicha, maíz, cualquier-cosa-de-estas, *Hunuk War al, ofreciste?*".

peche, terminación verbal del Imperativo. Corresponde a prim. pers. sing. *Kilettek-peche*, "quiera yo". Arte III.

pechewe, adverbio de negación según Arte IX. No está en el Vocabulario.

pey-nen, "hacer" según el Voc. Aparece en algunos compuestos, y generalmente como *epeymen*.

pek, raíz de "pariente". No la trae el Voc., pero se infiere de los temas siguientes.

pek-lte, "tío" según el Voc. No figura en los textos.

pekne, "madre". En los textos, numerosas citas correctas. En cambio el Voc. trae *petne*, lo que es evidente error de imprenta.

pek-ñakze, "nieta" según el Voc. No figura en los textos.

peke, partícula del imperativo. Corresponde a prim. pers. de plural. *Kilettek-peke*, "queramos nosotros".

pek-este-kex-nen, "contar, narrando" según el Voc. Es proba-

- ble que la frase esté incompleta, y que deba preceder la raíz *kiñe*. No está en los textos.
- pelek**, partícula que agregada a verbo hace gerundio de acusativo. *Killetek pelek*, "para querer". Arte III.
- peltek, pltek**, vocablo que no trae el Voc., pero que se encuentra en los textos generalmente en directo enlace con el sustantivo *poypu*, "pecado". Parece pues que tenga el valor de "cometido". Así en Cat. 56 y 57.
- peute**, "pariente" según el Voc. En Conf. VI, 7 está *kach peute* por "tu pariente".
- pera**, "hermano mayor" según el Voc. No está en los textos.
- per-xotom-nen**, "perdonar" según el Voc. En Padren. está así.
- per-xka-xotom-iam**, "perdón", según el Voc. En Credo está así por "remisión".
- pestama-nen**, verbo que no figura en el Voc., pero que forma parte de *kiñe pestamanen*, "contar, narrando", y que además figura reiteradamente en los textos. Así, en Conf. VI, 6 y Conf. V, 5 está con el mismo sentido de "darle". Se ha de descomponer en *pe-esta-manen*.
- pe-terek-wanen**, verbo que figura reiteradamente en los textos. Su valor es el de "enterrar" en su aspecto concreto. El Voc. trae *terwanen*, pero en los textos precede siempre la partícula *pe*. Así, en Cat. 40 está *peterwa* por "enterrado"; en Obras I, 7 *ñuchum xapia peterek-wa* por "entierra a los muertos"; en Conf. exh. igual.
- petia**, partícula que interpuesta a verbos significa poder hacer la acción que estos señalan. Arte XI.
- pex-ita-wanen**, "ser arrogante" según el Voc. En Pecad. se emplea este verbo para representar el concepto abstracto de "soberbia".
- pia**, "padre" según el Voc., el Arte y numerosos pasajes en los textos.
- pia, piam**, partícula que no trae el Voc., pero a juzgar por los textos, donde generalmente sólo aparece la grafía primera, tiene el valor de "para".

- Confirma Arte III, al expresar ser gerundio de acusativo. *Killetek-pia*, "para querer".
- pinkanta**, "hermano" según el Voc. No está en los textos. En Conf. exh. por "hermano" está *puru*.
- piña**, "hermano menor" según el Voc. No figura en los textos.
- pioka-yam-anen**, "esperar" según el Voc. En Cat. está *piyokoyta*.
- plamex-nen**, "encubrir" según el Voc. En los textos se pone otra palabra.
- pok**, raíz que no trae, aislada, el Voc., pero que se halla en los temas siguientes. Por ellos puede uno inferir su valor aproximado; éste ha de ser "sacar, salir, quitar".
- pok-chanen**, verbo que no figura en el Voc., pero sí en los textos. Su valor es, aproximadamente, "hacer salir, sacar, quitar". Así, por ejemplo, en Conf. exh. está *kuch poyup pokcha*, "mis pecados quita", y en Conf. VI, 4 se pregunta si *hoho pu-pokchan*, "sangre le sacaste?". Este último término por desflorar. Es posible sea idéntico con *poschunen*.
- pok-kolum-tamanen**, "tener poluciones" según el Voc. Liter. sería: hacer salir simiente. No está en los textos.
- pok-itam-yanen**, "desear" según el Voc. No está en los textos.
- pok-itam-nen**, "remediar" según el Voc. No figura en los textos.
- pok-tek-nen**, "salir" según el Voc. No está así en los textos.
- poyll-iunen**, "retozar" según el Voc. No hemos podido descomponer esta combinación. No está en los textos.
- poyotek-nen**, "dejar" según el Voc. No aparece en los textos.
- poyuz**, "pecado" según el Voc. Ha de ser este un antiguo término *allentiac* con un valor determinado, pero que Valdivia adaptara al concepto cristiano de "pecado". Así, en Conf. Gral. está por "culpa"; en Obras por "injurias", y en Cat. 47 por "enemigo".

- poyup-elteunen**, "hacer pecado" según el Voc. En Obras II, 4 está por "errar contra uno".
- poyup-xetu-nen**, "pecar" según el Voc. Liter. sería: caer en pecado.
- polkariche-manen**, "vestir a otro" según el Voc. En Obras está: *polkariche-wa* por "viste (imperativo)".
- polkat-epmanen**, "acusar" según el Voc. La segunda palabra es la forma verbal de futuro. No está en los textos.
- polok**, "fuerte" y "fuerza" según el Voc. Confirma Conf. VI, 5.
polok-puxnen, "esforzar". El Voc. da *puxnen*, sin duda por error. En el primer caso, sería: dar fuerzas; mientras que en el segundo, diría todo lo contrario.
- poru**, "vergüenza de mujer" según el Voc. Se habrá de entender: genitales externos de la mujer. No figura en los textos.
- poschu-nen**, "quitar" según el Voc. Hay numerosos pasajes en los textos en los que se emplea esta palabra, verbigracia Conf. exh. En Conf. I, 4 está, tal vez por error de imprenta, *pozcho*.
- potu**, "río" según el Voc. No figura en los textos.
- ptaytay-exnen**, "negar" y "porfiar" según el Voc. En éste, por "porfiar" se pone *ptaytayelnen*, lo cual es sin duda error de imprenta; la *l* final de la raíz reemplaza la *x*. No está en los textos.
- ptata-manen**, "quejarse de alguien" según reza el Voc. No está en los textos.
- pteneu-nen**, "mandar" según el Voc. No se encuentra en los textos.
- ptereu-nen**, "perdonar" según el Voc. No figura en los textos.
- pü**, partícula que sirve a transición de prim., segunda y tere. persona. Se antepone o interpone. Equivale a "le". En plural, se cambia en *püz* o *xpü*.
- puex-nen**, "quitar" según el Voc. Sin embargo, y de acuerdo con los textos, habría de ser *wexnen*.
- pu-lemta-yunen**, "espantar a otro" según dice el Voc. Como *lemtek* es la raíz de "espantar", es muy probable que sea *pu-lemtek-yunen*, lo que liter. sería: espantarle.

- puln**, "pies" según el Voc. No figura en los textos.
- pu-melkech-iunen**, "enojar a otro", según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- punak**, "espaldas" según el Voc. No aparece en los textos.
- pupaknek-tamanen**, "levantar testimonio" dice el Voc. Mas la frase está incompleta tanto en el texto español como en el *allentiac*. Se trata sin duda de "levantar falso testimonio", y entonces se ha de agregar *xenek mata-xam*, siendo la frase entera: *xenek mata-xam pupaknektamanen*. Es esta una de las dos variantes que trae el Voc., mientras que en Mand. 8 se da otra combinación.
- puparax-nen**, "tener sed" según el Voc. No figura en los textos.
- pupia-nen**, "castigar" según el Voc. En los textos se emplea también con este mismo sentido y el de "azotar", etc. A veces, como en Obras II, 3, para dar a este término el valor de "castigar" se agrega el adjetivo *xenek*, "malo".
- puri-nen**, "pudrir" según el Voc. No está en los textos.
- puru**, en Conf. 0,7 está este término con el sentido de "hermano". No figura en el Vocabulario. Tal vez exista una relación directa entre este término y *poru*.
- put**, raíz de "vista". Resulta ello de distintos pasajes en los textos, y también de los temas siguientes. Así, en Conf. IX, 1, por "viendo alguna mujer" se pone: *Pa axe put-tam-anpen*; la última partícula es de seg. pers. sing. En Cat. 33, que trata de los milagros que Jesús hacía, se dice que *na-neu-ñuchum ye, þuz zaylteyta*, o sea que "ciegos a, vista les-devolvía". Ahí, sin duda por error de imprenta, los que pululan en los textos, se pone *þuz* por *put*. No está en el Vocabulario.
- put-wanen**, "ver" y "mirar" según el Voc. *Wanen* tiene el valor de: hacer lo que la raíz verbal señala. No está en los textos.
- put-iam-anen**, "visitar al enfermo" según el Voc. Mas esta frase está indudablemente incompleta.

- Liter. es: ver. Falta pues el objeto de la acción que expresa el verbo. Probablemente habría de ser: *xapia put-iam-anen*. En Obras I, 1 está en imperativo, así: *xapia mana put-wa*.
- pu-tayesnen**, "resucitar" según el Voc. En Cat. 33 aparece con *x* en lugar de la *s*, lo que no extraña: *pu-tayex*. Liter. sería pues: sanarlo.
- pu-talak-wanen**, "confesar" según varios pasajes en los textos. No lo trae particularmente Valdivia. En Cat. 56 se pregunta lo que debe hacer el cristiano cuando ha pecado; la respuesta es: al Padre, confesar sus pecados: *Padre ye, pta-lakaupia epech poyup*. La palabra principal adolece de dos errores: primeramente falta la *u* de la sílaba primera, y luego la partícula *ua* (*wa*) está con las letras invertidas. Por lo demás, aparece correctamente en otros pasajes. No está en el Vocabulario.
- pu-taunen**, "ponerle" según varios pasajes y la significación gramatical. No está en el Vocabulario.
- putia**, sufijo de optativo según Arte III. Se antepone el pronombre personal y la raíz del verbo. Es invariable. *Ku killetek putia*, "Oh, si yo quisiese". No está en el Vocabulario.
- putkul-chanen**, "estar colgado" según el Voc. En Credo: *Cruz ta clavos yen putkulchana*, "Cruz en clavos con, estuvo colgado".
- putuk-chanen**, "hincar" según el Voc. No figura en los textos.
- pu-turuz-pa-yunen**, "avergonzar a otro" según el Voc. En los textos se emplea otra combinación. *Turuz* es raíz de "vergüenza". Liter. sería: avergonzarle a alguien.
- pux**, partícula que según el Arte hace transición de primera, segunda y tercera pers. de sing., a tercera de plural. *Ku pux-killetek-anen*, "yo les quiero"; *Pedro pux-killetek-ana*, "Pedro les quiere". Sinónimo es: *xpu*.
- puxa**, partícula que pospuesta a verbo hace negativo en el imperativo. Corresponde a primera pers. de

- singular. *Killetek-puxa*, "no quiera yo". Arte V.
- pu-xam-iunen**, "interceder" según el Voc. No está en los textos.
- pux-kaitek-anen**, "arrepentirse" según reza el Voc. Liter. sería: acordarse de ellos, con referencia sobrentendida a pecados.
- pux-kaitek-iam-anen**, "tener dolor" según el Voc. El dolor ha de entenderse en sentido inmaterial. En Conf. 0,5: *pux-kaitek-iaman kach poyep kaltehta?* Sería más bien "pesar".
- puxku**, "hermana" según el Voc. Confirma Conf. VI, 7.
- puxelek-esnen**, "desatar" y "deshacer" según el Voc. No figura en los textos.
- puxwen**, "diferentemente" según el Voc. Corrobora Arte IX.
- pux-yamchach**, "de otro" según el Voc. En realidad sería: de otros hombres. En Mand. se emplea con el sentido de "el prójimo". Así, el noveno mandamiento reza: *pux-yamchach axe ta killetek-etche*, "prójimo mujer de, no desearás".
- pux-nen**, "dar dones" según el Voc. Sinónimos son *pchanen* y *cheynen*. Se halla en otras palabras compuestas.
- pu-zame-yunen**, "hacer llover" según el Voc. No figura en los textos. Es posible que esta frase se refiera a alguna ceremonia realizada por la comunidad o el hechicero para propiciar la lluvia. *Zame* es raíz de "lluvia".
- puzka-nen**, verbo que ha de señalar la acción de "bajar". No trae el Voc. pero figura en Cat. 41. Posiblemente no sea sino error de imprenta, en que la *p* inicial está por una *k*.
- pux-ñotekta**, "piadoso". El Voc. trae *puzñotekta*, pero como en la Salve está por dos veces con una *x*, creemos ha de ser así. Además, *puz* puede ser la raíz de *puznen*, "dar". Se emplea también con el sentido de "misericordioso", lo que refuerza el argumento.
- pxewetix-nen**, "menear" según el Voc. No aparece en los textos.
- pxey-tuk-chanen**, "envidiar" según el Voc. Confirma Conf. X, 2.

pxey-tuk-ia, combinación que en Pecad. está por "envidia".

pxota, "muchacha o moza" según el Voc. Figura en otras palabras compuestas y en los textos.

pzeki-nen, verbo que se halla contenido en *kleu-pzekinen*, "hollar", y también en el tema siguiente. No figura en el Vocabulario.

pzeke-llex-nen, "estorbar" según el Voc. No figura en los textos.

R

rak-chanen, "palpar" según el Voc. No figura en los textos.

rat-chanen, "anudar" y "atar" según el Voc. No está en los textos.

reutekta-muk-ey-nen, "alteración de carne tener el varón". No está en los textos, ni hemos podido descomponer la frase.

T

ta, "en", "al" y "a la" según el Voc. De acuerdo con Arte I es partícula que pospuesta sirve a "acusativo para movimiento a lugar y a ablativo para movimiento de lugar, y también para quietud en lugar". Tiene pues también el valor de "de", "a los". Figura frecuentemente en los textos.

tayag, partícula que pospuesta a verbo hace gerundio de acusativo. *Killetek-tayag*, "para querer". Arte III. Según uno de los ejemplos puestos en Arte VIII, sería también participio. Figura frecuentemente en los textos.

taextenexa, partícula que agregada a verbo hace negativo en el interrogativo de terc. pers. de singular. *Killetek-taextenexa*, "no quiera aquél". Arte V.

tag, partícula de posterioridad, junto con *lepu*. Se pospone. *Lepu killetek tag*, "después de querer". A veces, como en Cat. 44 está *tam*.

tahuzak-nen, "caer" según el Voc. No figura en los textos.

tay, raíz de "vida". No la trae particularmente Valdivia.

tay-chaktek-nen, "nacer" según el Voc. Figura reiteradamente en los textos. Así, en Cat. 48 se trata de los niños nacidos en pecado: *tay-chaktek-iag poyup tamanen*. Y en Cat. 49 se da a Adán como *neu taychaktek-iam*, es decir, como al primer nacido.

taynemta, "vida" según el Voc. Así está en Salve.

tay-nem-nen, "librar a otro" según el Voc. Así en Persig. y en Padrenuestro.

tay-esnen, "librar a otro" y "sanar" según el Voc. No figura en los textos ni con uno ni con otro sentido, pero sí en otras palabras compuestas.

tay-tayesnen, "vencer" según el Voc. No figura en los textos.

tayetk-anen, según los textos sería "permanecer" y "estar". Así en Cat. 29 se pregunta *Jesu cristo yeg tautat tayetkante teh-to?*, "Jesu cristo cuántos años permaneció en-la-tierra?". No está en el Vocabulario.

taytek-iam-anen, "vivir" y "durar" según el Voc. Parecerían pues sinónimos ambos conceptos. En Obras II, 7 se habla de *taytek-yamana ñuchum*, de hombres vivos, en oposición a *xapiam ñuchum*, hombres muertos.

taytek-iag-ñuchum, "hombre vivo" según el Voc. En Credo está *taytek-yam ñuchum*, lo que no ha de extrañar dada la confusión entre *g* y *m* finales.

taytek-nen, "defender" y "librarse" según el Voc. No figura en los textos.

taknenche, partícula que sirve al negativo en imperativo. Corresponde a prim. pers. de singular. *Killetek-taknenche*, "no quiera yo". Sinónimo es *puzat*.

taktao, "patria" según reza el Voc. Término sinónimo sería *teta*, que también es "tierra". Aparece este vocablo en *chis-taktao* que es "cielo". Pero

- a veces, como en Cat. 3, se emplea *taktao* solo, con la significación última. En el sentido abstracto que le da el Voc., no aparece en los textos.
- takter-empa**, "esperanza" según el Voc. En Salve está así. Pero en Virtudes y en Obras II, 7 se pone *takter-ia*, lo cual demuestra que la raíz es *takter*.
- talak**, raíz de "confesar" según los textos. Posiblemente signifique algo así como "contar", pues en los textos, por confesar se emplea la palabra española. No está en el Vocabulario.
- tal-wanen**, "señalar" según el Voc. No figura en los textos. "Señal" es *hanian*.
- tam**, infijo que aparece en la combinación de muchos verbos. No está en el Voc. Su valor es "hacer".
- tam-anen**, terminación de verbo. Significa, al parecer, "hacer o tener lo que señala la raíz". No la trae particularmente Valdivia.
- tamari**, partícula que pospuesta indica "por causa o por amor". Arte X. *Ku-tamari* "por mi causa". No está en el Voc., pero figura reiteradamente en los textos.
- tar, taru**, "vientre" y "barriga" según el Voc. Está repetidamente en los textos, en Salve y Cat. 26.
- tati**, partícula que pospuesta significa "de entre" según el Voc. En Conf. VI, 9 se pregunta si la mujer con la cual ha pecado el penitente era *móyhene tati*, "de entre los infieles". Y en Credo está: *xapiam ñuchum tati*, "de entre los muertos". A veces, como en Cat. 25, tiene el sentido de "por", *kuchack poyup tati*, "nuestras culpas por", y en este último sentido se emplea en *echag tati*. Por último, y según Arte X, es también equivalente de "de".
- tau-nen**, "poner" y "parir" según el Voc. En los textos se pone a veces una *h* entre las dos vocales de la raíz, ya sea para señalar una clara distinción fonética o para significar que la segunda es *u* y no *v*.
- tautam**, "año" según el Voc. Ahí, sin duda por error de im-

- prenta, está *taulat*. Que es equivocación se ve por la frase *ltantam-lopi*. Por lo demás, *ltantam* y *tantam* son equivalentes.
- tawe**, "tierra" según el Voc. No figura en los textos.
- tawerpla-ya**, "lazo" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- te**, partícula que pospuesta hace transición de imperativo en singular. *Killetek-te*, "quiéreme tú". Arte VI.
- te, teta**, "tierra" según el Voc. Figura repetidamente en los textos. En Credo *te*; en Cat. 29 *teh*, y en Cat. 13 *tehe*.
- te-hul**, "debajo de tierra" según el Voc. Se trata de la unión de dos raíces conocidas: *te* y *hul*. En Credo figura más correctamente, *tehulyac*.
- tekche**, partícula que hace negativo en imperativo. Corresponde a primera pers. de plural. *Killetek-tekche* "no queramos". Arte V.
- teke**, partícula de transición de imperativo. Corresponde a la transición de segunda pers. plural a primera singular. *Killetek-teke* "queredme vosotros". Arte VI.
- tek-ey-nen**, "sobrar" según el Voc. No lo hemos visto en los textos.
- teketka-nen**, "asomarse" según el Voc. No figura en los textos.
- tekta**, "sol" y "día" según el Voc. Aparece reiteradamente en los textos, en ambas acepciones. Sinónimos serían *xelu* y *xumec*.
- tekta-moxkop**, "a medio día" según el Voc. No figura en los textos.
- telag**, "maíz" según el Voc. Confirma Conf. I, 2.
- temet**, "carne" según el Voc. Figura repetidamente en los textos. Sinónimo: *tuyut*. Ambos términos van referidos al sentido sensual y eclesiástico de la palabra.
- temet-nem-etawe**, "carne de comer" según el Voc. No figura en los textos.
- temma**, "mancebo, en mala parte" según el Voc. Entiéndese que la aclaración señala que no se refiere al hombre joven, sino al equivalente masculino de manceba. No figura en los textos.

- ten**, terminación de terc. pers. singular de imperativo. *Killetek-ten* "quiera él". Arte III. No está en el Vocabulario.
- ten-wanen**, "arrojar", "enviar" y también "preguntar" según el Voc. En este último sentido no figura en los textos.
- tereg**, "manceba" según el Voc. En Conf. VI, 3 está *tereg axe* "manceba mujer".
- terem**, "manceba" según el Voc., variante de *tereg*. A juzgar por esta copresencia de la *g* final y de la *m* en una misma palabra, las frecuentes confusiones de ambas letras finales no podrán ser consideradas como errores de imprenta, sino como imprecisión auditiva en Valdivia de un difícil sonido final, o defecto fonético del *allentiac*.
- terem-tamanen**, "estar amancebado" según el Voc. No está en los textos.
- ter-wanen**, "enterrar" según el Voc. En los textos no aparece este término así, sino siempre precedido de la partícula *pe* que equivale a *pa*.
- teta**, "tierra", "valle" y "patria" según el Voc. Con la acepción primera aparece repetidamente en los textos, y con la segunda está en *teutayag-teta* "valle de lágrimas". No figura en cambio con la acepción tercera en los textos.
- teu**, raíz de "lágrimas". No la trae particularmente Valdivia.
- teu-yanen**, "llorar" según el Voc. En Conf. exh. *teu-xek* "llora". *Xek* es partícula del imperativo.
- teu-tet**, vocablo que aparece en Cat. 53, al parecer con el sentido de "sacrificio": *teutet misa-ta*.
- teu-tayag teta**, "valle de lágrimas" según el Voc. En Salve está *teutayam teta*. Liter.: tierra para llorar.
- ti**, partícula que señala frecuencia de la acción del verbo. Arte XI.
- tia-manen**, "dormir" según el Voc. Se halla así en los textos, por ejemplo en Conf. VI, 2.
- tiata-nen**, verbo que no trae el Vocabulario, pero que se encuen-

tra a menudo en los textos, como en Conf. X. Su valor es el de "tener" y "ser" en pasado. Confirma la frase *waktiatantei*, "qué era eso"?

tina, final de verbo que se encuentra reiteradamente en los textos. Parece dar actualidad a la acción. Así, en Cat. 14 se dice *xap-tina* por "muere", y en Cat. 47 *pakarina* por "saca". No la trae particularmente Valdivia.

toko, "barro" y "piedra" según el Voc. No figura en los textos.
tolop-tolop, "doblez" según el Voc. No figura en los textos.

tolop-tolop-nen, "doblar" dice el Voc. No figura en los textos.

toltom-ltanen, "pagar" según el Voc. En Mand. Igl. 5 está así.

tomal, "viejo" según el Voc. Dado que Valdivia trae a continuación de este tema la voz correspondiente a "vieja", habremos de dar a *tomal* el valor de "anciano". No figura en los textos.

topat-anen, "estar lleno" según el Voc. En Ave María se dice: *Maria Dios ech gracia ta topat anpen*, "María, Dios de gracia de, estás-llena".

topat-este-nen, "llenar" según el Voc. No figura en los textos.

topteke, "flores" según el Voc. No figura en los textos.

torom, "demonio" según el Voc. Figura reiteradamente en los textos.

torom ech utu, "infierno" según el Voc. Liter. es: casa del demonio. Figura repetidamente en los textos.

tos-puk-olcha-manen, "hacer salir" según el Voc. En Conf. VI, 13, sin duda por error de imprenta, está *pos-pu*.

tos-puk-anen, y **tos-puk-chanen**, "derramar" según el Voc. En éste, la última voz está, sin duda por error, *tospukohanen*.

totom, "brazo" según el Voc. No está en los textos.

towi-anen, "tener hambre". El Voc. trae *towiñen*, pero es grandemente probable sea como lo ponemos. Desgraciadamente no figura este tema en los textos, pues cuando, como en Obras I, 2,

había que poner "dar de comer al que ha hambre", el autor pone *na nemta pexeyana* "no tomado comida". Parecería que la raíz de "hambre" fuera *towi*.

tuyut, "carne" según el Voc. Se trata del concepto eclesiástico de carne. Sinónimo es *temet*. En Doctr. está reiteradamente.

tuk, raíz que figura en distintas palabras y cuyo valor parece ser el de "conocimiento, saber". No está aislada en el Vocabulario.

tuk-iam-anen, "enseñar" según el Voc. No está en los textos.

tuk-pu-wich-iam-anen, "enseñar" también según el Voc. En Cat. 30 y 31 está *tukpuwichiwana* por "enseñó".

tuk-wicha-manen, "aprender" según el Voc. No figura en los textos.

tuk-wicha-nen, "saber" según el Voc. No se emplea en los textos.

tuk-wiche-yag yekem, "como el que lo sabe". Tanto el Voc. como Conf. II, 3, ponen *tag* en lugar de *yag* que ha de ser lo correcto.

tukum, "diez" según el Voc. Figura repetidamente en los textos.

tukum-iaq, "décimo" según el Voc. y los textos. En Mand. 10, como siempre, *tukum-iam*.

tukum-pataka, "mil" según Arte VIII. No está en el Vocabulario.

tukum-ta-yemen, "doce" según Arte X. No está en el Vocabulario.

tukum-ta-Itun-kleu, "trece" según Arte X. Liter. sería: al diez, tres sobre. No está en el Vocabulario.

tukum-tut-kleu, "catorce" según Obras I. No está en el Vocabulario.

tumta, "monte" según el Voc. No figura en los textos.

turuk-chanen, "encubrir" según el Voc. En Conf. 0,3 está así.

turuz, raíz de "vergüenza". No la trae Valdivia especialmente en el Vocabulario.

turuz-iam-anen, "tener vergüenza" según el Voc. En

- Conf. 0,7 (corregido): *ke-turuz-etche* por "no tengas vergüenza de mí".
- turuz-wanen**, "avergonzar" según el Voc. Ahí está, es cierto, *tuzay-wanen*, pero es casi seguro que ha de ser como lo ponemos. Liter. sería: hacer vergüenza.
- tut**, "cuatro" según el Voc., el Arte VIII y los textos.
- tut-etichan**, "cuarto" según el Voc. y Arte VIII.
- tut-iag**, "cuarto" según el Voc. y Arte VIII. En los textos está generalmente *tut-iag* "el cuarto".
- tut-kleu**, "nueve" según el Voc. y Arte VIII. Literalmente es: cuatro sobre, entendiéndose que es sobre cinco, el número de dedos de una mano.
- tut-kleu-yag**, "noveno" según el Voc. En Mand. 9, *tutkleuyag* "el noveno".
- tut-tukum**, "cuarenta" según el Voc. No figura en los textos.
- tütü**, "estiércol de hombre" según el Voc. Se ha de entender, claro está, "excrementos". No figura en los textos.
- tuxe**, "dientes" según el Voc. No figura en los textos.

U

- uchak**, "alto" según el Voc. No figura en los textos.
- uche**, partícula que pospuesta a verbo hace negativo en el imperativo. Corresponde a segunda pers. de sing. y de plural. *Killetek-uche* "no quieras tú" y "no queráis". Arte V. En Mand. aparece reiteradamente *etche* y *eche*.
- ultuk-wicha-nen**, "entender" según el Voc. No figura en los textos.
- ullu-yanen**, "apartar" según el Voc. No está en los textos.
- ullu-tek-yam-anen**, "allegarse" según el Voc. En Conf. VI, 8 está *ullu-tamanen* con el mismo sentido.
- unca-yag**, "gordo" y "mayor" según el Voc. Está sin duda en relación con *uña* "mucho". En Cat. 59 aparece con *h*: *Hunkayam*. En Conf. Gra.: *uña-yag*.

- uña**, "mucho" según el Voc. Confirman los textos.
- urtukia**, "adrede" según el Voc. En Mand. 2, está *urtukia jura-etche* "no jurarás en vano". En Conf. II, aparece con *h*.
- ut, utu**, "casa" según el Voc. y numerosos pasajes en los textos. En Conf. exh. está con *h*, posiblemente porque la voz que precede termina con una vocal.
- uteg-manen**, "ser dueño" según el Voc. No figura en los textos.
- utum**, vocablo que aparece repetidamente en el Catecismo, y que no trae particularmente Valdivia. Está por "cuerpo". Así en Cat. 14 se pregunta si todos los hombres son mortales; la respuesta es: *Ati. Utum markeg xaptina, anima naha xaptina*, "Sí. Cuerpo sólo muere, alma no muere". Este concepto ha de estar en relación con *utu* "casa" y se ha de referir a la "casa del alma", o sea el cuerpo.
- uxiu**, "enfermo" según el Voc. En los textos no se emplea este vocablo. En su lugar está siempre el otro: *xapia*.

W

Agrupamos bajo esta letra a todas las palabras y frases cuya sílaba inicial, en el texto de Valdivia sean *hua, gua, ua, hue, gue, ue, hui, gui, ui, e uy*. Entendemos que fonéticamente y de acuerdo con las modernas tendencias, es esto lo que corresponde; las razones las damos en la Introducción.

- wa**, terminación de segunda pers. singular de imperativo: *killetek-wa*, "quiere tú", Arte III. Valdivia escribe esta partícula indistintamente con *g* o *h*: En Conf. 0,3: *cach poyup naan ma-wa*, "tus pecados ahora dime".
- wayamata**, "por ninguna cosa" según el Voc. En Conf. IV, 3 está por "sin que ni para qué". En Mand. 2 *wayamata*, por "en vano".
- wa-yanen**, "nadar" según el Voc. No figura en los textos.
- wak**, "cosa" según el Voc. Figura reiteradamente en los textos, en sus distintas grafías.

- wak choto Dios, exclamación que trae Arte X. "Oh qué buen Dios?".
- wak xenek poyup, exclamación que trae Arte X. "Oh qué gran pecado".
- wakaya, "por qué" según el Voc. Figura reiteradamente en los textos, en sus distintas grafías. En Cat. 58 está con *m* final.
- wakaye, "que" según el Voc. No hemos encontrado este vocablo en los textos, pero está en Arte IX como equivalente de "qué" o "qué cosa".
- wakam, "qué" según Cat. 30, 31, 32, 33 y 59. *Wakam tuk xpi-wichi wa ante?* "Qué les enseñaba?".
- wakam-pia, en Cat. 30, por "para qué?". No está en el Vocabulario.
- waka-tayag, "para qué" según el Voc. Figura reiteradamente en los textos, en sus distintas grafías.
- wak-ien, "con que" según el Voc. Confirma Arte IX. Literalmente: cosa con.
- wak-ta, "en que" según el Voc. Literalmente: cosa en, o cosa de.
- wak-tiata-nte, "qué era eso?" según el Voc. En Conf. VII, 4 se emplea la misma frase con idéntico sentido.
- wak-wak, "hacienda", es decir, bienes materiales, según el Voc. Figura reiteradamente en los textos, en sus distintas grafías.
- wak-wak-echag, "otra cualquier cosa de estas" según el Voc. En Conf. I, 2 se dice: *kunuk, telag, wak-wak-echag Hunuk War ta, pechan?* o sea: "Chicha, maíz, cualquier-cosa-de-estas Hunuk Huar al, ofreciste?".
- wak-wak pach tati, "lo ajeno" según el Voc. En Conf. X, 1 se emplea esta frase en la misma forma y con idéntico sentido.
- walkar-tek-iam-anen, "vestirse" según el Voc. No figura en los textos en esta forma. En Obras I, 5 está por "vestir" *tek-manen*. *Walkar* posiblemente sea el nombre de la "camiseta", o sea la prenda de vestir que usaban los *Huarpes*.
- walpami-anen, "gemir" según el Voc. En Salve falta la terminación.

- wal-tamanen, "quejarse de dolor" según el Voc. No figura en esta forma en los textos.
- walta, según Conf. I, 1, "cerros". No figura esta raíz en el Voc. ni en el Arte en forma aislada.
- walta-zhik, "cumbre de monte" según el Voc. Zhik es "cumbre". No aparece en los textos.
- wan, raíz de "allí", "allá", etc. No figura, aislada, en el Voc., pero sí en numerosas combinaciones.
- wanak-ye, "pasado mañana" según el Voc. confirmado por Arte IX.
- wanami-pu-zekliam-anen, "perseguir" según el Voc. No está en los textos.
- wanan-ta, "allí" según el Voc. confirmado por Arte IX.
- wanan-tati, "de allí" según el Voc. Confirma Arte X. Se pospone.
- wanan-tati heken, "de allí aquí" según el Voc. El Arte, cap. IX trae este adv. así: *Wananti hekem*, sin duda por error.
- wane, "acullá" según el Voc., confirmado por Arte IX.
- wan-kelu, "hasta allí" según el Voc. No figura en el Arte ni en los otros textos.
- wan-mana, "helo allí" según el Voc. confirmado por Arte IX. Literalmente: allí es.
- wanen, terminación de muchos verbos en primera pers. de sing. que generalmente sirve de infinitivo.
- wanken-yanen, "parecerse" según el Voc. No hemos encontrado este término en los textos.
- waza, "perro" según el Voc. En Conf. VI, 14 está este vocablo así.
- wegcha, "aquellos" según Arte II. No aparece en los textos, ni en el Vocabulario.
- wel, "pelos interiores" según el Voc. Se habrá de entender los pelos del cuerpo fuera de los de la cabeza.
- weng-yag, pron. primitivo de tercera pers. sing. "aquél", según Arte II. No está en el Vocabulario.
- wennem, "por allí" según el Voc. No figura en los textos. Posiblemente haya de ser *wan-nen*.
- wentek, raíz de "encarcelar". Su valor es, al parecer, algo así como "encerratorio". No figura, aislada, en el Vocabulario.

- wentek-petam-nen**, "encarcelar" según el Voc. En Cat. 34 se dice: *Jesu Cristo wentek-petam-mante?* "Jesucristo encarcelado fué?".
- wentek-tam-ta ut**, combinación que aparece en Cat. 34. Significa al parecer, "cárcel". Liter. sería: casa para encarcelar. No está en el Vocabulario.
- wepaten**, partícula del negativo en imperativo. Corresponde a tercera persona del singular. *Killetek-wepaten* "no quiera aquel".
- wer-plta-yanen**, "seguir, imitar" según el Voc. No aparece en los textos.
- wer-etichan**, "segundo" según el Voc. confirmado por Arte VIII. Este ordinativo no deriva de "dos" que es *yemen*, sino de la raíz *wer* que es "seguir" y el sufijo *etichan*. La significación de este numeral es "el que sigue", con relación a "primero".
- wes-nen**, "tomar" y "recibir" según el Voc. En Obras figura en la forma: *wes-tama-na*, "recibió". Igual en *kiñe wes-tamanen*.
- wespax-nen**, "emborracharse" según el Voc. En Conf. V, 2 está, sin duda por trasposición de letras, *wexpas*. En Conf. VI, 6 en cambio, *wespas*. Es común la confusión entre *s* y *z*.
- wezpeche-takay-nen**, "emborracharse algún tanto" y "estar medio borracho" según el Vocabulario. Hay frecuente intercambio entre la *x* y la *ch*. Así, en Conf. V, 2 está *pex*.
- westak-tek-nen**, "preguntar" según el Voc. Valdivia emplea también este verbo para significar "juzgar". Así en Cat. 46 se pregunta si *Jesu Cristo wesketa-epma-nte, weztaktek-epma-nte chu ñuchum ech poyup?* Es decir, si "bajará, preguntará todos hombres sus pecados?", en el día del juicio final.
- westak-wanen**, "preguntar" también según el Voc. aunque ahí está *-amen*, lo que es error evidente. No figura en los textos esta grafía.
- wetka-alta-nen**, "subir" según el Voc. En Credo se dice que Je-

- sucristo *Chis taktao wetka-alta-na*, "cielo subió".
- wex-nen**, a juzgar por varios pasajes en los textos, esta parece ser la auténtica grafía del verbo "quitar", en lugar de *puez-nen* como figura en el Vocabulario.
- wex-pia**, forma verbal del tema anterior En Conf. 0,7 está: *ketaiak-te cach poyup, ku ka wex-pia*, "confiésame tus pecados, yo te-los quite para".
- weche-pia**, forma en que aparece el tema anterior en Conf. exh. Es común la confusión entre *x* y *ch*. No está en el Vocabulario.
- wexpe**, raíz de "heridas". No menciona este tema particularmente Valdivia.
- wexpe-tamanen**, "herir" según el Voc. No figura en esta forma en los textos.
- wexpe-taunen**, "herir" también según la misma fuente. En Conf. V, 1, el autor intercala una *h* entre las vocales de *taunen* que significa "poner". Liter. sería pues: poner heridas.
- weze**, "pierna" según el Voc. No figura en los textos.
- wezep**, "borracho" según el Vocabulario. No está registrado en esta forma en los textos.
- wezep-michuntá**, "borrachera" según el Voc. No figura en los textos.
- wezka-nen**, "bajar" según el Voc. En Cat. 41 se dice *puzka-na* y *puuzka-na*, por "bajó".
- wezketa**, raíz de "bajar" de acuerdo con numerosos pasajes en los textos. En Cat. 46: *wezketa-epmana* "bajará". No figura aisladamente en el Vocabulario.
- wezketam-nen**, "bajar" según el Voc. En Credo se dice que Jesucristo *te-kul-iak wezketam*, "debajo-de-tierra bajó".
- wesketa-nen**, "abajar" según el Voc. En Cat. 50 está *puzketa-wanen*.
- wesket-ia**, variante verbal del tema anterior. Está en subjuntivo, y figura en Cat. 21.
- wiam**, según Arte I, partícula del plural de todos los nombres

- excepto en los pronombres. Sin embargo, en los textos no se emplea, con la única excepción de un pasaje en Sacramentos. Se puede decir que esta partícula sólo existe en el Arte, mientras que en los textos el mismo singular es, a la vez, plural. A veces, como en Avem., va *yam* como partícula de plural.
- wicha**, raíz que se halla en distintos vocablos relacionados con "saber" y "conocimiento". Aparece siempre precedida de *tuk*. No la trae particularmente Valdivia en el Vocabulario.
- wiem-xetu-anen**, "pelear" según el Voc. No figura en los textos.
- willpa-nen**, "caminar" y "andar" según el Voc. En Arte IV está, aunque sin traducción.
- wix-nen**, "ganar" según el Voc. Figura en *mlak-wisnen* y en *paka-wisnen*, pero no lo hemos visto en los textos.

X

El valor de esta letra es sin duda el que tenía en el castellano antiguo, es decir, el de una fricativa prepalatal equivalente, de manera aproximada, a la *ch* francesa, *sh* inglesa y *sch* alemana.

- x**, según el Arte, cuando esta letra precede a la terminación verbal de primera persona sing., se convierte en *ch* en la segunda persona. *Pacax-nen* "yo saco"; *pacach-ampen* "tu sacas".
- xag**, "cosa", "ley", "obra" y "palabra" según el Voc. y los textos. En éstos Valdivia confunde continuamente con *xam* que tiene el solo valor de "palabra".
- xag-che-tayag**, en Conf. Graí. se emplea esta combinación para expresar la acción de "rogar". No está en el Vocabulario.
- xaya**, partícula que según el Arte corresponde a la primera persona plural del subjuntivo. *Kí-lletek-xaya* "cuando queramos".
- xam**, "palabra" según el Voc. Valdivia la confunde a menudo

- con *xag* cuyo significado es parcialmente el mismo. Está repetidamente en los textos.
- xam-anen**, "hablar" según el Voc. No figura en esta forma en los textos.
- xam-itay-nen**, "rogar" según el Voc. En Obras está *xag-pech-a*.
- xam-lte-nen**, "interceder" según el Voc. aunque ahí está *-tinen*. En Ave María: *Ha Santa María muñcha, Dios ech pekne, xam-kex-lte...* "Santa María virgen, madre de Dios, ruega por-nos...". Y en Salve se pone *xam-kex-lte-ta-manichan* por "abogada nuestra".
- xam-pech-esnen**, "dar palabra" según el Voc. En Conf. VI, 12: *xam-peche-tag*. Esta combinación es empleada en Obras II, 2 para expresar "consolar", y en Obras II, 7 para "rogar".
- xams-nen**, "predicar" según el Voc. No figura en los textos. Es muy probable sea idéntico a "hablar", y entonces sería *xam-anen*.
- xam-ta-wa nen**, "pedir" según el Voc. Así en Conf. Gral. por "rogar". Literalmente sería: poner palabra.
- xap**, raíz de "muerte" y "enfermedad". No la trae particularmente Valdivia.
- xapi**, "muerte" según el Voc. Parecería pues ser el sustantivo abstracto "la muerte".
- xap-iag**, "muerto" según el Voc. Figura repetidamente en los textos.
- xapiag ñuchum**, "hombre muerto" según el Voc. Como siempre, en Obras y en Credo está, como no era menos de esperar, *xap-iam ñuchum*.
- xapia-ltanen**, "querer morir" según el Voc. En Ave María, por "en la hora de nuestra muerte": *xapia-kex-ltanen keme*.
- xapia-manen**, "estar mal" según reza el Voc. En Obras se emplea esta combinación por "enfermo".
- xapia ñuchum**, "enfermos" según Cat. 33. En Conf. IV, 2 se pone: *xapia-t-iag*, por lo que demuestra ser adjetivo.
- xap-ka-poxchu**, combinación que está en Conf. I, por

"curarte". Literalmente sería: sacarte la enfermedad. No está en el Vocabulario, pero se puede inferir que en primera persona este verbo sería *xap-poschienen*.

xap-ma-na, "hechicero" según el Voc. En Conf. I, 4 está así. Se refiere sin duda al hechicero de la tribu o shamán. Y a este respecto es notable la equivalencia fonética entre el término asiático y el *allentiac*. Literalmente significa: el que cura.

xap-nen, "ser muerto" según el Voc. Aquí ha de estar equivocado el autor. *Lpu xapnen* es, según el Voc., "morir". Sin embargo, de acuerdo con el Arte, la partícula *lepu* o *lpu* señala el pretérito perfecto, de manera que *lpu xapnen* no puede ser la acción de "morir" sino en su sentido de acabada. Por lo tanto, *xapnen* ha de ser "morir", y *lpu xapnen* "muerto". En Cat. 14 se pone correctamente *xap-epma-na* por "morirá", y en Credo *xap-ana* por "murió".

xap-ten-manen, "condenar a muerte" según el Voc. A la raíz *xap* se agrega la partícula de tercera persona sing. de imperativo *ten* y el verbo *manen*. Por lo tanto, el conjunto literalmente sería: decir muera él.

xap-tina, forma verbal compuesta de la raíz *xap* y la partícula *tina* que le otorga un sentido de permanencia de la acción. No la trae particularmente Valdivia, pero se encuentra en los textos. Equivale a: muere.

kek, terminación de segunda pers. sing. de imperativo. *Kille-tek-kek* "quiere tú". Arte III.

kek, "hola" según el Voc. No figura en los textos.

kek komawe, interjección que trae Arte X. "¡Hola hermano!". No está en el Voc. ni en los textos.

xeliu, "sol" según el Voc. No figura en los textos. Sinónimos: *zamek*, *tekta*.

xenek, importante raíz que, según el Voc. y las numerosas combinaciones, tiene el valor de "mal".

- xenek axe**, "mujer mala" según Arte I. No está en el Vocabulario.
- xenek eltemanen**, "atormentar" y "maltratar" según el Voc. El valor de la combinación es el mismo que en *xenek-epey-nen*.
- xenek epeynen**, "maltratar" según el Voc. En los textos se emplean otras combinaciones. Liter. sería: mal hacer.
- xenek-iag**, combinación que figura repetidamente en los textos. Significa "el malo" o "los malos". En Cat. 16 se pone: *xenek-iag ñuchum*. No está en el Vocabulario.
- xenek-iam-xag**, "mentira, testimonio" según el Voc. De acuerdo con los textos se ha de entender "falso testimonio". En Mand. 8, *xenek-iam-xam*. Liter. sería: la palabra que es mala.
- xenek pu-elteunen**, "ensuciar" según el Voc. No figura en los textos.
- xenek xamanen**, "injuriar" según el Voc. Liter. sería: mal hablar.
- xenek zaha manen**, según Obras II, 6, combinación con la que se quiere expresar "estar triste y desconsolado". Liter. sería: tener mal en el corazón.
- xinik mata-xam**, "falso testimonio" según el Voc. Sin duda por error de imprenta el Voc. suprime la última partícula. En Conf. VIII, 1 *xenek mata xag*.
- xinek mata-xam pu-paknek-nen**, "levantar falso testimonio" según el Voc. En los textos se encuentra esta o parecidas combinaciones.
- xinik-killetek-tam-nen**, "aborrecer". El Voc. trae, sin duda por error de imprenta, *xmikkilletekta-nen*. Liter. sería: desear mal.
- xinik eltemanen**, "hacer mal" según el Voc. Es el mismo tema de arriba, ya que *xinik* equivale a *xenek*. No está en los textos.
- xifiek manen**, "mentir", según el Voc. Liter. sería: mal decir.
- xifiek mata**, "mentiroso" según el Vocabulario.

- xera, "sordo" según el Voc. En Cat. 33 está así.
- xetiu, "nalgas" según el Voc. No figura en los textos.
- xet, xetu, raíz de "caer". No la trae particularmente Valdivia.
xetu-kixeta-nen, "caer" según el Voc. En Padren.:
xetukixatekpiam.
- xeu, "hola" según el Voc. Confirma Arte IX.
xeu-hewalka, interjección que trae Arte X. "Déjame,
no me enfades".
- xeuretk-anen, "rodear" según el Voc. No figura en los textos.
- xewar, xiwar, "derecha". No está en el Voc., pero se infiere
de otras combinaciones.
xewar-lpuü, "diestra mano", "mano derecha" y "a la
mano derecha" según el Voc. En Credo, para
significar "a la diestra" se pone: *xiwar
yekemak*, esto es, "hacia la derecha".
- xiwar-yekemak, "a la mano derecha" según el Voc.
En Credo está así. *Xiwar* es idéntico a
xewar.
- xiat, raíz de "grande, crecido". No lo trae particularmente Val-
divia.
xiat-iag, "crecido" según el Voc. No está en los textos.
xiat-ianen, "crecer" según el Voc. No figura en los
textos.
- xillchi, "tripas" según el Voc. No figura en los textos.
- xka, partícula que según Arte VI, hace transición de primera
singular y plural a segunda plural. *Ku-xka-
killetek-anen* "Yo os quiero".
- xke, partícula de transición de segunda y tercera a primera
plural. Equivale a "nos". Se antepone a la
raíz verbal. Arte VI.
- xkeunmite, partícula que pospuesta a la raíz verbal hace tran-
sición de segunda a primera persona. Equi-
vale a "nos". Arte VI.
- xlaka, "oreja" según el Voc. No figura en los textos.
- xo-ey-anen, "dolor tener" según el Voc. La raíz ha de ser
xo, pues en Conf. 0,5 por "traes pena y do-
lor" se pone: *xo-ka-ya-n?*
- xoy manen, "orinar" según el Voc. No figura en los textos.
- xopi-tamanen, "lastimar" según el Voc. No figura en los textos.
- xotok, "flojo" según el Voc. No figura en los textos.

- xotok-ey-nen**, "flojo ser" según el Voc. No está en los textos.
- xpu**, partícula de transición de primera y segunda a tercera persona plural. Equivale a "les". *Puz* es sinónimo. Arte VI y textos.
- xpuh**, "tetas" según el Voc. No figura en los textos.
- xpu-pet-esnen**, "desandar" según el Voc. No figura en los textos. La partícula *pet* está en *yu-pet-kanen* "correr".
- xul-xul-niag**, "amarillo" según el Voc. No figura en los textos.
- xumek**, "día" según el Voc., y según Conf. I, 1 también "sol". Son sinónimos *xelu* y *tekta*.

Z

- El valor de esta letra, que en los textos se confunde a menudo con la *s*, es el de una fricativa sonora alveolar.
- za**, según Voc. "o, disyuntiva". No figura en los textos.
- zaat**, "árboles" según el Voc. No figura en los textos.
- zaha**, "corazón" según el Voc. y numerosos pasajes en los textos. Con esta raíz se componen distintos conceptos abstractos.
- zakat**, raíz de "oír". No la trae particularmente Valdivia.
- zakatk-anen**, "oír" según el Voc. En Conf. III, 1 *zakat-tamanen*. En Mand. Igl. *zakatu*.
- zakat-wa**, "oído" según el Voc. En Cat. 33, probablemente por error de imprenta, *zakata*.
- zak-chanen**, "herir los pechos" según el Voc. No figura en los textos.
- zak-iag**, "siete" en Voc. y Arte VIII. Los textos dan generalmente la otra forma *yemen kleu*.
- zak-zak**, "juntamente" según el Voc. En Cat. 58: *chu zak-zak* por "todos juntos".
- zak-zak-tek-iam**, "unión, juntas" según el Voc. En Credo se pone por "comunión" en el sentido de comunidad.
- zalteymi-nen**, "volver" según el Voc. Figura repetidamente en los textos.
- zam-iam-ana**, "llover" según el Voc. No figura en los textos. Lítér. sería: él llueve.

- zanta, "flaco" según el Voc. No figura en los textos.
- zas-zas-niag, "colorado" según el Voc. No figura en los textos.
- zat-kleu-wanen, "aborrecer". El Voc. trae *zatquekwanen*, evidentemente por trasposición de *e* y *u*. No está en los textos. *Kzatkelwana* es "enemigo".
- zat-kleu-tekta-manen, "aborrecer" según el Voc. En Conf. exh. está así.
- zawar-tekta, "invierno" según el Voc. No figura en los textos.
- zekle-ychakatk-anen, "ser maltratado" según el Voc., aunque ahí la letra primera es una *x*. En cambio en Credo está así.
- zetemetk-anen, "hincar rodillas" según el Voc. No figura en los textos.
- zootom, "después" según el Voc. Como se confunden continuamente la *m* y la *g* finales, en Arte X, está *zotog*.
- zou-nen, "acabar" según el Voc. No figura en los textos.
- zuk-elltek-ianen, "alteración de carne tener la mujer" según el Voc. No está en los textos.
- zuk-zuk, "trasero" según el Voc. No figura en los textos.
- zuru, "pescado" según el Voc. No figura en los textos.

ZH

Esta doble consonante corresponde a un sonido africado prepalatal sonoro parecido al del italiano *gi*. Véase la Introducción.

- zheye-nen, "callar" según el Voc. No figura en los textos.
- zhik, "cumbre" según el Voc. No figura en los textos.
- zhik-zhik, "coronilla de la cabeza" según el Voc. Es el vocablo anterior duplicado. No está en los textos.
- zhillka, "seis" según el Arte VIII y los textos. No figura en el Vocabulario.
- zhillka-yag, "sexto" según el Voc. En Mand. 6 está *zhillka-yam* por "el sexto".
- zhuke, "aves". El Voc. trae *zkeke*. Pero es evidente que las letras están, como tantas veces, intercambiadas.
- zhuk-ey-nen, "subir" según el Voc. En Cat. 45 está *zek-ia-nte* por "subió?".
- zhuk-ña, "sapo" según el Voc. No figura en los textos.

ESPAÑOL - ALLENTIAC

I. VERBOS

- Abajar, *wesketa-nen*
Aborrecer, *zat-kleu-wanen; zat-kleu-tekta-wanen; xinik-kille-tek-tam-nen*
Abrazar, *lkopkau-chanen*
Abrir, *ltau-manen*
Acabar, *zounen*
Aconsejar, *choto-xag-manen*
Acordarse, *kaytek-wanen*
Acostarse, *katetka-nen*
Acusar, *polkat-epmanen*
Adorar, *lpu-pxetam-nen*
Alcanzar, *koñi-wanen*
Alegrarse, *elleu-yanen*
Alteración de carne tener el varón, *reutekta-muk-ey-nen*
Alteración de carne tener la mujer, *zukultek-ianen*
Alumbrar, *all-kapia-nen*
Allegarse, *ullu-tek-iam-anen*
Amar, *killetk-anen; kulletk-anen*
Anudar, atar, *rat-chanen*
Apartar, *ullu-yanen*
Aporrear, *nexpu-tamanen*
Aprender, *tuk-wicha-manen*
Aprovechar a otro, *choto-pu-eltamanen; choto-elwanen*
Arrepentirse, *pux-kaittek-anen*
Arrojar, *ten-wanen*
Asomarse, *teketka-nen*
Atormentar, *xenek-eltemanen*
Avergonzar, *turuz-wanen*
Avergonzar a otro, *pu-turuz-pa-yunen*
Ayudar, *ayak-yanen*

- Bajar, *wesketam-nen*; *weska-nen*
 Bautizarse, tomar nombre, *kentam-nen*
 Beber, *mañ-anen*
 Besar, *muchapia-nen*
- Caer, *xet, xetu*; *xetu-kixeta-nen*; *tahuzak-nen*
 Callar, *zheye-nen*
 Caminar, andar, *willpa-nen*
 Cansarse, *kumtek-nen*
 Cantar, *nam-ianen*
 Casarse el varón, *lpu-axe-wicha-manen*
 Casarse la mujer, *lpu-yam-wicha-manen*
 Castigar, *pupia-nen*
 Cautivar, *halha-pu-weznen*
 Cegar, *naneu-tek-nen*
 Codiciar, *killet-tamanen*
 Comenzar, *hut-chanen*
 Comer, *nem-anen*; *nem-tamanen*
 Cometer adulterio, *axeyte-yam-pultanen*
 Comprar, *lehuak-yanen*
 Concertarse, *lpu-zam-nen*
 Condenar a muerte, *xap-ten-manen*
 Confesar, *talak* (raíz).
 Consentir, *ati-manen*
 Consolar, *choto-zaha-pu-elt-anen*; *choto-elteunen*; *xam-pech-esnen*
 Contar (numerando), *multut-wanen*
 Contradecir, *ma-peyuen*
 Convidar a pecar, *katopukpemukmey-nen*
 Correr, *yapetk-anen*
 Corromper doncella, *akasllawe-puznen*
 Crear, hacer, *elwa, elwa-nen*
 Crecer, *xiat-ianen*
 Creer, *netke-manen, netke-mata-manen*
 Cumplir, *lupu-zounen*
 Curar, *xap-puxchu-nen*; *xap-pöschu-nen*
- Dar, *chey-nen*; *pcha-nen*; *pe-chanen*; *pua-nen*
 Dar palabra, *xam-pech-esnen*
 Decir, *manen*

Decir que no, *naha-manen*
 Decir verdad, *netke-manen*
 Defender, *taytek-nen*
 Dejar, *poyotek-nen; mulxkolum-nen*
 Deleitarse, *elleu-tamanen*
 Derramar, *tos-puk-anen*
 Desandar, *xpu-pet-esnen*
 Desatar, *puzelek-esnen*
 Descansar, *oze-yanen*
 Desear, *killetk-anen; killetek-tamanen; pok-llam-yanen*
 Deshacer, *puzelek-esnen*
 Desterrar, *yomi-tinen*
 Doblar, *tolop-tolop-nen*
 Dormir, *tia-manen*
 Dudar, *nam-altemanen*
 Durar, perdurar, *taytek-iam-anen*

Emborracharse, *wespaz-nen*
 Emborracharse algún tanto, *wespeche-takay-nen*
 Prestar, *ay-lyupinen*
 Encarcelar, *wentek-pelam-nen*
 Encerrar, *kuru-paylem-nen*
 Encubrir, *plamez-nen; turuk-chanen*
 Engañar, *nay-wanen*
 Engendrar, *owokxe-pu-lteunen*
 Enojarse, rabiarse, *kaye-imeta-nen; melkez-esketa-nen*
 Enojar a otro, *pu-melkech-ianen*
 Enseñar, *tuk-pu-wich-iam-anen; tuk-iam-anen*
 Ensuciar, *xenek-pu-elleunen*
 Entender, *ultuk-wichá-nen*
 Enterrar, *ter-wanen; pe-terek-wanen*
 Entrar, *hul-wanen*
 Enviar, *katen-wanen; ten-wanen*
 Envidiar, *prey-tuk-chanen*
 Escribir, *killa-taunen*
 Escupir, *konten-wanen*
 Esforzar, *polok-puznen*
 Espantar a otro, *pu-lemtek-yanen*
 Espantarse, *lemtek-anen*
 Esperar, *pioka-iam-anen*

Estar, *ke-nen*
 Estar amancebado, *terem-tamanen*
 Estar bien de salud, *choto-manen*
 Estar boca arriba, *lau-katetka-tamanen*
 Estar boca abajo, *lkop-teta-manen*
 Estar colgado, *putkul-chanen*
 Estar despierto, *metteka-tiatanen*
 Estar lleno, *topat-anen*
 Estar mal, *xapia-manen*
 Estar medio borracho, *wexpeche-takay-nen*
 Estar preñada, *owokze-manen*
 Estar solo, *kuneg-manen*
 Estar triste, *xenek-zaha-manen*
 Estorbar, *pzeke-llex-nen*

Faltar, *moyu-nen*
 Fornicar, *anek-tamanen*

Ganar, *wix-nen*
 Gemir, *walpami-anen*
 Gozarse, *choto-zaha-meyenen*
 Guardar, *paltak-yanen*

Haber, *ha-nen*
 Haber menester, *killetk-anen*
 Hablar, *xam-anen*
 Hacer, *peynen; epey-nen; eltama-nen; elteu-nen*
 Hacer, convertir, *yata-nen*
 Hacerse, convertirse, *ché-t-iatanen*
 Hacer bien, *choto-eltamanen; choto-elteunen*
 Hacer llover, *pu-zame-yunen*
 Hacer mal, *xinik-eltemanen*
 Hacer milagros, *kalluzak-yanen*
 Hacer pecado, *poypup-elteunen*
 Hacer salir, *tos-puk-olcha-manen; pok-chanen*
 Hallar, *lpu-puteuy-nen*
 Herir, *wexpe-tamanen; wexpe-taunen*
 Herir los pechos, *zak-chanen*
 Hincar, *putuk-chanen*
 Hincar rodillas, *zetemetk-anen*

- Hollar, *kleu-pzeki-nen*
 Hospedar, *hut-ta-puznen*
 Huir, *laktek-iam-anen*
 Hurtar, *kellway-anen; killway-anen*
- Igualar, *loptop-pu-tamanen*
 Injuriar, *xenek-xamanen*
 Interceder, *xam-lte-nen; pu-xam-iunen*
 Ir, *en; en-tamanen; en-iam-anen*
 Juntar, *nak-pu-chanen*
- Lastimar, *xopi-tamanen*
 Lavar, *chok-manen*
 Lavar la cara, *neu-nus-tamanen*
 Levantar falso testimonio, *xinek mata-xam pu-paknek-nen*
 Levantar las faldas, *kalta-ertakarke-wich-ey-nen*
 Levantarse, *exeltey-nen*
 Librarse, *tay-tek-nen*
 Librar a otro, *tay-nem-nen; tay-esnen*
 Limpiar, *pakalnem-nen*
 Lucir, *lepchap-tek-iam-anen*
- Llamar, *pan-tamanen; pan-wanen*
 Llamarse, *mata-manen*
 Llenar, *topat-este-nen*
 Llevar, *mameye-nen*
 Llorar, *teu-yanen*
 Llover, *zam-iam-ana*
- Maltratar, *xenek epeymen; xenek eltemanen; nex-epeymen*
 Mandar, *pteneu-nen*
 Mascar, *chak-manen*
 Matar, *aspay-wanen*
 Menear, *pxewetix-nen*
 Mentir, *xinek-manen*
 Morir, *xap-nen*
 Mostrar, *amiet-nen*
- Nacer, *tay-chaktek-nen*
 Nadar, *wa-yanen*
 Negar, *ptaytay-er-nen*

- Obedecer, *multut-wanen*
 Ofender, *melkez-wanen*
 Oír, *zakat-kanen*
 Oler o gustar, *nana-chanen*
 Ordenar, decir que haga, *kapla-manen*
 Orinar, *xoy-manen*
- Padecer, *heken-malta-eltamanen*
 Pagar, *lpu-pi-nen; toltom-ltanen*
 Palpar, *rak-chanen*
 Parecerse, *wanken-yanen*
 Participar, *mlak-wisnen*
 Pasar, *epakaxeptek-nen*
 Pecar, *pojup-xetu-nen*
 Pecar con mujer, *anek-wanen; akas-tam-nen*
 Pedir, *xam-tawa-nen*
 Pelear, *wiem-xetu-anen*
 Pensar, acordarse, *kaitek-wanen; ñu-chakatk-anen*
 Perder, *lakas-nen*
 Perdonar, *per-xotom-nen; ptereu-nen*
 Permanecer, estar, *tayek-anen*
 Perseguir, *wanami-pu-zekliam-anen*
 Poner, parir, *ltaunen; taunen*
 Porfiar, *ptaytay-exnen*
 Predicar, *zams-nen*
 Preguntar, juzgar, *wetzak-tek-nen; weztak-wanen; ten-wanen*
 Pudrir, *puri-nen*
- Quebrar, *lteutem-nen*
 Quejarse (de dolor), *wal-tamanen*
 Quejarse (de alguien), *ptata-manen*
 Quemar, *chaps-nen*
 Querer, *killetk-anen*
 Querer morir, *xapia-ltanen*
 Quitar, *wex-nen; lepekolcha-nen; poschu-nen; puez-nen*
- Recibir, *cherawechat-nen; wes-nen*
 Recibir conocimientos, *kiñe-westamanen*
 Reiterar, *cha-manen*
 Relatar, *kiñe-pestamanen; pek-este-kez-nen*

Remediar, *pok-ltam-nen*
 Reñir, *holwi-pupianen; melkez-westamanen*
 Respetar, *huñum-ltanen*
 Restituir, *lau-puxnen*
 Resucitar, *anayma-nen; lau-tayetka-ltanen; pu-tayesnen*
 Retozar, *poyllt-inen*
 Reverenciar, *lpu-pxetam-nen*
 Rodear, *xewetk-anen*
 Rogar, *zam-tawa-nen; zam-ltay-nen; xag-che-tayag*
 Romper, *paka-wisnen*

Saber, *tuk-wicha-nen*
 Sacar, *pakas-nen*
 Salir, *pok-tek-nen*
 Sanar, *anayma-nen; tay-esnen; ltayek-nen*
 Seguir, imitar, *wer-plta-yanen*
 Sentarse, *antat-kanen; antatka-ltanen*
 Señalar, *tal-wanen*
 Ser, *ma-nen; lta-nen*
 Ser arrogante, *pez-lta-wanen*
 Ser avariento, *lakiñ-manen*
 Ser bueno, *choto-manen*
 Ser deshonesto, *kallta-yanen*
 Ser digno de que le den, *echag-keste-ak-manen*
 Ser dueño, *uteg-manen*
 Ser dueño de casa, *heyag-hut-tamanen*
 Ser enemigo, *kzatk-el-wanen; kzatk-el-tamanen*
 Ser flojo, *xotok-ey-nen*
 Ser maltratado, *zekle-ychakatk-anen*
 Ser más, *ltap-manen*
 Ser muerto, *lpu-xapnen*
 Sobrar, *kolk-wanen; tek-ey-nen*
 Socorrer, *ayak-puxnen*
 Soñar, *lteltam-nen*
 Sospechar aína, *ltam-iam-manen*
 Subir, *wetka-alta-nen; zhuk-ey-nen*
 Suspirar, *kaya-nohak-nen*
 Sustentar, *nem-ey-anen*

Temer, *lemtek-anen*

Tener, poseer, *may-wanen; meyenen*
 Tener cámaras, *llarap-nen-iam-anen*
 Tener dolor, *zo-ey-anen*
 Tener hambre, *tooi-anen*
 Tener lástima, *koñotka-nen*
 Tener misericordia, *ñuñetek-wanen*
 Tener pereza, *yewesmet-ianen*
 Tener poluciones, *pok-kolum-tamanen*
 Tener sed, *puparax-nen*
 Tener vergüenza, *turuz-iam-anen*
 Tocar, *kanana-chänen; karachi-wanen*
 Tomar, *wes-nen*
 Tomar cuenta, *kaustak-wanen*
 Tornar, *lau-mayeknen*
 Tornar a hablar, *lau-xamanen*
 Trabajar, *yutk-anen; yutuk-tamanen*
 Traer, *namyek-nen*
 Trocar, *yeskey-chänen*

Valer, *multut-ayak-manen*
 Vencer, *tay-tayesnen*
 Venir, *mayek-nen; ykey-nen*
 Ver, mirar, *put-wanen*
 Vestir a otro, *polkariche-manen*
 Vestirse, *walkar-tek-iam-anen*
 Visitar al enfermo, *put-iam-anen*
 Vivir, *tay-tek-iam-anen*
 Volver, *zalteymi-nen*

PARTES DEL CUERPO

Asadura, entrañas, *kaye*
 Barriga, *tur; taru*
 Boca, *howe*
 Cabeza, *yoto*
 Carne, *temet; tuyut*
 Codo, *chenen*
 Corazón, *zaha*
 Coronilla, *zhik-zhik*
 Costillas, *aywaz*

Cuello, *kaptá*
 Dedo, *lpuú*
 Dientes, *tuxe*
 Espaldas, *punak*
 Genitales femeninos, *poru*
 Hombro, *palem*
 Lengua, *nanat*
 Líquido seminal, *kolum*
 Mano, *lpuú*
 Mano izquierda, *lchay-lpuú*
 Mano derecha, *zewar-lpuú*
 Miembro viril, *ara*
 Muslo, *antak*
 Nalgas, *xetiu*
 Nariz, *ltermes*
 Oído, *zakar-wa*
 Ojo, *neu*
 Ombligo, *chupchak*
 Oreja, *xlaka*
 Pecho, *koy-koy*
 Pelos interiores, *wel*
 Pierna, *wexe*
 Pies, *puln*
 Rodilla, *aña*
 Saliva, *kontenwa*
 Sangre, *hoho*
 Testículos, *muru*
 Trasero, *zuk-zuk*
 Tripas, *xilchi*
 Vientre, *tar; taru*

NATURALEZA

Agua, *kaha*
 Aire, *homtek*
 Árboles, *xaat*
 Aves, *zhuke*
 Avestruz, *hussu*
 Barro, *toko*
 Bestia, *yelap*

Cerros, *walta*
 Culebra, *nam-zata*
 Cumbre, *zhik*
 Cumbre de monte, *walta-zhik*
 Estrellas, *kot, kotü*
 Flores, *topteke*
 Fuego, *ktek; kútek*
 Fuente, *chulu*
 Hierbas, *lturum*
 Invierno, *zawar-tekta*
 Laguna, *awar*
 Lucero, *paíntek-ta-kot*
 Luna, *cher*
 Luz, *lepchap*
 Maiz, *telag*
 Mar, *awar*
 Monte, *tumta*
 Nido, *chaze*
 Perro, *waza*
 Piedra, *toko*
 Pescado, *zuru*
 Rayo, *anchipurak*
 Río, *potu*
 Sapo, *zhukña*
 Sol, *tekta; zumek; zelu*
 Tierra, *te; teta; tawe*
 Trueno, *ltatawiste*
 Valle, *teta,*

NUMEROS

A. Cardinales

Uno, *lka; lkaa*
 Dos, *yemen*
 Tres, *ltun*
 Cuatro, *tut*
 Cinco, *korok*
 Sels, *zhillka*
 Siete, *yemen-kleu; yemen-zak-yag; zak-iaq*

- Ocho, *ltun-kleu*
 Nueve, *tut-kleu*
 Diez, *tukum*
 Once, *lka-terteka*
 Doce, *tukum-ta-yemen*
 Trece, *ltun-kleu-tukum*; *tukum-ta-ltun-kleu*
 Catorce, *tukum-tut-kleu*
 Veinte, *yemen-tukum*
 Treinta, *ltun-tukum*
 Cuarenta, *tut-tukum*
 Cien, *pataka*
 Tres cientos, *ltun pataka*
 Mil, *tukum pataka*
 Tres mil, *ltun-nem-tukum-pataka*

B. Ordinales

- Primero, *neuneg-etichan*; *neu-yag*
 Segundo, *yemen-etichan*; *yemen-nayam*; *wer-etichan*
 Tercero, *ltun-iag*
 Cuarto, *tut-iag*; *tut-etichan*
 Quinto, *horok-etichan*; *horok-yag*
 Sexto, *zhillka-yag*
 Séptimo, *yemen-kleu-etichan*; *yemen-kleu-yag*
 Octavo, *ltun-kleu-yag*; *ltun-kleu-etichan*
 Noveno, *tut-kleu-yag*
 Décimo, *tukum-iag*

TERMINOS DE PARENTESCO, ETC.

- Casado, *axi-ta-yag*
 Gente, *ñuchum*
 Hermana, *puzku*
 Hermano, *pinkanta*, *puru*
 Hermano mayor, *pera*
 Hermano menor, *piña*
 Hija, *akas-llawe*
 Hijo, *llawe*

- Huérfano, *yomi-llawe*
 Hombre, varón, *yam, ñuchum*
 Hombres, *yam-cha*
 Madre, *pekne*
 Manceba, *tereg, terem*
 Mancebo, *temma*
 Muchacha o moza, *pxota*
 Mujer, *axe-yag, axe-ñuchum, axe, axi*
 Mujer casada, *yamchach-axe, yamt-iag, yam-ta-yag*
 Nieta, *pekñakze*
 Niña, *kumchok-chiag-akasllawe*
 Niño, *kumchok-chiag-llawe*
 Padre, *pia*
 Pariente, *pente*
 Sobrino, *llawe*
 Suegro, *challu*
 Tío, *pekte*
 Vieja, *ñerka*
 Viejo, *tomal*
 Viuda, *koltuk, yam-xap-iag*
 Viudo, *axe-xap-iag*

SUSTANTIVOS DIVERSOS

- Amo, *amta*
 Año, *ltaultam, tautom*
 Bautizado, cristiano, *henta-yag, hent-iag, hentayag-ñuchum*
 Bebida, *mañta*
 Bienes (lo trabajado, lo realizado), *yutuk-ta*
 Borrachera, *wezep-michunta*
 Camino, *neñe*
 Cárcel, *wentek-tam-ta-ut*
 Carne de comer, *temet-nem-etawe*
 Carnero, *yelap*
 Casa, *ut, utu, hut*
 Comida, *nem-ta, nem-ukta*
 Conocimiento, *kiñe*
 Corta, *nak-nak*
 Cosa, *xag, wak*
 Cosa común, *chutekta xag*

- Cosa dicha, *mata-yag*
 Criatura, *elwa-ltichan*
 Chicha, *kunuk*
 Derecha, *xewar, xiwar*
 Destierro, *yomi-teki*
 Deudor, *ayna-chanem*
 Día, *tekta*
 Divinidad huarpe, *Hunuk-War*
 Doblez, *tolop-tolop*
 Dolor de cabeza, *yoto-xap*
 Enemigo, *ayna, kzatkelwana*
 Enfermos, *xapia-ñuchum*
 Espinas, *chik-chik*
 Excrementos de hombre, *tütü*
 Flecha, *chalü*
 Fuerza, *polok*
 Fuerzas, *hiernen*
 Hacienda, bienes, *mekena, wak-wak*
 Hacienda mía, *kuch mekena*
 Hechicero, *xap-na-na, nurum*
 Heridas, *wexpe*
 Hombre muerto, *xapiag-ñuchum*
 Hombre vivo, *taytek-iag-ñuchum*
 Hurto, *kell*
 Infiel, *moyu-hen, na-hentam*
 Jefe-mayor, *apo*
 Ladrón, *killway*
 Lazo, *tawerpta-ya*
 Llave, *pall-esta*
 Madera, *eye*
 Mañana (la mañana), *paintek*
 Mes, *cher*
 Milagros, *kallu-zak*
 Muerte, *xapi*
 Mujer deshonesto, *pan-ekap-eltati-eltichan*
 Nada, *naha wak-ltati*
 Noche, *mot*
 Nombre, *kene*
 Obra, *xog*
 Oficial, *yutuk kamañ*

Oro, *all-all*
 Palabra, *xag, xam*
 Palabras deshonestas, *lela xag*
 Palo, *eye*
 Pan, *kupi*
 Parte una, *mlak-kati*
 Parto, *llawe-ta*
 Plata, *karkarniag allall*
 Princesa, *yñaka*
 Puerta, *kuru*
 Romadizos, *ltermex-xap*
 Sal, *yalu*
 Semilla, *mute*
 Señal, *hanian*
 Señor, *amta*
 Signos, *killka*
 Tetas, *xpuh*
 Trabajo, *yutuk*
 Unión, juntas, *zak-zak-tek-iam*
 Verbo, palabra, *mata*
 Virgen, *muñcha, na-yam-chanen pzola*
 Yegua, *cavallo-axe*

SUSTANTIVOS ABSTRACTOS, RELIGIOSOS

Alma, *lterü*
 Bendito, *lopchoto-mantichan, ltapchoto-manen*
 Cielo, *taktao, chis, chis-taktao*
 Creador, *elwanichan*
 Culpa, *poyup*
 Demonio, *hana, torom*
 Esperanza, *takteremta*
 Eterno, *chu-tekta*
 Falso testimonio, *xinik mata xam*
 Gula, *patek*
 Infierno, *hana ech ut, torom ech ut, torom ech utu*
 Ira, *melkez-tek-ia*
 Ley, *xag*
 Lo ajeno, *wak-wak-pach tati*
 Lo hecho, *eltiam*

- Lujuria, *kallta-ya*
 Mentira, falso testimonio, *xenek-iam-zag*
 Miedo, *lemtek*
 Paciencia, *choto zaha*
 Patria, *teta, taktao*
 Pecado, *poyup*
 Pecado mortal, *chosnum poyup*
 Pensamiento, *ltertek*
 Pereza, *yewezmet-ia*
 Perdón, *per-xka-xotom-iam*
 Prójimo, *chu ñuchum*
 Resurrección, *lantaytek-iam*
 Sacrificio, *teu-tet*
 Santificado, *lpu-kaxetam*
 Todopoderoso, *chu eltamana*
 Valle de lágrimas, *teu-tayag leta*
 Verdad, *netke-xom*
 Vida, *tay-nemta*
 Vida eterna, *chutekta-taynemta*
 Voluntad, *kil'etek-iam*

ADJETIVOS Y PARTICIPIOS

- Alguno, *keniag, yemney, nat-pa*
 Alto, *uchak*
 Amarillo, *xul-xul-niag*
 Avariento, *lakiñ*
 Bautizado, cristiano, *hent-iag*
 Bien, *choto*
 Blanco, *kar-kar-niag*
 Borracho, *wezep*
 Bueno, *choto; choto-yag*
 Cada, *lopi*
 Capital, principal, *chosnum*
 Ciego, *na-neu*
 Clemente, *choto-kayta*
 Colorado, *zas-zas-niag*
 Crecido, *xiat-iag*
 Cruel, *muelkez-tektanen-kapta*
 De afuera, *al-wa-yak*

- Desconsolado, *moy-xag*
Deshonesto, *kallta-yag*
Desterrado, *yomi-tichan*
Despierto, *meltekta*
Dulce, dulzura, *chiketa*
Enfermo, *uxiu*
Entero, *kliam*
Fiel (que cree), *melke-mat-iaq*
Flaco, *yusita; zanta*
Flojo, *xotok*
Frontero, *neu-xich*
Fuerte, *polok*
Goloso, *patekia*
Gordo, *unca-yag*
Izquierdo, *lchay*
Lindo, *choto-yag*
Lo demás, *melek*
Mal, malo, *xenek; xenek-iaq*
Mayor, *unca-yag*
Medio, *ker*
Menor, *kumchok-yag*
Mentiroso, *xinik-mata*
Mezquino, *naurag*
Mitad, *ker*
Muerto, *xap-iaq*
Muy malo, *kuak-xenek*
Negro, *hom-hom-niaq*
Ninguno, *naha-pa-ltati*
Nuevo, *maneu-yag*
Otro, *yem-niaq; yemni*
Pardo, *hall-hall-niaq*
Perezoso, *yewesmet-iaq*
Piadoso, *puzñotekta*
Pobre, *ño onti*
Poco, *heñez*
Redondo, *lker-lker-niaq*
Rico, *naha ño-onti*
Soltera, *na-yam*
Sordo, *xera*
Verde, *ltur-ltur-niaq*

PRONOMBRES

- Aquél, *weng-yag*
 Aquellos, *wegcha*
 Cualquiera, *pa-ltati*
 De él, *ep-ech; epche*
 El, *che; ep; ech*
 Ellos, *epcha; epchu*
 Este, *heyag; yag*
 Estos, *hecha; heken-yag*
 Me, *kete*
 Mío, *mia*, de mi, *kuch*
 Nos, *kex; kez*
 Nosotros, *kucha; kuchu; kunem*
 Nuestro, *kuchach; kuchag*
 Quien, *mem; paa*
 Quienes, *pa-pa*
 Suyo, *echag-che*
 Suyo, de ellos, *epchach*
 Suyo, de estos, *echag-wiam-che*
 Tú, *ka*
 Tú mismo, *ka-ychakat*
 Tuyo, *kach*
 Vosotros, *kacha; kachu*
 Vuestro, de vosotros, *kachach*
 Yo, *ku*
 Yo mismo, *ku-ychakat*

ADVERBIOS, PREPOSICIONES

- A alguno, *pa-ye-tati*
 Abajo, debajo, *hul-iak*
 Acá, aquí, *heta*
 Acullá, *wane*
 Adonde, *cheg; cheche*
 Adrede, *urtukia*
 Ahora, *maan*
 Al, *ta; ye*
 A la, *ta; ye*
 A la mano derecha, *xewar-lpuü; xiwar-yekemak*

- A la mano izquierda, *lchay-lpmi*
 A la mañana, *paintek-ta*
 A la noche, *mot-ta*
 Alguna vez, *ech-eltati*
 A los, a las, *ta; ye*
 Allí, *wananta*
 A medio día, *tehta-moxkop*
 A menudo, *melkez-nen*
 Anoche, *mot-ta*
 A nosotros, *kuchanen*
 Antes, *neu*
 Antes de, *na...mati*
 Así, *echken*
 Aunque, *eslek; akkaya*
 Ayer, *yelpia; yolpia*
 Brevemente, *yeletke*
 Cada, *lopi*
 Cada día, *chutehta-lopi*
 Cada uno, *lkay-lkay*
 Cómo?, *yeme; yem-yemata*
 Como el que lo sabe, *tuk-wiche-yag-yeken*
 Como si, *yeken*
 Con, *yen; ymen; men*
 Con que, *wak-ien*
 Con quién?, *pa-ymen*
 Cuál?, *chiyamag*
 Cualquiera, *eltati*
 Cuando, *esta; exta*
 Cuándo, *yemta*
 Cuántas veces?, *yemneg mita?*
 Cuánto, *yemen*
 Cuánto ha, *yemta*
 Cuántos? *yemneg; yeg; yemeg; yemta*
 De, ablativo, *yak; ta*
 De, posesivo y genitivo, *chag; ech; is; es; ch; che*
 De alguno, *pach-tati*
 De allí, *wanan-tati*
 De aquí, *he-tati*
 De aquí adelante, *hay*
 De aquí allí, *hetati-wanken*

- Debajo de tierra, *te-hul; te-huliak; hul-teta*
 De entre, *tati**
 De esta manera, *epken*
 De mañana, *paintek-ta*
 Dentro, *hul; hulu*
 De nuevo, nuevamente, *chalay*
 De otro, *pux-yamchack*
 De qué, *pa-ch*
 De quién, *pa-ch*
 Desde allí, *ista ati*
 De allí aquí, *wanantati-keken*
 Desde allí hasta aquí, *hekelu wankelu*
 Después, *zotom*
 Después de, *lepu...tag*
 Después de esto, *yag-zotom*
 De uno en uno, *aa; lkaa*
 Diferentemente, *puxwen*
 Donde, adonde, *cheg; cheche*
 El a quien..., *ep-ie-pa-ye*
 El que dice o hace, *ma-nichan*
 En, *ta*
 En el tiempo, *epta; eptak*
 En la ocasión que..., *keme*
 En lugar de..., *ken*
 En que, *wak-ta*
 Entonces, *echam-ye; epta; eptak*
 Esto, *echag; ech*
 Hacia mí, *yekemak*
 Hasta, *kelu*
 Hasta allí, *wan-kelu*
 Hasta aquí, *hekelu*
 Hasta aquí desde allí, *hekelu-wankelu*
 Helo allí, *wan mana*
 Hoy, *man-teкта; yag-teкта*
 Igualmente, *lop-lop*
 Juntamente, *zak-zak; nak-nak*
 Las veces que..., *echken-ia*
 Mañana, *kolog*
 Más, *lop; aye; ltap*
 Más bueno, *lop choto; ltap-choto*

Menos, *aykuñ*
 Mismo, *kati; ychakat*
 Mucho, *uñá, muelkech;*
 Mucho ha, *lepe*
 No, *pechewe; na; naha*
 No más, *mazkeg*
 Nunca, *na-altati*
 O, disjuntiva, *za*
 Otra cosa alguna, *yémniag-wak-tati*
 Otra cualquier cosa de estas, *wak-wak-echag*
 Otra vez, *lau; cha; ay*
 Otros, *yemen*
 Para, *tayag; pelek; piám; ye; nempelik; pia*
 Para mí, *kuchu*
 Para qué?, *wakam-pia; waka-tayag*
 Pasado mañana, *wanak-ie*
 Poco ha, *maan-ma*
 Por allí, *wannem*
 Por aquí, *henem*
 Por eso, *heyag tati; heche-eya*
 Por esto, *echag-tati; echag-tamari*
 Por ninguna cosa, *wayamata*
 Porque, *epti*
 Por qué?, *wakaya?; pa-tati?*
 Por ventura, *met*
 Presto, *yele*
 Primeramente, *neu-neg*
 Qué, *chiag; wakam; wakaye*
 Quizá, *nat*
 Sí, *ati; hehe*
 Siempre, *chu tekta*
 Si sería..., *mayamet*
 Sobre, *klev; ltap*
 Sólo, solamente, *mazkeg*
 También, *keme; etam; ychken; ymen*
 Tanto, *heken*
 Todavía, *hay*
 Todo, *chu*
 Una vez, *lkanen mita*
 Único, no más, *lkaa mazkeg*

Uno solo, *lkanen*

Y, copulativa, *kaltek; yemen; etam; yta; ache; keme; ymen*

Ya, *lpu*

Yo mismo, *ku-ychakat*

FRASES, INTERJECCIONES, FORMAS VERBALES

Ay, exclamación de queja, *aha*

Cada año, *ltautam lopi; tautat lopi*

Cometido, *pltek; peltek*

Como el que sabe, *tuk-wiche-yag yekem*

Cosa dicha, *mata-yag*

Cosas de Dios, *Dios chag yag*

Dame, *ke-exte*

Darle, *pestamanen*

Del que quiere a Dios es el cielo, *Dios-ye killetek yag ñuchum
che epech, Dios-ich-utu ma-epmana*

Díceme, *kumek-mayana*

Diciendo, *matia*

Diciendo así, *echken-matia*

Dios mío! (interjección), *Dios-yem*

Dolor de cabeza, *yoto xap*

Duele la mano, *lpuü küllepiana*

Ea, pues, *kawa*

Ea, pues acaba, *yete-empeke*

El que quiere a Dios, llora por sus pecados, *Dios-ye killetek
tayag, epech pojup tati teu-yana*

Estaré, *hepmanen*

Falta uno, *lka moyuna*

Hágase, *eltiam-lta-ten*

Hola, *xek; xeu*

Hola hermano, *xek komawe*

Hombre bueno, *choto yam*

Interj. de impaciencia, *yete empeke*

Interj. de jactancia y gozo, *hurechelwi hahaha*

Interj. "Déjame no me enfades", *xeu-herwalka*

Interj. de espanto y terror, *hemel*

Interj. para dolerse, *hetetey*

Jarro de oro, *all-all-jarro*

Le, *pe, pu*

Les, *xpu; puz*
Los tres primeros, *ltun-neg-iam*
Me dijiste, *ma-ke-ampen*
Mujer mala, *xenek axe*
Oh, qué buen Dios, *wak choto Dios*
Oh, qué gran pecado, *wak xenek poyap*
Otras personas, *papa-ñuchum*
Palabra de Dios, *Dios ich xag*
Pobre de oro, *all-all-ño-onti*
Ponerle, *pu-tainen*
Por ninguna cosa, *wayamata*
Qué dice?, *pa-mante?*
Qué era eso?, *wak-tiata-nte?*
Qué gente?, *pa-ñuchum?*
Quién es?, *pa-mante?*
Quiénes son?, *papa-mante?*
Sin mí, *na-ku-imen*
Sin tí, *na-ka-imen*
Son, *mapamna*
Toda la tierra, *chu teh*
Tú sacabas, *pakach-ampen*
Válgame Dios, *heweive*
Vengo de . . . , *nekta*

MUESTRA DE SINTAXIS

TRADUCCION LITERAL DEL CREDO

Netkemanen Dios *Pia - ta*, *chulop-manichan*, *chis-ye*
 Creo Dios Padre en, todopoderoso, cielo a

ts-ye pe-elwanichan, *Jesu Cristo-ta ache*, *ep-che lkaa-mazkeg*
 tierra a hízolos. Jesucristo en y de él único

llawe kuchach amta, *Espíritu Santo xam - ye*, *ñuchum*
 hijo nuestro Señor. Espíritu Santo palabra a la, hombre

chetiatana, *Muñcha Santa Maria-ta taychakatkana*, *Poncio Pi-*
 hizose. Virgen Santa Maria de nació. Poncio Pi-

lato-ch xag-ta zekleichakatkana, *Cruz-ta clavos yen putkul-*
 lato de obra de fué-maltratado. Cruz en la clavos con estuvo-

chana, *Xapana*, *Etam pe-terwa-itana*, *Te-huliak*
 colgado. Murió. También fué-enterrado. Debajo-de-tierra

wezketamana, *Ltuni tekta-ye Xapiam-ñuchum tati*
 bajó. Tercero día al muertos de entre

lantayekaltana, *Dios Pia-ch xiwaryekemak antatkaltana*,
 resucitó. Dios Padre del, a-la-derecha está-sentado.

Ista ati mayekermana weztaktek-ta taytekiam-ñuchum-ta
 Desde allí vendrá preguntar a vivos a

xapiam-ta keme,
 muertos a y.

Netkemanen *Espíritu Santo-ta*, *Santa Iglesia Católica-*
 Creo *Espíritu Santo en-el*, *Santa Iglesia católica*

ta, *Santo-ñuchum-ech zakzaktekiam-ta*, *Kuchach poyup-ech*
 en-la Santos-de-los reunión-en-la. Nuestros pecados

perxotomiam-ta, *Kuchach tuyut-ech*, *lantaytekiam-ta*, *Chutekta-*
 perdón en-el. Nuestra carne de, resurrección en-la. Vida

taynemta, *Amen*,
 eterna. Amen.

ALGUNOS MITOS Y CUENTOS DE LOS PILAGA *

POR ALFREDO METRAUX

En 1933, en el curso de una expedición entre los *Pilagá* de la región del estero Patiño, en el territorio de Formosa (Argentina), reuní un gran número de cuentos que me fueron dictados primeramente en español y luego en pilagá por el intérprete de la misión de Sombrero Negro, llamado *Kedok*. *Kedok* mismo no estaba muy enterado de las tradiciones de su pueblo, pero su anciana madre parecía haber sido una notable contadora de cuentos. Todas las noches, *Kedok* pedía a su madre le contara más mitos o leyendas, y luego, al siguiente día, los repetía para mí con un placer y sentido por los pintorescos detalles, que hacían justicia a sus dotes literarias congénitas. Ocho años después volví a Sombrero Negro con la esperanza de que *Kedok* me aclarara algunos puntos que habían quedado oscuros o que necesitaban mayor interpretación. Mas por desgracia mía hube de descubrir que desde la muerte de su madre, *Kedok* se había olvidado de todos aquellos mitos y cuentos que antes había estado tan ansioso de contarme.

Fuimos juntos a la misión pilagá cerca de la laguna de los Pájaros, y encontramos ahí un anciano, *Kijodí*, que *Kedok* llamaba "tío". El viejo conocía gran número de cuentos, y estaba dispuesto a contárselos al "sobrino" si yo me comprometía a suministrarle una diaria ración de tabaco. Durante diez días nos sentamos en una cabaña, donde el anciano contaba sus cuentos a *Kedok*, el que los traducía al español a medida que iban saliendo. Los mitos y cuentos que se publican aquí son los que dictara *Kijodí*. Generalmente son simples variantes de los que yo había registrado antes, pero por

* La traducción del original inglés es obra de Salvador Canals Frau.

esta misma razón son de gran interés. Ellos confirman ampliamente la precisión y honestidad de mi informador primero.

Los textos folk-lóricos que yo transcribiera en 1933, han sido adquiridos por el Bureau of American Ethnology de la Smithsonian Institution, y serán publicados en uno de sus *Bulletins*. Por razones de conveniencia, las palabras indígenas han sido transcritas de acuerdo con la ortografía española; la *r* es una aspirada post-velar.

1. LA GENTE QUE SE HUNDIO EN LA TIERRA

Había una aldea que tenía una cosecha abundante de maíz. Habiendo acaecido que una anciana llegara hasta ahí, pudo volverse cargada con el maíz que le fuera obsequiado. Contó ella a sus parientes de esa aldea que tenía tanta abundancia de maíz, y la gente de su propia aldea se fué a visitar a sus amigos de allá. Fueron bien recibidos, y los vecinos les invitaron a permanecer en sus casas. El jefe dijo: "Vamos a darles maíz. Ellos tienen gran cantidad de pescado en su aldea, y en otra ocasión les visitaremos". Y cuando los convidados regresaron a sus casas, muchos hombres les siguieron para pescar en su laguna.

Mientras que la gente estaba afuera, una mujer que menstruaba se fué a la laguna a buscar agua. El Arco Iris se enfureció y se puso en contra de la gente, a la que le cambió el color poniéndola de color amarillo. El Arco Iris abrió sus brazos y, produciendo un sonido parecido a "pffff", toda la aldea comenzó a hundirse en la tierra. Algunos trataron de escapar, pero el viento impidió su fuga. Un gallo cantaba mientras la aldea se hundía.

Los padres de la joven menstruante se salvaron, pero al querer regresar a su aldea no pudieron hallar a ésta. Había desaparecido por completo, y el lugar que antes había ocupado estaba cubierto por una colina. Se reunieron con los otros que habían ido a pescar, y les contaron que la aldea se había hundido. "No podemos regresar. La gente ya no existe. Nada ha quedado. Hay una colina en el lugar de la aldea". Luego lloraron sus muertos y dieron rienda suelta a su aflicción, y permanecieron allí donde estaban.

2. EL NIÑO NACIDO EN UN CANTARO

Una mañana una joven preguntó a su madre: "Hay agua en la casa?". La madre contestó: "No". Había dos cántaros en el rincón, y la joven tomó uno y se fué al río. En este mismo momento el otro cántaro se rompió y un niño pequeño salió. Había nacido en él. Corrió tras la joven gritando: "Madre, madre!". La joven no prestó atención a su llamamiento. Sacó el agua y volvióse a casa, siempre seguida del niño que gritaba: "¡Madre, madre!". Ella no le miró, aunque el niño dijera: "Mirame, yo soy tu niño". Cuando se acercaba a su casa, ella dijo: "Tú te quedas aquí", pero el niño la siguió. Ella atravesó la aldea, mientras que el niño seguía tras ella gritando. "Madre, madre". La joven no volvió a casa, pero el niño se quedó con la abuela.

Más adelante, el niño y la abuela visitaron a la joven. La anciana dijo: "El ha de ser tu hijo, aun cuando naciera en un cántaro. El te puede ayudar". Al principio, la joven no escuchaba a su madre, pero luego cambió de parecer y consintió. "Será mi hijo, aunque yo no sepa quienes son sus padres". Los padres de la joven deseaban casarla con un hombre influyente, y como el niño no era suyo, ella lo podía guardar. La joven pensó: "Cuando regrese mi padre, tal vez no se enoje; pues yo sólo he tomado este niño en lugar de hijo". Su padre, que había estado de caza, llegó con un venado. Vió a su hija con un niño, pero ella explicó: "Ha nacido en un cántaro. Yo pensé que podría guardarlo como hijo, aunque no naciera de mis entrañas". El padre replicó: "Bien, será tu hijo. Más adelante ya veremos quienes son sus padres".

El niño había nacido con el don del habla. Dijo: "Abuelo, asa el venado que has traído. Tengo ganas de comer carne. Luego tengo que ir a visitar a mi otro abuelo en la aldea". Después de haber terminado de comer, se fué a la casa de su otro abuelo que acababa de llegar del bosque con *tasi* (1). El niño consiguió *tasi* para comer. El abuelo le preguntó: "Te

(1) *Tasi* o *doca* (*Morrenia brachystephana*) es el fruto de una enredadera que comen los indios del Chaco al final de la época de lluvias.

gustan estas plantas?". "Sí", dijo el niño, "pero mañana yo iré a cazar pájaros".

El niño creció rápidamente. Hizo un arco con flechas para pájaros (*moe*). Se fué a cazar pájaros *pichiñi*, y mató muchos de ellos. El abuelo, que se había quedado en casa, pensaba: "Cuando regrese, el sol estará aún alto". El niño regresó al anochecer con muchos *pichiñi*. Los desplumó e hirvió en agua agregando trocitos de ceniza amasada (2). Desde entonces se utilizó la sal de cenizas. La joven, su madre, vino a verle, y obtuvo algunos pájaros que mostró a la abuela. Esta última preguntó: "Quién te los dió?". "Mi hijo, pese a que es tan pequeño. Anteayer era pequeño, pero hoy ha crecido. Mañana irá a pescar y traerá una gran cantidad de pescado. Tenemos que ser buenos con él. Pensar que sin ser casada tengo ya un hijo grande!". Regresó ella cerca de su hijo, y tomó con él caldo. Usaban sal. El muchacho se fué a pescar y volvió con una buena provisión de pescado, el que dió a su madre y a la gente de ella. Todo el mundo era bueno con él.

El muchacho cuidó bien de su madre a la que proveía de alimentos. Nadie supo nunca quien era su padre. El nombre del muchacho era *Sadó*.

3. LA MUJER-ESTRELLA

Había un hombre llamado *Kopilachavalate* que era hijo de una anciana de nombre *Halsiya*. Un día, un grupo de mujeres salió en busca de *kotoñi* y *kochemárañi* (3). *Kopilachavalate* se dijo a sí mismo: "Yo les seguiré y traeré frutos de *kotoñi* y *kochemárañi* para mi anciana madre".

Cuando llegó allí donde estaban las mujeres recolectando el producto, estas dijeron: "Ahí viene *Kopilachavalate*. Nos limpiaremos nuestras narices con su cabello". Una vez que el hombre hubo llegado entre ellas, las mujeres se limpiaron sus

(2) Antiguamente, la sal se extraía de las cenizas de una planta llamada *waviarik*, las que se mezclaban con agua y se amasaban formando panes.

(3) *Kotoñi* y *Kochemárañi* son dos plantas que dan frutos comestibles.

dedos, que estaban cubiertos de moco, con su cabello. Algunas le dieron, *kotoñi* y *kochemárañi* después de que hubieron usado su cabeza como si fuera una toalla, o para escupir encima. *Kopilacharalate* no dijo nada, pues su madre le había advertido: "No hagas o digas nada. Tú eres tan feo, que es mejor te quedes callado". Una sola mujer dijo: "Tengo compasión de él. No le escupan en la cabeza. No es un animal, sino un hombre". Después de un rato, las mujeres dijeron: "Regresemos, ya tenemos bastante *kotoñi* y *kochemárañi*".

Kopilacharalate se fué luego en busca de frutos de *pio-rolola*, y halló mucho. Cuando regresó a su casa, su madre advirtió la inmundicie que llevaba en la cabeza, y dijo: "Hijo mío, traes mucha comida, pero primero yo lavaré tu cabeza". La madre molió el *kotoñi* y lo hirvió. Cuando estuvo listo, *Kopilacharalate* lo comió y dijo: "Tendríamos que tener algo más que comer fuera de *kotoñi*. Yo conseguiré alguna otra comida. Iré a la laguna a cazar aves acuáticas". La madre dijo: "Puedes ir. Ahí la gente no escupirá sobre tu cabeza, ni se limpiará sus manos en tu cabello. No te vayas tan lejos que no puedas volver en la tarde". "A mí tampoco me gusta que me unten con saliva, por lo tanto haré mejor ir a cazar y volveré con mucha comida. Vamos a tener algo de que comer, pero no lo digas a nadie", replicó él.

Tomó un arco y flechas con punta roma. Cuando se halló cerca del agua, quemó una leña llamada *nokyít* y se embadurnó con carbón las manos y la cara. Con este disfraz, los pájaros no se escaparían al verlo. También se cubrió la cabeza con los largos vástagos de una planta acuática llamada *no-sel*, y luego enderezó hacia el medio de la laguna para tirar a los pájaros. Mató *vayoroik*, *nachigalok*, *waka* y *nasedot*. Atóse todos los pájaros cobrados a su cintura. Al anoecer, al regresar a la aldea, la gente decía: "Nosotros creíamos que era un hombre que no podía cazar. Ahora vemos que él es un hombre que sabe cómo matar pájaros". Una mujer dijo: "Sería bueno tener un hombre tan hábil como marido, pero él es aquél cuya cabeza está embadurnada con saliva. A mí me daría vergüenza casarme con él".

Cuando llegó a la casa de su madre, *Kopilacharalate* dijo: "Traigo gran cantidad de pájaros; desplúmalos y prepara ollas para hervirlos en ellas". Luego comunicó a su ma-

dre que una joven quería casarse con él, pero que no osaba hacerlo por la saliva que él llevaba en la cabeza. La madre dijo: "Ninguna joven limpia y bien parecida se casará contigo. Sólo una muchacha fea y sucia puede ser tu esposa".

La anciana mujer distribuyó los pájaros hervidos entre la gente de la aldea, y la invitó a tomar el caldo. Dijo ella: "Vengan y coman, pese a que no he olvidado que hace poco han restregado su moco en la cabeza de mi hijo". Algunos, recordando el incidente, se negaron a ir a tomar el caldo, pues se sentían disgustados.

Ya en la noche, el muchácho dijo a su madre: "Mañana yo iré a pescar en la *cañada* (4). Al siguiente día, se fué para la cañada. Encendió un fuego en la ribera y asó los pocos pescados que había sacado. Mientras el pescado se asaba, pensaba él: "Yo soy un buen cazador y un buen pescador; por lo que igual podría tener una mujer". Esa misma noche, mientras yacía sobre una piel fuera de la choza, dió rienda suelta a similares pensamientos, y viendo una estrella díjose a sí mismo: Si al menos yo pudiera casarme con ella, ella sería una mujer del firmamento". Luego quedóse dormido.

La estrella, que había entendido su pensamiento, se bajó, se sentó a su lado y dijo: "Hazme lugar, para que yo pueda yacer cerca de tí". "Quién eres tú?", preguntó *Kopilacharalate*, "de dónde vienes?". "Yo vengo de lejos". "Pero quién eres tú? Yo creí que eras una mujer de la aldea". "Yo vengo del firmamento. Mi madre, que oyó lo que te decías a tí mismo, me mandó aquí para que sea tu mujer. Mañana me puedes llevar a tu casa".

A la mañana siguiente, ella se fué con su marido a su casa. La mujer-estrella tenía cabello largo. Una mujer la vió y se dijo a sí misma: "Quién es esa nueva joven a la que no conocemos?". Se fué, y dijo a los de la aldea: "En casa de *Kopilacharalate* hay una mujer forastera". Algunos dijeron: "Si ella es su mujer, le diremos que vaya a buscar vainas de

(4) Cauce seco de un río, el que ocasionalmente contiene algunos charcos o sitios cenagosos.

tasi y de *tusca* (5). Una de las mujeres se fué a la mujer-estrella y dijo: "Quién eres tú? De dónde eres?". Ella respondió: "Yo vine de algún lugar. Este hombre es mi marido. El es feo, pero yo también soy bastante mal parecida". "Vas a ir en busca de *tasi* y *tusca* para tu suegra? Si no vás, ella te va a tratar mal". La mujer-estrella dijo: "Yo iré. Donde están los *tasis*?" (Parece que ella desafiaba a la otra mujer a ver quien reunía mayor cantidad en el tiempo más corto).

Dijo ella a su marido: "Dónde está vuestro huerto?". "Al frente, pero ahí no queda ni una sola planta". "No importa. Llévame allí, aunque no queden más que troncos secos". Se fueron juntos. Luego dijo ella a su marido: "Voy a hacer de tí una persona limpia, de manera que la gente no te volverá a embadurnar con esputo. Yo te daré otra figura y todos te querrán". Estando ya cerca del huerto, ella transformó a su marido en un hermoso joven.

Le pidió ella que le mostrara el lugar donde las sandías, los melones y el maíz, solían crecer. Luego dijo ella: "Sandías, calabazas confiteras y maíz, apareced!". Aparecieron todos a un tiempo. Tomando lo que necesitaban, regresaron a casa y ella dijo: "Yo permanezco ahora contigo, pero alguna noche yo regresaré a mi madre, en el firmamento". El hombre dijo: "Yo quiero ir contigo, esposa mía. Luego podremos regresar, pues no hay nadie para cuidar a mi anciana madre". La mujer-estrella le aconsejó abastecerse con muchas sandías, melones y maíz para su anciana madre, de manera que ella tuviese comida mientras ellos viajaran lejos al firmamento. Llegaron a casa caminando todo encorvados bajo el peso de sus redes llenas de alimentos. Dijo ella: "No regales esta comida". El hombre, sin embargo, dijo a su madre: "Debiéramos mostrar estos alimentos, a fin de que las mujeres sepan que nosotros ganamos la apuesta".

Una anciana mujer llegó a la casa, y le dieron calabazas confiteras. La noticia se esparció por toda la aldea: "Hay aquí una mujer que puede hacer producir fruto a los troncos secos".

(5) *Tasi* es *Morrenia brachystephana*, y *tusca*, *Acacia aroma*, Gill.

El marido de la madrina, *Padenik*, dijo: "Yo tengo un huerto, y le pediré a ella que me produzca legumbres". Llamó a la mujer-estrella y le dijo: "Nuera mía, yo tengo un huerto del que ha sido recogida toda la cosecha: Ven y haz que crezca de nuevo". "Sí, mi suegro", dijo ella. Se fué al huerto y *Padenik* le enseñó el lugar donde solía sembrar sandías, melones y maíz. La mujer-estrella caminó alrededor, e inmediatamente todas las plantas crecieron. *Padenik* dijo: "Yo no puedo llevar todo eso, solo, a casa. Iré a llamar a mi mujer. Ella no vino con nosotros porque creyó que esto era imposible". La mujer-estrella le permitió de ir a llamar a su mujer. *Padenik* la encontró y dijo: "Trae tu red de transporte. Hay muchas legumbres en nuestro huerto: porotos, maíz y melones". Ellos levantaron la cosecha y se fueron.

Padenik comentó: "Yo he recibido todos estos alimentos porque no embadurné a *Kopilacharalate* con saliva. Yo no he sido cruel con él. ¿Esta mujer es de aquí?". "No, ella vino del cielo". "Ojalá sea él amable con esta mujer y la guarde. Ella nos dará siempre comida. Yo estoy seguro que él se cuidará de ella ahora que lo ha convertido en un hermoso hombre". "Pero por esta misma razón, todas las chicas le harán el amor". "Sí, pero será mejor que guarde su mujer, y así nos dará comida".

Las mujeres que habían ido en busca de *tasi* y *tusca* llegaron tarde en la noche y con muy poco de ello. De esta manera la mujer-estrella ganó la apuesta porque sabía cómo hacer comida. Era cierto que ella podía hacer que plantas secas llevaran fruto.

Esta misma noche dijo ella a su marido: "Yo estoy enojada con las mujeres de la aldea. Yo he cambiado tu figura, y ahora te será más fácil de hallar otra mujer. Yo me iré esta noche". "Yo te quiero a tí, y te seguiré", respondió él, "Llévame a tu aldea". "Pero yo no puedo", replicó ella, "pues yo voy al firmamento trepando por un *palo santo* (6); pero después que ascendamos, este árbol ya no estará más allí. Cómo podrías entonces bajarte?". Pero el hombre insistió: "Yo quiero ir contigo". Luego agregó ella: "En mi aldea hay un pájaro

(6) Palo santo, *Bulnesia sarmienti*.

grande cuya boca arde como fuego. El se traga a todos aquellos que no conoce". Como él seguía queriendo ir, la mujer se lo llevó al firmamento. Ahí vió una gran aldea y muchísima gente. También había grandes bosques y, cerca de la aldea, una gran laguna.

Le tomó consigo y le introdujo en su familia; luego le advirtió no tocar una gran olla llena de hielo y no acercarse a lo que parecía ser un fuego. "No toques este fuego, pues es un pájaro", dijo ella.

El hombre, dicen ellos, ha de dormir sobre el suelo helado, pero recordando la advertencia de su mujer, no tocó el fuego. Al día siguiente se fué a la laguna donde mucha gente estaba pescando. Postes, hechos de madera de palmera, estaban hincados en la laguna a intervalos y otros troncos habían sido puestos a través de aquellos, de manera de formar un puente. Ahí se sentaba la gente para pescar con anzuelo. Debajo de ellos, había pequeñas piraguas llenas de pescado. Las aguas de la laguna estaban llenas de palometas (7), ansiosas de comerse al que cayera adentro. Cuando él vió estas palometas, su corazón saltó. "Si yo caigo al agua", pensó, "no regresaré más".

Luego dijo él a su mujer: "Ya he visto todo lo que deseaba. Ahora quiero volver a mi aldea. He sufrido bastante del frío". "Tú te quedas esta noche", le dijo su mujer, "y mañana te llevaré a tu aldea. Además, tampoco puedes quedarte aquí demasiado tiempo, sino te helarías, pues el fuego que has visto no es en realidad fuego, sino un pájaro que come gente".

Al día siguiente, él regresó a la tierra; pero su mujer, que lo acompañara hasta este mundo, desapareció poco después con el *palo santo* por el que habían trepado al firmamento.

Padenik dijo: "Ahí viene el hombre cuya cabeza fué embadurnada con saliva. Su mujer-estrella ya no está más con él, de manera que pueden casarse con él". Una de las mujeres dijo: "A nosotras nos gusta en su nueva figura. Yo quiero casarme con él. Yo fui una de las que no despreciaron la comida que trajo, y por lo tanto puedo casarme con él".

Durante la noche se fué a la casa de él y lo despertó.

(7) *Serrosalmo* sp.

Kopilacharalate estaba entonces bien vestido y tapado. Ella le preguntó si se quería casar con ella. El consintió. En la mañana, la mujer le preguntó: "¿Qué vistes en el firmamento?". "Por qué quieres saberlo tan pronto? Espera un poco". "Yo quiero saberlo para poder contar a los otros lo que tú has visto". "Yo vi una laguna con muchas palometas, un puente de madera de palmera y botes con pescado. Yo estaba asustado y me helaba. El fuego era un gran pájaro que traga gente. Mi mujer me trajo abajo y luego desapareció, y aquí estoy".

Toda la gente se estuvo congregando durante el día para saber de sus aventuras. *Kopilacharalate* dijo: "Yo sólo hablaré a aquellos que fueron buenos conmigo y que no me escupieron encima". Luego contó toda su historia de nuevo.

A los hombres que habían sido amables con él, les dijo: "Idos a cazar y cobraréis animales gordos, avestruces y puercos salvajes". A aquellos que lo habían despreciado y humillado, les dijo: "La caza que matéis vosotros será magra!".

Padenik se dirigió a la gente y dijo: "El permanecerá con aquellos de nosotros que procedieron amigablemente. Nosotros nos cuidaremos de él. Se ha casado con una mujer de mi familia y vivirá con nosotros".

4. LA GRAN SERPIENTE

Un joven se fué a cazar ocultos (8). Se hallaba en el camino de regreso a su casa, en el anochecer, cuando se encontró con dos grandes serpientes. Fué comido por ellas. Cuando el pueblo de la aldea vió que no regresaba, salieron armados de macanas y lanzas para matar a las grandes sierpes. Cuando estas vieron la multitud, se arrastraron hasta sus cuevas. Los hombres cortaron árboles y cerraron la entrada de la madriguera de las serpientes. Luego cavaron una abertura del otro lado para alcanzarlas. Las serpientes oían la gente encima de ellas, pues hacían un ruido muy grande. Finalmente, la gente pudo agarrar las cabezas de las sier-

(8) *Ocultos* son unos pequeños roedores que apetecen mucho los indios.

pes, pero no conseguían rompérselas con sus lanzas. Las serpientes fueron difíciles de matar, pero al fin murieron. La gente dijo: "Ahora todos nuestros enemigos son muertos. Ya no atacarán más a los cazadores".

5. LA GRAN NOCHE

La oscuridad vino sobre el firmamento. Al mediodía, el sol estaba cubierto y la gente batía árboles y daba alaridos, haciendo todo el ruido que podía. Aquellos que habían ido a recoger *místol* (9) se perdieron, y otros que estaban pescando no pudieron ver para regresar. En la tarde, la oscuridad pasó hacia el norte. Veinte hombres faltaban. Habían sido devorados por jaguares.

6. EL ZORRO TRANSFORMADO EN UNA HERMOSA JOVEN

Zorro (10) se transformó en una hermosa joven que nunca había dormido con un hombre. Un joven se enamoró de ella, tomándola por una joven real. Durmió con ella.

Al día siguiente, estando el tiempo frío, se hallaba tendido al sol con ella. La mujer le buscaba los piojos de la cabeza. Viendo una hormiga, el joven la puso sobre el muslo de ella. (El se había puesto receloso de ella, pues un hombre le había dicho que su mujer en realidad era Zorro disfrazado). La joven gritó "Ay, ay!". Entonces le puso él la hormiga algo más arriba. De nuevo gritó la joven "Ay, ay!". Finalmente, aplicó la hormiga con todas sus fuerzas contra el muslo de la joven. Ella comenzó a gritar como un zorro. Ella era un zorro.

7. ASIN

Asin apareció como un muchacho con la cabeza pelada y un abultado vientre. Llamó en la casa de una joven y boni-

(9) El *místol*, *Zizyphus místol*, es un árbol perteneciente a las rhamnáceas, que da un fruto comestible.

(10) Zorro es el embaucador del folk-lore de *Tobas* y *Pilagás*.

ta muchacha cuyo padre era un jefe llamado *Nalarate*. Cuando entró en la casa, el jefe le dijo: "No entres. Qué es lo que quieres robar?". "Yo no tengo la intención de robar algo", dijo *Asín*, "sino que venía a pedir prestado un peine a tu hija". "Pero si no tienes pelo". "Sin embargo, me peino". "Pero tu cabeza está pelada". "De todos modos yo deseo peinarme". La joven lo oyó y dijo: "Le prestaré mi peine".

Asín tomó el peine y se fué a la laguna. La joven se dijo a sí misma: "Tengo que ir a ver cómo este muchacho pelado se peina". Tomó un cántaro y, caminando por otro sendero, llegó a la ribera donde se escondió entre los *sunchales* (11). Vió cómo el muchacho se había transformado en un hermoso joven con largo cabello ondeante. El corazón de la joven saltó y pensó ella: "Yo deseo casarme con él. Es tan hermoso; ninguno de los hombres con quienes me quieren casar mi padre y mi madre, es tan hermoso. Verdaderamente, quiero ser su mujer".

Asín salió de la laguna y se peinó el cabello. Se puso su taparrabos y luego, pasándose ambas manos por cara y cabello, volvió a ser un feo muchacho sin pelo en la cabeza y con un vientre abultado. Esto no hizo que la joven cambiara de opinión; ella seguía queriendo casarse con *Asín*. Pensó ella: "Si yo digo algo de este casamiento a mis padres, éstos se van a oponer; pero yo lo he visto y quiero casarme con él". Llenó su cántaro y volvió a casa. En tanto, *Asín* había ya estado y dejado el peine.

En la tarde, *Asín* volvió a casa de la joven. Ella no había dicho nada de lo que había visto, pero estaba determinada a casarse con *Asín*. Ella le invitó a que entrara y le expresó se sentara cerca de ella, diciendo: "Yo quiero casarme contigo". "Yo soy aún niño, y bastante feo", respondió *Asín*. "Yo te quiero aunque seas pequeño y feo, y me casaré contigo aún contra los deesos de mis padres". "No sientes repugnancia hacia mí?", preguntó *Asín*. "No", replicó la joven. Luego agregó: "Salgamos afuera". Ella colocó una piel delante de la choza, y se sentaron encima los dos; luego comenzó ella a espul-

(11) Planta acuática.

garle a él la cabeza. La gente los veía y comentaba: "Un hombre tan feo casado a una joven tan bonita".

El padre vino y dijo a la hija que abandonase al hombre, pero ella se negó. Se puso él todo furioso, pero ella estaba determinada. La gente le preguntaba a ella: "Cómo quieres que este feo niño te provea de comida?". La joven no prestó atención a esto. Ella durmió con él, y durante la noche se proveyeron de varias cosas: mosquitero, paño y comida. La joven tenía razón de no prestar atención a lo que la gente decía.

La madre de la joven no guardó rencor a *Asín*, y hasta se encariñó con él. *Asín* permitió a su mujer que preguntara a su madre lo que deseaba. En la tarde, la joven dijo a su madre: "Dime lo que necesitas, yo te lo daré". "Si, lo creo" respondió su madre "pues yo soy afectuosa con tu marido". Cuando su madre hubo expresado sus deseos, la joven se fué a su marido y le dijo lo que su madre había deseado. *Asín* puso su mano debajo de su lecho y extrajo tusas de maíz, y luego un panal de miel. "No contiene abejas", dijo él. La joven lo entregó a la madre con estas palabras: "No tiene abejas dentro, sino mucha miel, así es mi marido". La madre dijo: "Sí, efectivamente". *Asín* también le dió una pieza de paño azul.

El padre de la joven, el jefe *Nalarate*, estaba bebiendo aloja (12) con los otros guerreros de la aldea. Tenían un gran *yuchan* (13) lleno de cerveza. La joven, instada por *Asín*, dijo a su madre: "Madre, nosotros no hemos de dormir hasta que no venga mi padre. El puede estar muy enojado. El quiere de mí que yo tenga otro marido, y pudiera tomarnos nuestras prendas de vestir" (14). Ninguno de ellos durmió en espera de que llegara el cacique.

La madre dijo: "Yo quiero que tu marido muestre su

(12) Cerveza hecha de vainas de algarrobo (*Prosopis juliflora*).

(13) El *yuchan* es también llamado palo borracho. Su tronco abultado es empleado para hacer grandes gamellas donde los nativos preparan su cerveza de algarrobo.

(14) Cuando un hombre se separa de una mujer, retiene todas las prendas de vestir y ornamentos que le diera a ella. Si ella se niega a divorciarse de él, un tal acto es considerado como robo (nota del informante).

poder". *Asín* consintió: "Si mi madre política lo desea, yo le mostraré mi poder". Entonces se transformó en un hermoso joven con cabello largo. La madre dijo a su hija: "¿Quién dijo que él no podía vivir aquí? Yo nunca me opuse a vuestro casamiento".

Asín dijo a las dos mujeres que el cacique estaba planeando una expedición guerrera. La esposa preguntó: "¿Quién te dijo eso?". "Nadie. Yo conozco estas cosas a través de mi espíritu; él me tiene al corriente".

El cacique regresó de la borrachera y preguntó por su yerno. "No me gusta; no tiene nada. Voy a ir a la guerra, pero no lo tomaré conmigo, pues es demasiado pobre. Ni siquiera ha conseguido un caballo. Yo sólo tengo dos, uno para mí y el otro para mi hijo. *Asín* es un tipo inútil. Si lo llevara conmigo, no llegaría nunca al campo de batalla. Mi yerno no es un guerrero, no sabe cómo matar, es un pobre tipo".

Asín dijo a su mujer: "Tengo dos asnos. Yo los montaré y me agregaré a la partida de guerra, pero no digas nada de esto a tu padre".

El jefe y su hijo ensillaron sus caballos y el hijo fué mandado a decir que los guerreros se reunieran y se formaran en fila. La joven recibió el encargo de detener a cada uno de los hombres tomando su caballo por la brida, de mirarles la cara, y llevarse a casa al que quisiera como marido. La joven tomó la rienda de cada uno de los caballos que pasaban, miraba al guerrero que estaba encima, y lo dejaba continuar su camino. Todos los hombres fueron examinados y todos fueron rechazados. Luego vinieron dos más, y *Asín* que era el último de la fila. La joven paró a los dos pero no los retuvo. Cuando *Asín*, montado en su burro, llegó, ella tomó la brida de su cabalgadura, y se la llevó a casa. Todos los guerreros rieron de su elección. "Que se case con ese! Nunca podrá tener una pieza de paño, estará siempre desnuda. Es bueno para ella que esté pobre". El cacique estaba extremadamente enojado, y dijo: "Este mi yerno es un hombre inútil que no puede ir a la guerra. Mi hija morirá de hambre. Yo nunca le daré algo".

La partida de guerra salió. En camino se separaron para cazar. Al anoecer acamparon en campo abierto. Cuando *Asín* y su compañero, que seguían atrás, dejaron la aldea,

iban cabalgando en sendos burros, pero tan pronto estuvieron solos cambiaron sus asnos en fieros caballos "de hierro". Cuando vieron el humo del campamento, transformaron de nuevo sus caballos en burros. Alguno preguntó: "Por qué venís vosotros? Un hombre dió a *Asín* un bocado de hígado. *Asín* decidió no detenerse ahí, sino continuar el viaje. Su suegro le dijo: "Por qué vais a la cabeza de nosotros? El enemigo os matará. Quedad atrás!". *Asín* no atendió estas observaciones y siguió camino. Aconsejó empero a su compañero que aceptara las cabezas y trozos de hígado que le ofrecían, para engañar a la gente. Pasaron la noche cerca de una aguada. Al día siguiente fueron alcanzados por la partida. Una vez más, el jefe ordenó a *Asín* quedarse atrás, pero él ni siquiera respondió, y ensilló su burro. Los guerreros se desparvaron de nuevo para cazar, y *Asín* cambió sus burros por caballos y se vistió con hermosas vestiduras.

Finalmente la partida de guerra avistó al enemigo y la tropa se paró. *Asín* les alcanzó y, por última vez, el cacique le ordenó regresara. "El enemigo está cerca, y nosotros vamos a combatir. Ellos tienen armas". *Asín* no respondió, pero cuando ellos se acercaban al enemigo cambió su figura y apareció sobre su caballo "de hierro", pasando por entre los guerreros. No reconociendo a *Asín*, gritaron "Quién es este hombre?, ¿Quién es este hombre?". El jefe empero le reconoció y aprobó su nueva figura.

Asín regresó a la aldea de su mujer con sus caballos y dijo a su suegra: "Vayamos a alguna otra parte antes de que llegue tu marido. Yo te llevo conmigo porque tú me quieres". La suegra respondió: "Sí". *Asín* se fué de la aldea con su mujer, su suegra y su hijo que crecía muy rápidamente.

Cuando el cacique llegó a la aldea no halló a su mujer. Le dijeron que se había ido con su hija y *Asín*. Luego dijo él: "Se han ido, y es por culpa mía, porque yo no quería a *Asín*. Yo no sabía que él fuera un hombre poderoso y que estaba en camino de ser un jefe real". Los hombres lo censuraron por su actitud. "Ya ves", dijeron, "ahora se han ido. Aún cuando los encuentres, no te recibirán. Por qué no querías que tu hija se casara con *Asín*? El posee muchas cosas. Nosotros vamos a pasar al servicio de él". El jefe explicó: "Yo no lo quería como yerno porque era feo. Cómo podía yo saber que

él era otra cosa? Yo soy sólo un hombre. Si vosotros lo queréis a él como jefe, seguidle". Estaba muy avergonzado.

[Al día siguiente mi informante describió la batalla de una manera ligeramente distinta].

Nalarate, el cacique, atacó al enemigo que había formado en línea frente a su propia tropa. El combate estaba precisamente empezando, y aún nadie había sido muerto, cuando *Asín* cargó a través del enemigo, penetró en su campo, luego se dirigió hacia casa llevándose todos los caballos que él atraía en razón de su poder mágico. Cuando el cacique y sus guerreros vieron esto, decidieron dejar de luchar, y el jefe dijo: "Seguiremos a *Asín*. Por qué no le habré dado mi hija? Nosotros no fuimos amables con él cuando era feo, y le dimos sólo comida indecente y pescados chicos. Ahora él es un hombre poderoso". Los guerreros murmuraron: "Nosotros solíamos darle la peor comida y los pescados más chicos, pero era el cacique el que nos decía de hacerlo así. Si nosotros dejamos de combatir y le seguimos, tal vez nos lleve consigo". Ahora los guerreros querían como jefe suyo al mismo hombre a quien antes habían despreciado. Al llegar a su aldea se encontraron con que *Asín*, su mujer, su hijo y la mujer del cacique ya se habían ido. El cacique se sentía avergonzado. "Es culpa mía", pensaba. "Yo no los buscaré. Haremos mejor en buscar otro lugar de campamento. Yo siento una vergüenza demasiado grande para seguirles".

Llegaron a una laguna, y el cacique se dirigió a su gente: "Vosotros viviréis en paz aquí. Yo me quedaré con vosotros. Id y pescad. Vosotros tenéis que obrar". La gente se fué a pescar y dieron algo de su presa al cacique.

Otro accidente les sobrevino. Una joven que menstruaba salió en busca de *tasi*. En sus marchas llegó cerca de una laguna. El viento comenzó a soplar, presagiando una tormenta. En la aldea, la gente comenzó a dar alaridos gritando: "Hum, hum, hum". Hincaron flechas alrededor de la aldea e imploraron la tormenta: "Tormenta, no vengas aquí, nosotros somos pobres. No nos mates. Déjanos vivir. Estamos pobres y tenemos miedo". El viento se apaciguó y se detuvo la tormenta. Los aldeanos dijeron: "Una mujer con el menstruo no debe ir a buscar agua o *tasi*. Su madre o hermana han de ir en su lugar. La gente del agua no gusta de sangre de mujer". Cele-

braron una gran fiesta y prepararon aloja en una gran gamella hecha de un gran palo borracho. Pasaron la noche cantando, y a la mañana siguiente la bebida ya había fermentado. El cacique fué a beber y se puso muy triste, pues pensaba en su mujer e hija. Estaba abatido, en razón de su soledad. Pero la gente vino, enjugó sus ojos y le alentó con estas palabras: "No estés triste. Tú tienes una casa". El cacique dejó de lamentarse y dijo: "No voy a estar más triste. Todo lo que ha ocurrido es por culpa mía, pero después de todo aun vivimos. Dejemos los pensamientos tristes y vivamos felices". Ordenó a su gente que fueran a pescar, y luego prepararon una gran fiesta a la cual invitaron las aldeas de las cercanías. La gamella de aloja era grande, el brebaje excelente, y hubo mucho canto durante varias noches y muchos bebedores al amanecer.

Nalarate decidió emprender otra guerra y, dirigiéndose a su gente, les dijo: "Combatiremos de nuevo y conseguiremos muchos caballos. Esta vez no habrá ningún *Asim*. Yo sé de otro campamento que podemos atacar. Yo soy un gran jefe, vosotros sois valientes guerreros y seremos capaces de conseguir caballos". Se fueron en busca del enemigo. Durante la marcha cazaron con el objeto de tener comida al acampar en el anochecer. Cuando estuvieron cerca del enemigo, mandaron exploradores para reconocimiento, y dirigir al resto de la tropa. El cacique habló de nuevo: "No huyáis. No podréis conseguir caballos si tenéis miedo y retrocedéis. Los caballos serán nuestros. Nunca podréis capturar caballos si os escapáis".

Cuando vieron el enemigo atacaron, alzando gran gritería. El enemigo huyó abandonando sus niños y sus caballos. Cuatro de ellos fueron muertos. *Nalarate* regresó con sus escalpos y los niños capturados. Los trofeos cabelludos fueron puestos al extremo de largas picas. El cacique, en su arenga, dijo: "Ahora estaréis de paz, pues ya no hay más enemigos".

Asim asentó su gente cerca de una laguna llena de peces. Un día los hombres de *Nalarate* fueron a pescar en esta laguna sin pedir permiso. *Asim* dijo: "Yo he de matarlos". Extendió su mano, y todos ellos murieron en el agua.

Ahora ya no había más gente con *Nalarate*, sino sólo mujeres llorando sus maridos. Dijo él: "Ahora estoy sólo. Todo esto sucedió porque yo dije que *Asim* era feo e inútil.

Qué va a ser de mí?". Decidió trasladar su campo a otro lugar. Se fué a la aldea de uno de sus parientes, un hombre que había abandonado a *Nalarate* algunos años antes porque no quiso tomar parte en una expedición de guerra. *Nalarate* le dijo: "Hermano, vengo a tí porque ahora estoy solo. Permíteme que me quede contigo. Todas estas mujeres son viudas". El otro jefe contestó: "Yo no soy un gran jefe. Yo abandoné tu campo cuando te fuiste a la guerra. No digas que yo sea un cacique. Tú eres el cacique. Yo no puedo ir a combatir a *Asín*, pues no tengo el coraje necesario para ello. Yo no quiero luchar contra *Asín*, pues él es demasiado poderoso. Tus guerreros muertos no pueden ser vengados. No trates de tomar venganza, a menos que quieras morir a tu turno. La gente no te obedecerá. *Asín* se puede sentir completamente seguro".

8. ETALDO, EL HOMBRE CON LA PIERNA EN PUNTA

Había un hombre con una pierna medio podrida, la cual estaba llena de gusanos. Si alguien pasara frente a su choza, él le llamaría para que le sacara los gusanos de su herida. Mientras tal hiciera, *Etaldo* le embestiría al cuerpo con su tibia puntiaguda.

Etaldo llamó a *Eso*, a quien como de costumbre le pidió le extrajera los gusanos de su pierna. En el momento en que *Etaldo* trató de horadarlo con su pierna, *Eso* evadió el cuerpo, y *Etaldo* quedó avergonzado.

Etaldo invitó a *Eso* a que fueran a un lugar en los matorrales donde había visto un nido de abejas (*warodo* en toba). Se llevaron consigo un gran palo para tirarlo sobre el nido y hacerlo caer. Le dijo a *Eso* que se colocara cerca del nido. *Eso* excavó un hoyo y esperó. *Etaldo*, le preguntó si estaba listo. "Sí", dijo *Eso*. *Etaldo*, en lugar de apuntar al nido de abejas, lanzó su palo sobre *Eso*. Erró el tiro, y el palo cayó al suelo dando un golpe. *Etaldo* preguntó: "Te he lastimado?". "No, pero por qué tiraste el palo sobre mí?". "No lo hice intencionalmente, sino que erré al nido de abejas".

Eso se fué hacia *Etaldo* y, cuando estuvo muy cerca, gritó: "Mira aquellos pájaros allá arriba. Qué son?". *Etaldo* levantó la cabeza y en ese momento *Eso* le pegó en la sien con su palo.

Eso le arrancó la tibia puntiaguda, y también una lámina de metal que llevaba en la frente, y regresó a su aldea.

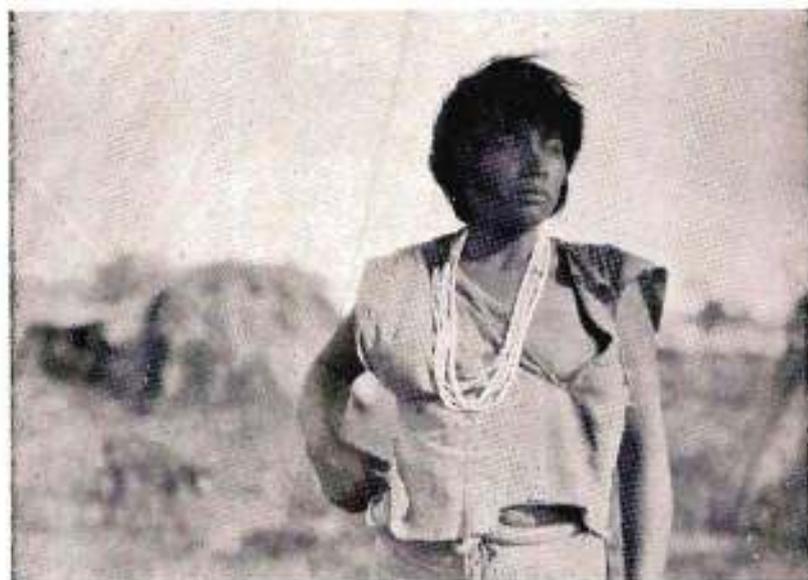
9. DE COMO LAS MUJERES APRENDIERON A TENER HIJOS

En tiempos antiguos, las mujeres no concebían nunca. El pájaro *Nápilka*, que entonces era un hombre, sabía cómo tener niños. Fuese adonde estaban las mujeres y les preguntó: "Tenéis niños?". "No", le dijeron las mujeres, "porque no sabemos cómo tenerlos". "Estáis casadas?", preguntó *Nápilka*. "Sí". "Bueno, cuán frecuentemente dormís con vuestros maridos?". "Una vez al mes", respondieron las mujeres. "No es este el camino adecuado para tener hijos. Vuestros maridos deberían dormir con vosotras todas las noches y aún todos los días si ellos así lo desean, y luego dentro de un mes estaría el niño. Si vosotras me dáis una mujer, yo pondré manos a la obra". La gente no le creyó y pensó: "Por qué tenemos que darle una mujer?". Entonces *Nápilka* declaró: "Entonces no hay nada que yo pueda hacer por vosotras". Pero luego vino una anciana con su nieta, una bonita joven que era doncella. La mujer dijo: "Yo le daré mi nieta". *Nápilka* durmió con ella todas las noches hasta que dejó de menstruar. Ella le dijo a su marido: "Mi sangre se paró". "Esta es la señal de que hay un niño", dijo el hombre, "ahora no te aprietes la cintura". Dos meses después la joven tenía un gran vientre, y todas las demás mujeres iban a su casa para verla. La abuela dijo: Por qué vienen ellas ahora? Cuando yo vivía sola nadie me visitaba". Las mujeres le explicaron: "Nosotras queremos saber cómo se maneja tu nieta para tener un niño". La anciana respondió: "No os lo diremos. Cuando *Nápilka* pidió una mujer, vosotras os negásteis a darle una". "Claro", dijeron ellas, "cuando viene un extraño, una no puede saber lo que él está tramando. Pero tú puedes interceder frente a él porque nosotras queremos saber cómo tener hijos. Entonces le amaremos también". "No", dijo la abuela, "él no puede dormir con todas vosotras. Mejor será que estéis con vuestros maridos y tal vez tengáis un niño". La vieja mujer estaba enojada y no todas las mujeres fueron a verla.

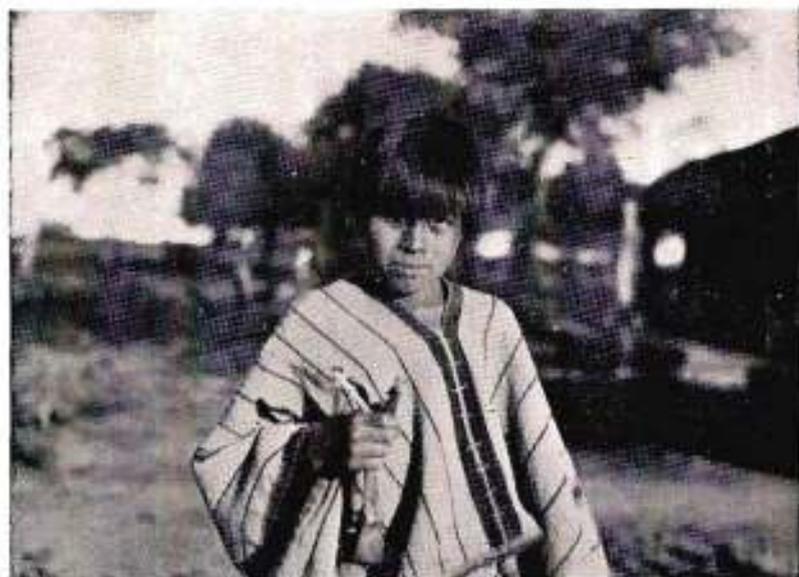
La mujer sintió el primer dolor cuando el niño estaba a punto de venir. "Abuela", gimió ella, "yo siento dolor. En la noche el niño quiere bajar". Todas las demás mujeres se precipitaron hacia la casa, no sabiendo por qué chillaba la joven. Preguntaron: "Por qué grita, por qué grita?". La anciana dijo: "Entrad, mirad y preguntadle por qué grita. El niño está en camino, el niño está por nacer. Ahí está. Vosotras no creísteis lo que el hombre decía". Las mujeres preguntaron: "Cuándo va a ser grande el niño?". La anciana dijo: "El padre lo sabe". El marido estaba en su casa, y le fueron a decir que el niño había nacido. Cuando él llegó, el niño estaba desnudo porque ellas aún no sabían que tenían que cubrirlo. El hombre dijo: "El niño tiembla de frío. Por qué lo hará? No será bueno. Tenéis que envolverlo bien y así lo guardaréis. Si no cuidáis bien al niño yo me iré". La abuela rogó: "Por favor, quédate aquí. Nosotras no sabemos las cosas. Tú eres el único que las sabes. El niño morirá si te vas". El hombre dijo: "Yo creo que nadie aquí me quiere". "No", dijo la abuela, "desde ayer todos te aman, y yo tuve que decirles que tú no podías dormir con todas ellas. Antes te despreciaban". El hombre dijo: "Suegra, ahora les puedes decir". "Qué significa suegra?". "Es la mujer cuya hija se casa con un hombre". Los hombres vinieron a ver *Nápuka* y le dijeron que ellos también querían tener niños. El les explicó que tenían que dormir con sus esposas hasta que se detuviera la sangre y después dejarlas. Dos meses después algunas mujeres ya estaban en cinta. Cada vez que a una mujer casada se le detenía el menstruo, el hombre iba y decía: "La sangre se ha detenido. Es la señal de que hay un niño. Ahora ya no podéis dormir con vuestras esposas". Luego todas las mujeres quedaron embarazadas. Ahora nosotros sabemos cómo proceder para tener hijos. Ellas no sabían qué hacer en el alumbramiento. *Nápuka* les instruyó de no moverse, de no sentarse, sino de permanecer acostadas de espaldas. El niño no debe caer al suelo. El matrimonio nos fué enseñado por el pájaro.



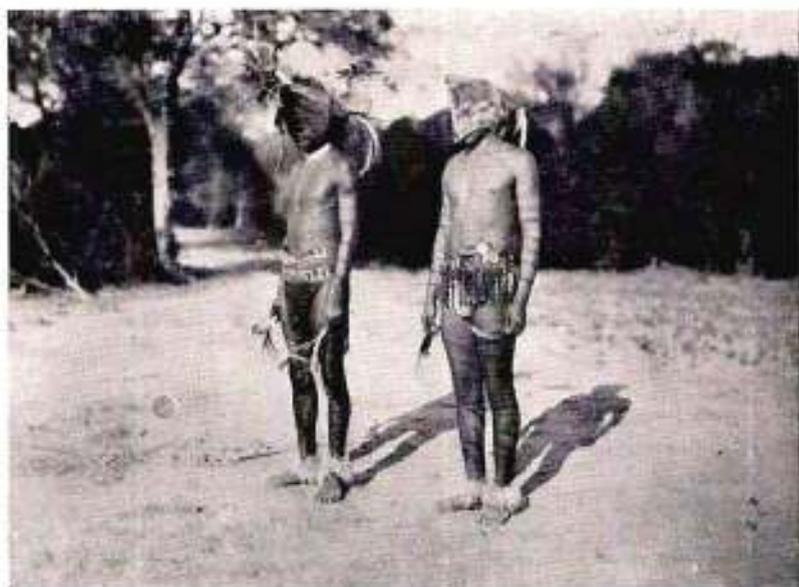
Viviendas chaqueñas



Tipos de Tobas y Pilagás del Chaco



Tipos de Tobas y Pitagás del Chaco



Tipos de Tobas y Filizás del Chirico

NUEVOS DATOS ACERCA DE LOS "HORNOS" INDIGENAS

POR JOAQUIN FRENGUELLI

En 1920, di a conocer ciertos artefactos indigenas observados por mí a orillas del rio Salado al norte de la ciudad de Esperanza, en la provincia de Santa Fe (3). Se trataba de curiosas formaciones en tierra cocida, cuyos bordes sobresalian apenas sobre la superficie del displayado del lecho mayor del rio, en forma de anillos más o menos circulares, de espesores y diámetros diferentes. Por su posición, en un displayado expuesto a la denudación de los escurrimientos pluviales durante las fases de estiaje y a la erosión fluvial cuando, durante las fases de creciente, el caudal del Salado ocupa su lecho mayor, en su mayor parte el borde de los anillos estaba deshecho y sus fragmentos esparcidos en su derredor, en cantidad considerable. Los que conservaban cierta integridad, permitian observar que los anillos en tierra cocida descendían en el espesor del suelo formando paredes que revestían hoyos groseramente hemisféricos, más o menos profundos. Las paredes, bastante bien cocidas y ladrillosas en la superficie interna del hoyo (siempre relleno por materiales de sedimentación reciente), periféricamente menguaban su grado de cocción hasta continuarse gradualmente con el terreno circundante no afectado por la acción del fuego. Las mismas paredes, más o menos cocidas, aparte los efectos experimentados por el grado de calor que le correspondió, conservaban, sin modificaciones aparentes, la textura migajosa y finamente porosa por canaliculos radicales, característica del limo loessoide del displayado en que el hoyo había sido excavado y cocido. Unicamente, en muchos casos, la superficie interna estaba alisada, algo lustrosa, por delgado espesor mucho más denso y recorrida por surcos en mediacaña, estriados longi-

tudinalmente y sugiriendo la idea de que esta superficie hubiera sido sometida a algún arreglo somero por leve embadurnado con barro chirle y retoques con la yema del dedo, ramas u otro cuerpo cilíndrico.

Era evidente, pues, que se trataba de excavaciones artificiales practicadas por antiguos moradores y usadas como fogones, acaso utilizados, insinuaba entonces, "para la cocción de los tiestos cuyos fragmentos encontramos dispersos en los alrededores" (3, pág. 283).

Preocupado, en aquel momento, sobre todo por el tan debatido problema planteado por Florentino Ameghino acerca de los "productos pírnicos" y de las conocidas "tierras cocidas", a veces tan frecuentes en el espesor de los limos pampianos, me fijé más en los fragmentos esparcidos por la playa del río y en parte rodados y estractificados en el espesor de sedimentos recientes próximos, y menos en los fogones de que procedían los fragmentos mismos.

Pero, algo más tarde, nuevas observaciones, realizadas junto con mi colega de Aparicio a orillas del río Malabrigo, en el Chaco santafesino (10) y en el displayado de la isla Chica de Mar Chiquita, en la provincia de Córdoba (11), me permitieron agregar nuevas observaciones al respecto y modificar un tanto mi interpretación suponiendo que se tratara de fogones "probablemente destinados a la cocción de alimentos o alfarerías" (10, pág. 27). De Aparicio, quien en ambas ocasiones añadía interesantes observaciones de detalle (10, páginas 100-102; 11, págs. 136-138) y las completaba con la descripción de nuevos fogones descubiertos en la playa del río Salado, a la altura de colonia Videia F. C. S. F., en la provincia de Santa Fe, se adhirió a la interpretación en un primer momento avanzada por mí. Para ratificarla, traía a colación un nuevo tipo de construcciones análogas, descubierto por él en Cañadón del Novillo, en la pedanía de Dolores (Córdoba), pero recalcando oportunamente las diferencias existentes entre éste y aquellas, diferencias que le permitieron suponer que la construcción del nuevo tipo no pudo servir, ni como fogón ni como horno, sino "como un silo para almacenar granos" (1, pág. 293; 2, pág. 197).

Mientras tanto, Outes, en 1926, sobre datos que le pro-

porcionara Delétang, nos había informado acerca de hoyos parecidos existentes en los alrededores del rancharío de Las Botijas y en las proximidades del Balde de Ezcurra, en el noroeste de la provincia de San Luis. Y tras de prolijas y minuciosas consideraciones concluía afirmando que las "botijas" de San Luis, análogamente a los hogares descubiertos por mí en Santa Fe, podían considerarse como "simples dispositivos destinados a realizar el cocimiento de las alfarerías" (18, página 299).

La oportuna intervención de Outes tuvo la ventura de suscitar una serie de interesantes discusiones entre los colegas que más se habían dedicado al estudio de la arqueología de aquella importante región puntana. Además de traer nuevos datos de indudable significado y valor, la discusión aportó también nuevas ideas, algunas de positivo provecho y en cuyo sustento se hizo, a veces, alarde de erudición y sagacidad.

Aprendimos, entonces, que las llamadas "botijas", "tinajas", "cántaros" o "urnas", ampliamente distribuidos en numerosos parajes del noroeste de San Luis eran "estructuras" conocidas ya desde tiempos remotos por los lugareños y que sobre ellas ya habían llamado la atención Llerena (1881), Gez (1916) y Reyes (1919).

Pero, entre los viejos y nuevos autores, si hubo conformidad en descripciones y en apreciación de los hechos, no hubo, en cambio, concordancia interpretativa. Llerena, en efecto, las supuso verdaderas tinajas que debieron haber sido enterradas "a la profundidad de tres o cuatro pies del humus moderno que representa la duración de unos ocho mil años, que es el tiempo transcurrido desde la edad actual, terminado el período glacial" (17, pág. 245). Gez opinó, en cambio, que algunas "tinajas" pudieron ser utilizadas como reservas de agua de lluvia y otras "urnas funerarias... que debieron servir para depositar las cenizas de un jefe, persona principal o familia pudiente de la tribu" (12, pág. 24); y Reyes admitió que pudo tratarse de "bóvedas sepulcrales" (19, pág. 41).

Este último autor transcribía, además, una carta del señor F. Schmaedke, en la que éste expresaba la opinión de que se tratase de "receptáculos" construidos por los indígenas para

conservar temporariamente en ellos la cosecha de algarrobas (19, págs. 37-39).

Al iniciarse la discusión entre arqueólogos, en contra de mi interpretación (aceptada por Outes y de Aparicio), Boman, en un informe con fecha septiembre 11 de 1924 (citado por Greslebin, 14, págs. 46 y 71), observaba que tales "recipientes subterráneos" representaban un hecho nuevo y todavía un enigma para la arqueología americana; luego Greslebin primero los interpretó como "fosas cinerarias" de "un curioso y nuevo sistema de inhumación en la arqueología sudamericana" (13), y después, renunciando a toda interpretación propia y ajena, se adhirió a la opinión prudente de Boman (14, pág. 71); casi en seguida, Vignati, fincando en analogías etnológicas, sostuvo que se tratara de "simples dispositivos para uso culinario", "vestigios de los hornos en tierra que han tenido en estas épocas y tienen todavía una amplia distribución geográfica" (20, págs. 246 y 250); en tin, Guñazú, admitiendo que se tratara de construcciones del hombre primitivo de remotos tiempos pleistocenos (basado en consideraciones geológicas que juzgo absolutamente inaceptables, en su totalidad), afirmó que las "botijas" de San Luis son antiguos hogares excavados por cada familia, en número de uno o varios, dentro de su toldo o tienda "probablemente para la preparación diaria de sus alimentos y para la calefacción durante las noches frías del invierno", no descartando que ellos "hayan sido utilizados también para quemar pequeños cacharros de arcilla para usos domésticos", pero, al mismo tiempo, sosteniendo que "la suposición de que estas construcciones no representan más que unos dispositivos para la cocción de alfarerías debe ser desechada" (15, pag. 94).

La breve reseña que antecede tiene por único objeto dar una idea acerca del estado actual de tan interesante problema. Una polémica nos llevaría muy lejos y nos obligaría a seguir razonando "a pura lógica" sobre premisas arbitrarias o, por lo menos, muy deleznable. "La fantasía, bien lo ha dicho un filósofo, es un arma demasiado peligrosa en manos de un hombre de ciencia".

Por lo que me corresponde, yo también me refugiaría gustoso en la expectativa prudente de Boman y Greslebin, si

podiera sustraerme a la necesidad del espíritu humano que siempre ha reclamado imperiosamente una solución "bien avant qu'elle fut mure et alors qu'il ne possédait que des vagues lueurs lui permettant de la deviner plutôt que de l'atteindre" (H. Poincaré). Pero, si insisto en mi primitiva suposición, ha de ser *sine invidia et sine pompa* (como exigía Séneca) y en espera de que nuevos hechos puedan sustituirla con una suposición mejor. Y es para estimular la investigación de nuevos datos capaces de traer mejores luces para la dilucidación de este importante problema, que seguiré con algunas consideraciones acerca de la distribución y la edad de los debatidos "fogones".

Para comenzar, considero imprescindible separar netamente los fogones del noroeste de la provincia de San Luis de los fogones de las márgenes del río Salado, en su cruce por la provincia de Santa Fe, y de regiones más o menos próximas (playa del río Malabrigo y desplayado de la isla Chica en Mar Chiquita).

Guñazú ha tenido el mérito indiscutible de haber sido el primero en haber fotografiado, en San Luis, fogones enteros, conservados, al abrigo del humus que los recubría, su extremo superior que, en todos los demás casos hasta entonces observados, había sido mutilado por la erosión o la denudación del suelo. Por la descripción y las numerosas figuras (fotografías y dibujos) del autor, nos enteramos que, entonces, estos "hogares" tienen una forma "semiesférica o acampanada, presentando una boca de pequeño diámetro y una base anchamente abierta hacia abajo" (15, pág. 92). Observaciones análogas habían sido hechas por Reyes y Schmaedke, insistiendo en que no se trataba de hoyos, sino de construcciones cónicas "en forma de pera", con base de 50 a 90 cm. de diámetro y boca de 10 a 20, por una altura que no pasaría de un metro (19, pág. 38). Difieren, por lo tanto y muy netamente de los "fogones" del Salado, que siempre también en casos de su preservación bajo capa de humus (fig. 1), son de forma hemisférica con una boca amplia, que generalmente coincide con el diámetro máximo del hoyo.

Es especialmente la gran diferencia en la conformación de la boca de estas construcciones y en su tamaño que se con-

creta su desigualdad, realmente profunda, especialmente en vista de los fines de su uso respectivo. Las demás desemejan-

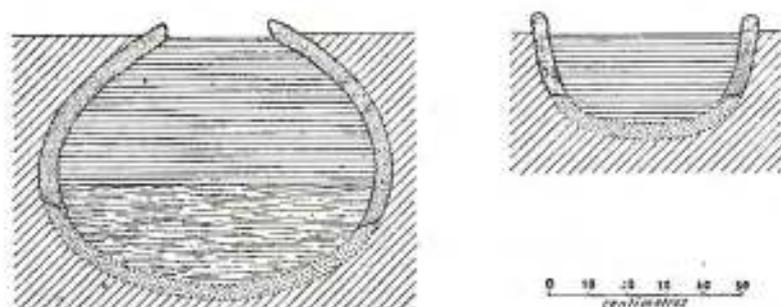


Fig. 1 — Fogones del noroeste de la provincia de San Luis (izquierda) y de la margen del río Salado, en la provincia de Santa Fe (derecha). Perfiles esquemáticos comparativos. El sector marcado con líneas de rayas corresponde a la parte del fondo que puede faltar.

zas o analogías tienen menor importancia, inclusive el aspecto de la superficie interna de la cavidad y la forma y las condiciones de su fondo.

Guñazú confirma que "la superficie interior de la pared del hogar es más o menos lisa, se ven huellas irregulares y surcos más o menos que parecen haber sido hechos con los dedos o con la punta de un palo, con el cual se hubiera alisado y apretado el barro contra la pared de tierra del pozo o hueco recién abierto. Los surcos y huellas se encuentran muy bien conservados y su morfología coincide casi exactamente con los que Frenguelli ha observado en las tierras cocidas de los fogones de los alrededores de Esperanza, en la provincia de ^{Santa Fe} Córdoba (1)" (15, págs. 92-93, 16, pág. 408). Pero, la técnica para excavar, con recursos primitivos, un hoyo en la tierra es tan simple que no puede significar mucho tal coincidencia de detalles en hoyos practicados para los destinos más diversos. Es evidente en cambio, que dado su pequeño orificio (de 20-30 cm. de diámetro, en cavidades de 60 cm. a 1,05 centímetros de diámetro en la base y 40-65 cm. de alto), el uso de los "hogares" de San Luis debió ser bien limitado a usos

(1) Debí decir "provincia de Santa Fe".

particulares, que no pudieron ser cocción de alfarería ni cocimientos diarios de sus alimentos, menos de reses con cuero o sin cuero, ni inhumación de cadáveres. La falta de fondo los habría inutilizado como recipientes para líquidos y su contenido constante en cenizas y carbones descartaría su uso como silos para guardar granos. En fin, yo no imagino como hubiera podido arreglarse el "hombre primitivo" con la gran producción de óxido de carbono durante la combustión del contenido de "uno o varios" de semejantes hogares en el interior de su toldo o de su choza.

En cambio, los fogones de la margen del Salado en Santa Fe, con su boca ampliamente abierta, siempre desprovistos de un contenido propio, pudieron haber servido para cualquier uso, naturalmente siempre dentro de suposiciones lógicas.

Además, observando las hermosas fotografías (15, página 91, 92, 10 y 107) reproducidas por Guiñazú, parecería indefectible admitir que el casquete superior del fogón, bien regular y perforado por un orificio bien circular, fuera el producto de un cuidadoso artefacto y no de la simple excavación de un hoyo con medios rústicos. Ha de ser por esto que, en San Luis, contrariamente a lo que se observa en los toscos fogones del Salado, "la pared del hogar no está formada por la tierra simplemente que se halla quemada por la acción del fuego directo, sino más bien por barro cocido" (15, pág. 92).

En cuanto a las condiciones del fondo de las cavidades, no existen diferencias: en San Luis y en Santa Fe observamos hoyos con fondo más o menos cocido y hoyos con fondo carente de todo vestigio de cocción. Para el displayado de las márgenes del Salado, casos de fogones sin fondo cocido han sido señalados ya por de Aparicio (11, pág. 141). Ulteriores observaciones me han permitido confirmar el hecho repetidas veces. En el mismo lugar o en lugares próximos entre sí, la cocción o la falta de cocción del fondo dependió exclusivamente de causas ocasionales. Para los casos de "hornos" sin fondo cocido, en San Luis, las razones aducidas por Vignati (20, pág. 244) indudablemente son valaderas, pero no exclusivas, ni esenciales. En las márgenes del río Salado, por lo menos, la causa principal que, en muchos casos, impide la cocción del fondo es bien otra: la proximidad de este fondo a la superfi-

cie piezométrica de la subyacente napa freática. Es un hecho constante la cocción más o menos adelantada del fondo de la excavación toda vez que este fondo se halla a cierta altura encima del nivel mencionado; la distancia necesaria y suficiente puede reducirse al minimum cuando el fondo se halla excavado en materiales arcillosos suficientemente impermeables y de fácil cocción. En cambio, en los fogones falta siempre la cochura del fondo (hasta todo vestigio de tal cochura) toda vez que este fondo desciende hasta alcanzar la napa freática o hasta llegar a su zona de influencia; el espesor de esta zona, en contraposición con el caso anterior, puede alcanzar un maximum cuando el terreno del fondo del hoyo es finamente pelítico (con escasez de plasticidad por coloides) y de cocción difícil; en estos casos, el agua que brota directamente o que sube desde la subyacente superficie hidrostática por el conocido fenómeno de capilaridad, intensificado por el rápido desecamiento del fondo mismo bajo el fuerte calor de la hoguera, obstaculiza eficazmente la cocción de este fondo o la impide por completo. Sería supérfluo insistir sobre la proximidad del nivel piezométrico en los casos frecuentes de fogones u hornos en el fondo de cañadones o en el displayado de un río, cuando sabemos que aquí lo que regula las napas freáticas y condiciona las superficies hidrostáticas es precisamente el nivel de los caudales, subterráneos o al aire libre.

La distribución horizontal y vertical de estos fogones, en las márgenes del Salado y parajes más o menos próximos, proporciona datos que no carecen de un cierto interés. Aquí, las excavaciones fueron siempre practicadas en el bajo displayado de ríos, cañadones y lagunas, en superficies de exiguo declive, pocos centímetros encima del nivel de aguas bajas, e inundables durante las periódicas crecidas por aguas fluviales alóctonas o por precipitaciones locales durante las estaciones de máximas lluvias. Nunca las hallamos en la parte alta de las barrancas de las costas próximas o lejanas, ni en el dorso de los albardones fluviales, ni en el lomo de los viejos médanos hoy desbastados y fijados, ni en la convexidad de las ondulaciones labradas por la erosión en el terreno más elevado linderó, donde hallamos, en cambio, los conocidos "paradero-enterratorios", con su característico conjunto de inhumaciones

secundarias, residuos de cocina, instrumentos líticos, fragmentos de cerámicas, etc.

Además, dentro del ámbito de estas playas bajas y anegadizas, los fogones fueron excavados siempre junto a depósitos de limos plásticos o en su perifería: aislados o reunidos en grupos, a menudo distribuidos con cierto orden alrededor del sedimento arcilloso; pero nunca en alineaciones orientadas de norte a sur o de este a oeste, como lo estarían los hogares de Greslebin en la provincia de San Luis (14, págs. 50, 59, 60, 62).

Los dos ejemplos, que reproduzco en dibujos esquemáticos, pueden dar una idea general de esta distribución. El primero (fig. 2 y 3) lo observé, unas cuatro leguas al NNO de la ciudad de Santa Fe, en el amplio displayado de la margen derecha del río Salado que, aguas abajo del puente Mihura (del viejo camino de Santa Fe a Esperanza), se extiende entre el curso del río y la carretera que, desprendiéndose del camino a Esperanza, con dirección al sur vuelve al pueblo de Santo Tomé, frente a Santa Fe. Trozos de tierra cocida esparcidos abundantemente por la superficie del displayado (barrido por las aguas durante las crecidas del río) denunciaban la existencia probable de muchos fogones; pero, sólo los que trazo en el dibujo se hallaban bien conservados, con paredes netas, bien cocidas por un espesor de 3 a 6 cm., contrastando su aspecto ladrilloso con el color gris verdusco del terreno en que fueron excavados. Estaban separados en dos grupos, de tres y cinco fogones respectivamente, próximos entre sí y en cada uno de los cuales los diversos fogones llegaban a mútuo contacto, con paredes parcialmente comunes (fig. 4). En el trecho de contacto los bordes cocidos de los fogones contiguos al reunirse en una sola pared, alcanzaban su máximo espesor de 10 cm. aproximadamente. Como de costumbre, su boca era amplia, de contorno groseramente circular o levemente elíptico, con diámetros máximos variables entre 36 y 49. Su posición coincidía más o menos con el punto medio del displayado (playa de creciente entre la orilla del lecho menor y la del lecho mayor del río) que, a esa altura, mide alrededor de 300 m. de ancho. Salvo uno que otro fragmento de alfarerías, carecían en su derredor de otros vestigios de actividad indígena. Se ob-

servaban, en cambio, vestigios de antiguos "paradero-enterratorios" a lo largo de los albardones próximos, aguas abajo y aguas arriba del puente carretero, fuera del alcance de las inundaciones periódicas.

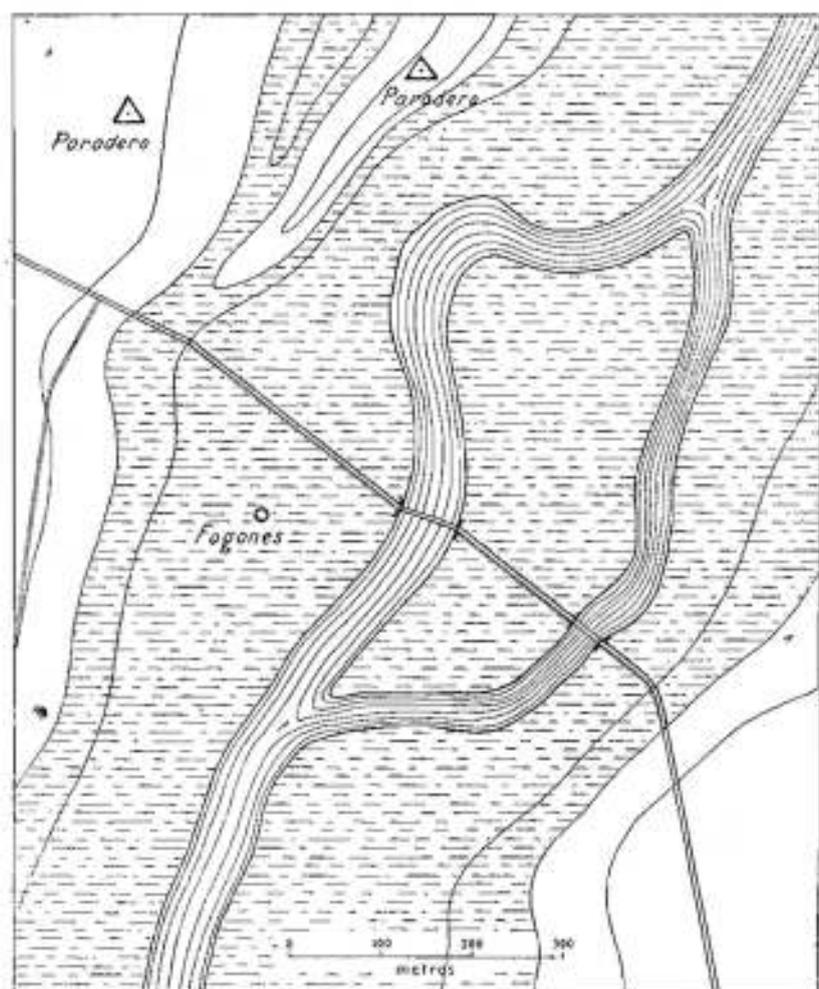


Fig. 3 — Situación de los fogones y paraderos indígenas a la altura del Puente Mihura (Santa Fe). Croquis topográfico; equidistancias de 50 cm.; la zona rayada corresponde al lecho mayor del río Salado.

El segundo ejemplo (fig. 5) corresponde al desplazo de un ancho cañadón afluente de derecha del río Salado en la estancia "El Carmen" (de Doña Mercedes Iturraspe de

Sandaza), en proximidad del empalme San Carlos, F. C. S. F., más o menos una legua al sur de la localidad del caso anterior. En este punto, la convexidad de un meandro del río Salado, en su desplazamiento lateral, ha afectado el borde derecho del lecho mayor, cortándolo en forma de barranca vertical, cuyo escarpe, durante los estiajes, se levantan hasta 3,50 metros sobre el nivel de las aguas del río. En el mismo borde de los trechos más altos de estas barrancas, numerosas inundaciones secundarias y abundantes restos de comidas y de industrias indígenas acusaban la existencia de antiguas mora-

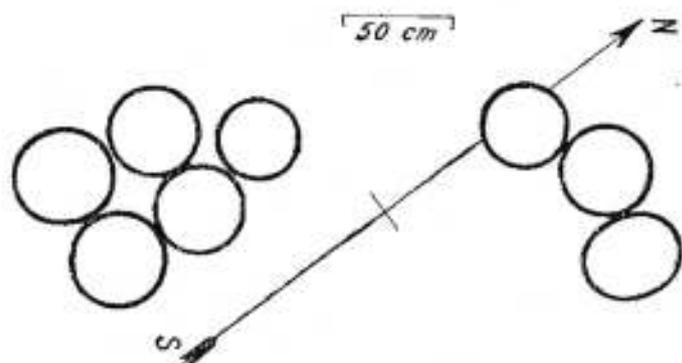


Fig. 4 — Distribución de los fogones en el lecho mayor del río Salado a la altura del Puente Mihuca

das. Los fogones se hallaron, en cambio, en este caso como siempre, mucho más lejos, a unos 300 m. al norte del "paradero-enterratorio", y a unos 60 m. de la orilla del lecho mayor del río, al borde de la desembocadura chata y de fondo arcilloso del cañadón ya mencionado, dentro del dominio de las aguas de creciente fluvial. En el croquis (fig. 6) indico la distribución de los fogones observados en esta localidad y su posición relativa. Diferentemente de lo que hemos visto ocurrir en el caso anterior, aquí los fogones se hallaban bien separados entre sí, aun cuando en parte mostraran una evidente tendencia a reunirse en grupos de dos y tres. Como siempre, eran hoyos más o menos circulares, con bocas de 45 a 57 cm. de diámetro, paredes bien cocidas en espesores variables de 3 a 5 cm. y con superficie interna surcada por impresiones bien visibles de hojas de grandes monocotiledonios, al parecer de Cor-

tadera. En su alrededor se desparramaban fragmentos de alfarerías en gran cantidad.

En ambos casos, de la misma manera que en los demás yacimientos de las márgenes del Salado (7, pág. 96) y Mar Chiquita (11, pág. 128, fig. 1), los fogones habían sido excavados en los limos arcillosos del Lujanense, que forman allí la base de las barrancas fluviales, el piso de los cañadones más hondos, las playas y el fondo mismo de cauces y cuencas en estiaje. Con la misma uniformidad, los pocos fogones, no descubiertos por el lavado meteórico y la erosión, se hallaban rellenos y tapados por una capa detrítica de materiales más o menos areno-arcillosos y más o menos humíferos (suelo aluvial, hidropédico) de formación actual.

Conviene insistir sobre la situación de los fogones dentro de la serie vertical de los terrenos que los encierran (esto es, sobre su posición estratigráfica), para evitar falsas interpretaciones acerca de la edad de los mismos y fantásticas suposiciones acerca de su remota antigüedad geológica.

Para ello es menester observar como debe llenarse el hiatus estratigráfico que existe entre la superficie del Lujanense, que evidentemente ya formaba (como en la actualidad) un displayado a orillas del río cuando en ella los indígenas pudieron excavar sus fogones, y los sedimentos superficiales que hoy eventualmente recubren los mismos fogones. La tarea resultará fácil observando mis perfiles de la isla Chica de Mar Chiquita (11), de las orillas del río Malabrigo (10) y especialmente de las márgenes del río Salado (7) en los cuales rectificué mis anteriores interpretaciones (3) seguramente erróneas. Como complemento agregó el perfil esquemático

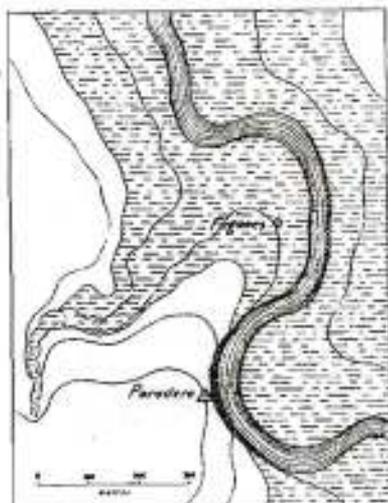


Fig. 3 — Situación de los fogones y los paraderos indígenas de la margen derecha del río Salado a la altura de la estación "El Carmen" (Santa Fe). Croquis esquemático; equidistancias 50 centímetros. La zona rayada corresponde al lecho mayor del río.

de las barrancas del Salado y del cañadón adyacente (fig. 7) en la estancia "El Carmen".

Como en todos los casos análogos, también en el perfil de estas barrancas, de abajo arriba, se observa la parte superior del Lujanense (a), formada por limos arcillosos gris-

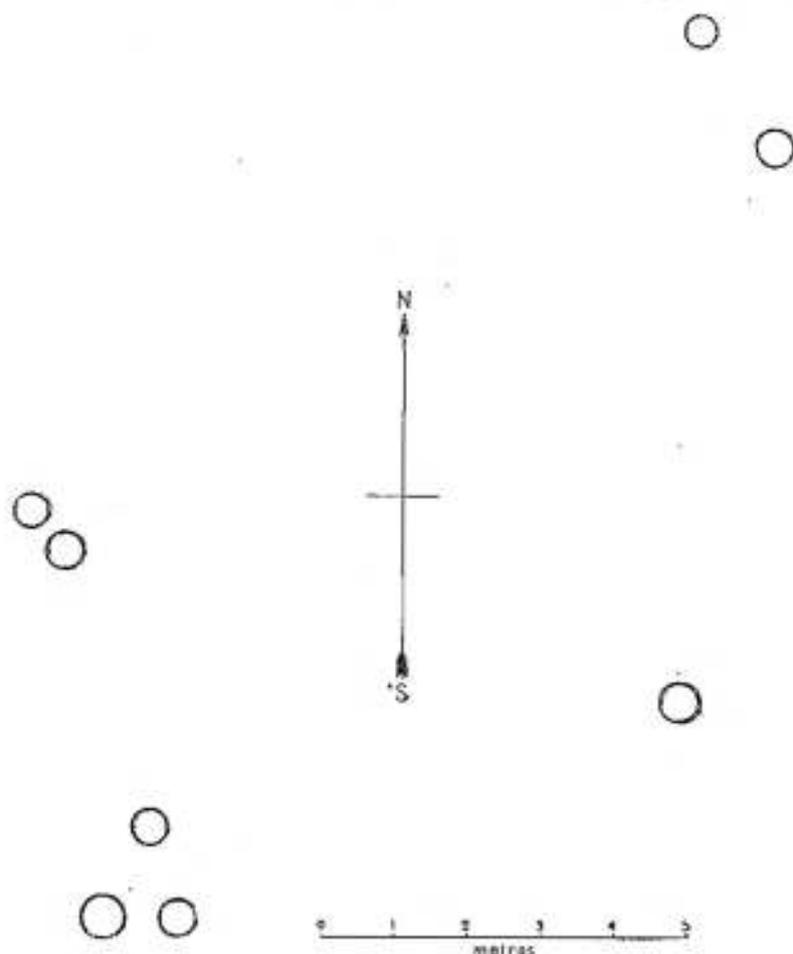


Fig. 8 — Distribución de los fogones de la estancia "El Carmen" (Santa Fe)

verduscos, en parte pardos o pardo-rojizos, recubierta por limos del Platense (b), de color gris claro con matices verdosos o amarillentos, a su vez rematados por el humus (c), más o menos arenosos, de color pardo muy oscuro, encerrando los

restos arqueológicos de los "paraderos" y, por lo tanto, con los caracteres del Aimarense de Doering. En el fondo de la depresión, en cambio, el Lujanense ha sido desgastado, el Platense ha desaparecido y el Aimarense ha sido substituído por los limos pardo-grisáceos oscuros (d) del suelo hidro-

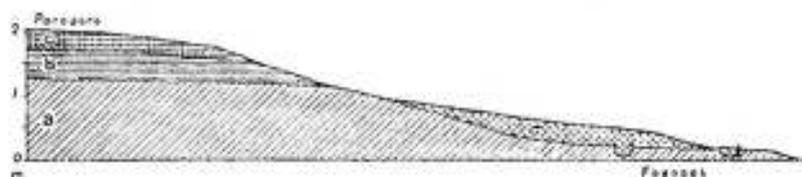


Fig. 7 — Perfil esquemático de la margen derecha del río Salado a la altura de la estanca "El Carmen" (Santa Fe): a, Lujanense; b, Platense; c, Aimarense; d, limos pardo-grisáceos oscuros; e, nivel del río en aguas bajas.

pédico ya mencionado. Por la situación de la superficie de erosión que ha modelado la elevación, hoy cortada en acantilado por el desplazamiento lateral del meandro fluvial, y la depresión del cañadón, en cuyo fondo fueron excavados los hoyos de los fogones, resultaría evidente que el desmonte y la maduración de esta superficie erosiva se verificaron después de la sedimentación del Platense y fueron estimulados por ese movimiento módico de elevación general, de fecha geológica sumamente reciente, que ya tuvo la oportunidad (en varias ocasiones) de sincronizar con el "levantamiento preflandriense" de las costas atlánticas europeas. Y resultaría evidente también que el humus del Aimarense, que reviste esta superficie, es de acumulación posterior a la maduración de la superficie misma, y, por lo tanto, de una edad a lo sumo comparable con la de la fase terminal del Flandriense medio, contemporánea con el retroceso epiglaciario del Dauniense alpino (5, página 141) y del cuarto retroceso (scandiglaciario o finiglaciario) del norte de Europa, y, en la Argentina, correspondiente a la fase final de la sedimentación del Epipampiano, epipluvial (8, pág. 119).

La edad geológica de los indígenas que dejaron sus huellas en el material arqueológico de los "paraderos" y en los fogones respectivos, indudablemente está vinculada a la edad del Aimarense: por cierto, esta capa de humus, generalmente de origen coluvial, por lo menos en gran parte estaba forma-

da ya cuando en ella los indígenas pudieron enterrar sus muertos. Su edad es, por ende, completamente reciente y posterior no sólo a toda manifestación glaciaria, sino también a toda fluctuación climática epiglaciaria (en el sentido más amplio de este término), hasta confundirse acaso con los primeros tiempos de la Conquista (1).

A juzgar por lo publicado por diferentes autores, las cosas no parecen pasar muy diversamente en las regiones del oeste y noroeste de la provincia de San Luis. Si bien aquí los "hogares" no se hallan siempre en las depresiones del terreno, sino a menudo en parajes relativamente elevados y revestidos por loes eólico, el perfil que nos proporciona Guiñazú (14, pág. 105; y 15, pág. 12, figs.) muestra claramente que las "botijas" están construidas en el espesor del Aimarense y están recubiertas por un suelo de formación actual. Por lo tanto, también aquí tales construcciones humanas son posteriores a la sedimentación del Aimarense en cuyo espesor fueron excavadas y cocidas. Son, entonces, también éstas como aquellas, posteriores a todos los tiempos epipluviales y desvinculadas de toda vicisitud climática referente a este período.

Pero, apartándonos de los "hogares" puntanos, cuyo destino permanece aún indescifrable, con las reservas ya formuladas, me concretaré a repetir que los "fogones" de las márgenes del río Salado, en la provincia de Santa Fe, pueden haber servido a la cocción de las alfarerías indígenas, que en mayor o menor cantidad hallamos, en fragmentos, esparcidos en sus alrededores. La suposición no es susceptible aún de ser demostrada con hechos concretos, pero no carece de lógica. No insistiré en las razones de mi suposición (2); me limitaré, en cambio, a considerar brevemente los argumentos que, a mi juicio, señalan que los fogones del Salado no debieron servir a usos culinarios. Ellos son los siguientes.

(1) En paraderos análogos en regiones próximas, por ejemplo en los ya bien conocidos del arroyo de Leyes (8, pág. 59), es frecuente el hallazgo de restos óseos de caballos y vacunos importados.

(2) No insistiré tampoco, en los "pequeños fragmentos ladrillosos encontrados en la superficie externa de los tiestos" (8, pág. 283), en los cuales quise ver una posible confirmación de mi hipótesis. Pero, al respecto me interesa recalcar que de ninguna manera pude confundir estos

1º — Los fogones se hallan siempre en bajos y playas de fondo arcilloso, a menudo pantanoso durante las lluvias y cubierto por las aguas de crecidas de lagos, pantanos y ríos; por lo tanto en una situación tal que su uso no podía satisfacer sino a exigencias temporarias y nunca a necesidades de la vida diaria, en todas las épocas del año.

2º — Los fogones se hallan siempre lejos de los "paradero-enterratorios" respectivos; esto es, lejos de los sitios donde se desarrollaban las actividades de la vida ordinaria y donde hoy hallamos los restos de cocina.

3º — En los fogones nunca se hallan restos de cocina, como los que suelen hallarse en muchos de los "hornos de tierra" en la provincia de Buenos Aires y de los "hornos de tierra con piedras" de las zonas serranas, inclusive en los alrededores de Córdoba, donde pude observarlos con frecuencia.

4º — Salvo casos excepcionales, en condiciones de terreno sumamente favorables, las paredes de los "hornos de tierra", con o sin piso de piedras, no presentan vestigios de cocción, menos aún un grado de cocción tan notable como en los fogones del Salado; en realidad, en muchos años de observaciones, podría citar una sola excepción que, por su raro interés, consideré útil consignar (4, nota, pág. 448): consistía en un fogón reciente, excavado en la superficie del Ense-

trocitos adheridos a la superficie externa, ya labrada, de las alfarerías con los trocitos de tiestos molidos situados, como antiplástico, en el espesor de la masa de las mismas alfarerías. También he de insistir sobre mi propuesta (6, nota pág. 61) de generalizar para este antiplástico el término de *tacupé*, usado para este fin, según Nordenskiöld (1913), por los indígenas de Bolivia. Pero, como seguramente ha de ser conocido, su uso no es exclusivo en América. Yo pude observar el mismo detalle técnico en trozos de alfarerías coleccionadas personalmente en el oasis egipcio de Mit Rahiné, entre las ruinas de la antigua Menfis, y en las excavaciones del palacio de Knossos, en la isla de Creta. En esta última localidad, el *tacupé* se hallaba en trozos de la más antigua alfarería (preminoica), labrada sin torno. Es curioso el hecho de que, junto con los mismos fragmentos, hallé trozos informes de tierra cocida (hoy conservados en las colecciones del Museo de La Plata) semejantes a los que con frecuencia, en la Argentina, se encuentran, en los paraderos indígenas de las márgenes del río Paraná, del río Salado en Santiago del Estero (6, pág. 63, nota 1) y de otras regiones donde se desconocen los "fogones" de que nos ocupamos.

nadense de la parte más alta de la barranca de la Explanada, en Mar del Plata, cuyas paredes (puestas al descubierto por derrumbe), se hallaban bien cocidas, hasta asumir un aspecto ladrilloso, y cuyo interior contenía aún carbones vegetales, cenizas y restos óseos de un pequeño mamífero (Peludo).

5º — En todo el ámbito correspondiente a las parcialidades chaqueñas, así como en Misiones, Jujuy, Salta, La Pampa y demás regiones donde, según la prolija y erudita reseña de Vignati, estuvo o está en uso el "horno de tierra", con piedras o sin piedras, se desconocen completamente formaciones análogas a los fogones de las márgenes del río Salado en Santa Fe; así como también se desconocen en el Chaco, en la provincia de Córdoba y demás regiones donde, según el mismo autor, "desde los tiempos históricos hasta hoy, es constante la práctica de cocer las alfarerías al aire libre" (20, pág. 249).

OBRAS CITADAS

1. — Aparicio, F. de, *Una extraña construcción subterránea de tierra cocida*, en *Physis*, X, 290-293, Buenos Aires, 1930.
2. — Aparicio, F. de, *Acerca de un silo subterráneo de tierra cocida*, en *Solar*, 195-200, Buenos Aires, 1931.
3. — Frenguelli, J., *Excursión en los alrededores de Esperanza (prov. de Santa Fe)*, en *Boletín Acad. Nac. Ciencias*, XXIV, 257-292, Córdoba, 1920.
4. — Frenguelli, J., *Los terrenos de la costa atlántica en los alrededores de Miramar (prov. de Buenos Aires) y sus correlaciones*, en *Boletín Acad. Nac. Ciencias*, XXIV, 325-485, Córdoba, 1921.
5. — Frenguelli, J., *Observaciones geológicas en la región costanera sur de la provincia de Buenos Aires*, en *Anal. Fac. Cienc. Educ.*, II, 1-145, Paraná, 1928.
6. — Frenguelli, J., *Hallazgos arqueológicos en la laguna de Guadalupe (Santa Fe)*, en *Public. Museo Antropol. y Etnogr. Fac. Filos. y Letras*, Serie A, II, 57-67, Buenos Aires, 1932.
7. — Frenguelli, J., *Perfiles geológicos de las márgenes del río Salado (Santa Fe)*, en *Public. Museo Antropol. y Etnogr. Fac. Filos. y Letras*, Ser. A, II, 83-97, Buenos Aires, 1932.
8. — Frenguelli, J., *La serie geológica de la República Argentina en sus relaciones con la antigüedad del Hombre*, en *Historia de la Nación Argentina*, I, 97-120, Buenos Aires, 1936.
9. — Frenguelli, J., *Falsificaciones de alfarerías indígenas en orro-*

yo de Leyes (Santa Fe), en *Notas Museo La Plata*, II, 53-80, Buenos Aires, 1937.

10. — Frenguelli, J. y F. de Aparicio, *Los paraderos de la margen derecho del río Malabrigo (Dep. de Reconquista, prov. de Santa Fe)*, en *Anales Fac. de Cienc. Educ.*, I, 113-175, Paraná, 1923.

11. — Frenguelli, J. y F. de Aparicio, *Excursión a la laguna de Mar Chiquita (prov. de Córdoba)*, en *Public. Museo Antropol. y Etnogr. Fac. Filos. y Letras, Ser. A*, II, 121-147, Buenos Aires, 1932.

12. — Gez, J. W., *Historia de la provincia de San Luis*, I, Buenos Aires, 1916.

13. — Greslebin, H., *Exploraciones geológicas en San Luis*, en *La Nación*, Buenos Aires, Domingo 6 de Febrero de 1927.

14. — Greslebin, H., *Las llamadas "botijas" o "tinajas" de la provincia de San Luis (Rep. Argentina)*, en *Physis*, IX, 46-71, Buenos Aires, 1928.

15. — Guñazú, J. R., *Antiguos hogares de la provincia de San Luis conocidos con el nombre de "botijas" o "tinajas"*, en *Revista Geográf. Americana*, V-29, 89-107, Buenos Aires, 1936.

16. — Guñazú, J. R., *Nuevos datos sobre los antiguos hogares o fogones del NO de San Luis*, en *Rev. Geográf. Americana*, VI-39, 407-419, Buenos Aires, 1936.

17. — Llerena, J., *Una excursión en el pasado geológico y arqueológico de San Luis*, en *Nueva Revista de Buenos Aires*, I, 240-247, Buenos Aires, 1881.

18. — Outes, F. F., *Algunos datos sobre la arqueología de la provincia de San Luis*, en *Physis*, VIII, 275-304, Buenos Aires, 1926.

19. — Reyes, R., *Bóvedas funerarias de tierra cocida diaguitas?*, en *Revista de Derecho, Hist. y Letras*, LXIV, 34-46, Buenos Aires, 1920.

20. — Vignati, M. A., *El "horno de tierra" y el significado de las "tinajas" de las provincias del occidente argentino*, en *Physis*, IX, 241-253, Buenos Aires, 1928.

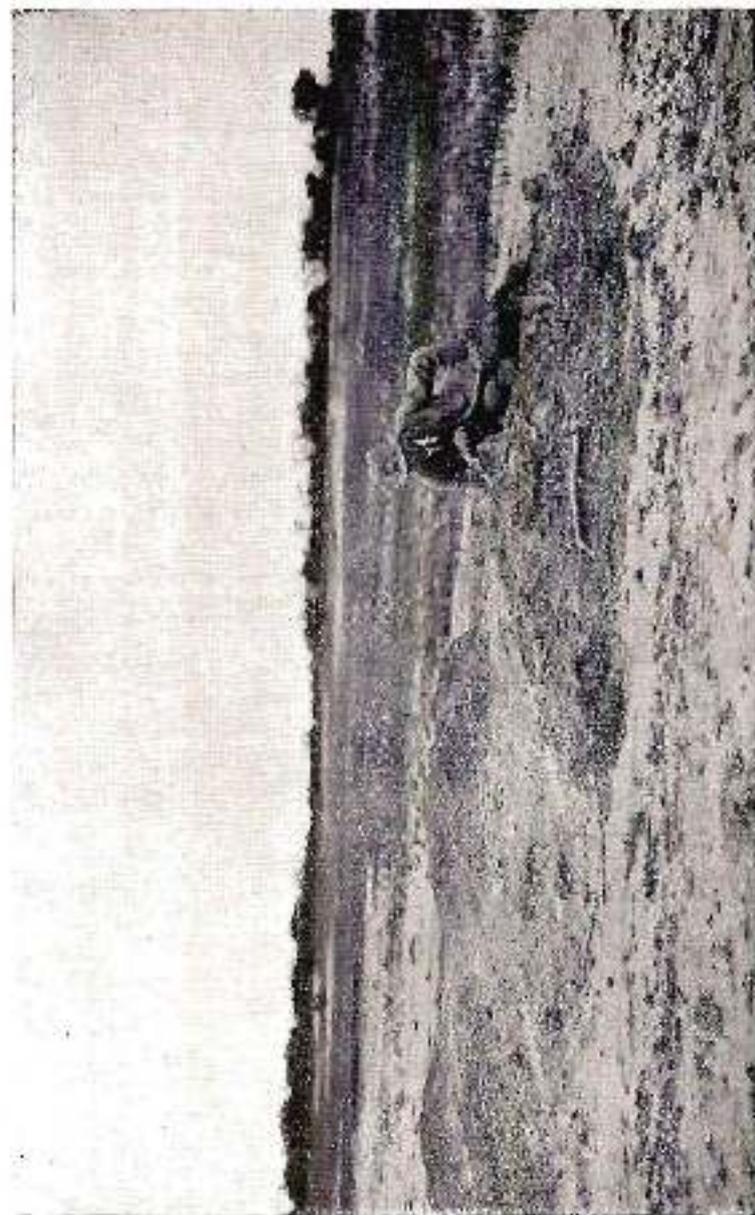


Fig. 2. — Fregones del Salado, cerca del puente Mihuza

LOS ABORIGENES DE LA PAMPA EN LA EPOCA COLONIAL

POR SALVADOR CANALS FRAU

I

La clasificación de los aborígenes de las grandes llanuras, sobre todo cuando ellos son de vida nómada, suele siempre ofrecer dificultades. La misma movilidad de los grupos humanos, junto con el terreno abierto, favorable a las correrías y a las invasiones de los pueblos vecinos, complica mucho la situación, pues hace que los cambios de poblaciones sean más frecuentes y que en un mismo hábitat se sucedan etnos distintos dentro de plazos relativamente breves.

A veces, estos etnos distintos pertenecerán a un mismo tipo racial, y entonces cada uno de los grupos podrá ser considerado como desprendimiento distinto de un mismo tronco común. Pero en otras ocasiones los grupos sucesivos se diferenciarán no sólo étnica o lingüísticamente, sino que también por su aspecto físico, por el tipo racial. De ahí que todo trabajo de clasificación de estos pueblos nómadas de las grandes llanuras haya de hacerse con un criterio histórico, tratando de diferenciar e identificar claramente a cada uno de ellos, y observar cuáles son sus diferencias y similitudes con los precedentes y con los sucesores.

A estas regiones de complicado trabajo de clasificación étnica, pertenece sin duda la llanura central argentina. Se trata de una región inmensa, abierta a todas las posibilidades de la vida más o menos nómada. Es por esto que sus dos grandes y distintas zonas de Pampa oriental o húmeda, y Pampa occidental o "del monte", han visto modificarse a menudo su fluctuante población. A esto se debe en gran parte el que la

clasificación de sus aborígenes sea todavía muy deficiente. Se observa esto en las últimas publicaciones de conjunto, tanto nacionales como extranjeras.

De las dos mencionadas zonas en que comúnmente se divide la gran llanura central argentina, es la oriental o húmeda la que se conoce con el nombre de "Pampa" a secas. Fito-geográficamente es distinta de la zona occidental, pues mientras que en la Pampa propiamente dicha dominan las gramíneas, en la "del monte" es xerófila la vegetación. Este hecho, tan importante para la vida del hombre primitivo, induce a suponer *a priori*, que la población de una zona ha de haber sido de todo tiempo más o menos distinta a la de la otra, y que en consecuencia, en la clasificación definitiva, se habrá de tener en cuenta este hecho geográfico.

La zona oriental o Pampa propiamente dicha es sin duda la de importancia mayor, y hubo de estar siempre habitada. Es precisamente en ella donde encontramos restos atribuibles a lo que podemos llamar la primera capa filética humana, esto es, a formas humanas comparables al *Heidelbergensis*, *Sinensis* y *Javanensis*; esta es al menos nuestra interpretación de los hallazgos de Miramar. También tenemos ahí restos de la más antigua capa de población americana cuyos representantes vivientes hayan llegado hasta nuestros días; como lo prueban los cráneos lagoides de Fuentezuelas y Arrecifes. Y desde el primer momento de la llegada al país de los españoles, los aborígenes de la Pampa han estado en contacto con el elemento colonizador.

De los grupos de aborígenes pampeanos históricos, la documentación colonial nos ha conservado toda una serie de nombres que si fuéramos a dar a cada uno de ellos el valor de "naciones" independientes unas de otras, nos halláramos frente a una formidable atomización étnica de nuestros indígenas. Felizmente no han faltado autores que, como Ruy Díaz de Guzmán, Lozano, etc., nos han transmitido el nombre colectivo bajo el cual se comprendían aquellas numerosas parcialidades que en los siglos XVI, XVII y XVIII vagaban por la llanura. Y una documentación del Archivo de Indias, cuya copia legalizada se encuentra en el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, aclara suficientemente el

de ser sucesivas, es decir, que cada una de ellas aparece en época distinta, y esto parece señalar que van referidas a grandes agrupaciones étnicas que sucesivamente y en distinta época dominaran la llanura.

De estas tres pretensas grandes agrupaciones étnicas sólo la última está hasta ahora bien definida. Sabemos que ella era de origen araucano y tipo racial ándido, venida en época relativamente reciente de allende los Andes. De las otras, sólo sabemos que la segunda hubo de ser, racialmente, pámpida, y no está completamente aclarada la situación de la primera. En las páginas que siguen, vamos a tratar de esclarecer este asunto, basándonos sobre todo en la documentación histórica del tiempo de la colonia, por ser esa época la que en más íntimo contacto estuvo con el elemento aborigen.

II.

Desde el primer momento de la llegada a estas tierras del elemento español, tenemos ya referencias a indios de la llanura pampeana.

El primero en el tiempo que de ellos nos habla de manera concreta, es sin duda Luis Ramírez, el culto soldado de la conquista. En aquella admirable carta fechada en San Salvador, en las bocas del Uruguay, el 10 de julio de 1528, nos refiere cómo las distintas "naciones" indígenas fueron a visitar al "capitán general" Gaboto, en el asiento que éste estableciera en la desembocadura del Carcarañá. Además de los infaltables *Guaraníes*, moradores de las islas del delta, y de los grupos ribereños del Paraná, se hizo también presente "una gente del campo que se dicen los *Quirandíes*". Eran éstos, según aclara Ramírez, de índole distinta de los demás, pues no conocían la agricultura y sólo se mantenían "de la caza que matan". En este ejercicio eran extremadamente ligeros, pues "alcanzan un venado por pies". Agrega Ramírez que estos indios mediterráneos "pelean con arcos y flechas, y con unas pelotas de piedra, redondas... y tan grandes como el puño, con una cuerda ata-

da que las guía, las cuales tiran tan zertero que no hieran..." (1).

Esta alusión primera a indios pampeanos, no ribereños del Paraná, que son cazadores y que, fuera del arco y flecha casi general en América, tienen como arma principal a la boleadora, recibirá una ampliación por el relato del primer historiador de Indias, Fernández de Oviedo (2).

En efecto, en la parte de la "Historia General", que trata del Río de la Plata, y donde aprovecha las noticias que le proporcionara el célebre cosmógrafo Alonso de Santa Cruz, compañero de Gaboto, nos habla también de los mismos "cazadores de venados", que "son tan sueltos que los toman por pies". El autor los llama *Guyrandos*, y nos dice que "son flecheros, e no tienen pueblos, sino que de unas partes a otras andan con sus mujeres e hijos e lo que tienen". Se trata de un pueblo de alta estatura, que el autor pone en relación con los famosos Patagones, aunque advirtiendo que "el Santa Cruz", o sea su fuente de información, "no dice que los Guyrandos sean tan grandes; mas dice que son mayores que los alemanes".

Aquí tenemos, pues, una completa descripción de los indios de la Pampa que en la primera mitad del siglo XVI tomaran contacto con los españoles. A estos dos autores de la primera hora, que conocieron personalmente a estos indios, se agregarán más tarde muchos otros con datos aislados, que se referirán también a estos cazadores mediterráneos, de alta estatura, cuya arma característica era la boleadora, que eran nómadas, y cuyas casas eran una simple mampara hecha de cueros que colocaban del lado que soplaban el viento. Más no harán esos epígonos otra cosa que corroborar o ampliar lo que los dos citados compañeros de Gaboto nos han ya contado. En este caso están varios otros participantes en la famosa expedición, como el mismo Gaboto y su lugarteniente en Sancti Spiritus, Gregorio Caro. También el memorialista Ulrico Schmi-

(1) Se encuentra esta carta como apéndice en la obra de MADRRO, *Historia del Puerto de Buenos Aires*, tercera edición, Buenos Aires 1939.

(2) FERNANDEZ DE OVIEDO y VALDES G., *Historia General y Natural de las Indias*, libro XXIII, cap. III. Madrid, 1851.

dl, el capitán Villalta y el gobernador Irala, estos tres venidos con la expedición pobladora de don Pedro de Mendoza.

La investigación moderna ha podido confirmar los datos que los primeros autores nos han dejado. Y así hoy se tiene un amplio conocimiento del tipo racial que llamamos pámpido, a que pertenecen los indios citados, y también de su cultura que conocemos por pampeana. Este tipo racial y una parecida cultura, en íntima unión, se extendieron en el siglo XVI por toda la región patagónica y la llanura central argentina. Hacia el Norte se prolongaban por el Chaco y alcanzaban ciertas partes de las regiones vecinas.

Fué el antropólogo alemán Egon von Eickstedt el que estableciera sobre bases en cierto modo seguras, el tipo racial pámpido. Sólo que el excelente especialista sufrió varios errores. En primer lugar, da a estos indios como braquicéfalos, al hablar repetidamente de "Amerikas zweite Kurzkopfrasse". Luego los pone en relación directa con el tipo racial ándido que domina toda la extensa área andina. Ambos tipos, el pámpido y el ándido, serían "in manchem verwandten". Este parentesco derivaría no sólo del braquicefalismo de ambos tipos raciales, sino que también de que ambos hubieran llegado a Suramérica por "el camino del oeste", es decir, a lo largo de la cordillera andina. Y ya en la parte meridional de nuestro continente, los pámpidos, siempre según nuestro autor, descendieron a la llanura "por la puerta de Córdoba" (3).

Ignoramos si el renovador antropólogo ha mantenido estos puntos de vista en la segunda edición de su monumental obra que se está publicando. La guerra europea, esta destructora de bienes morales y materiales, no ha permitido que llegaran a nuestras manos las partes pertinentes del hermoso libro. No interesa, aquí, subrayar el defectuoso conocimiento de la geografía de nuestro continente de que hace gala el autor en su obra. Pero hay un punto que sí nos interesa poner en claro. Y es que el tipo racial pámpido no puede ni debe ser considerado como braquicéfalo.

(3) Véase VON EICKSTEDT, *Rassen und Rassengeschichte der Menschheit*, Stuttgart, 1934.

Ello se ve ya claro considerando las mismas mediciones que nos da von Eickstedt, y que son las de Gusinde sobre los *Onas*, y las de Lehmann-Nitsche sobre *Tobas* y *Chorotí*. El índice cefálico horizontal medio de estos tres grupos, según los datos que nos ofrece el mismo von Eickstedt, no pasa de 79 cm. para el primer grupo, 78,9 para el segundo y 77.7 para el tercero. En estas condiciones no vemos razón alguna para atribuir el braquicefalismo a este tipo racial.

No poseemos, por desgracia, restos antropológicos que podamos atribuir con certeza al pueblo habitante de la llanura pampeana oriental, que las fuentes de la primera mitad del siglo XVI conocieran con un nombre equivalente al que se ha impuesto de *Querandíes*, para poder así demostrar, con base antropométrica, que estos indios no hubieron de tener una morfología craneana distinta de *Onas*, *Tobas* y *Chorotí*, grupos todos ellos que integran el mismo tipo racial. Ya Imbelloni hubo de recordar que la posible braquicefalia de ciertos grupos pámpidos del Sur, podía derivar de la deformación craneana y del aporte de los braquioídes andinos que en tiempos posteriores a los que tratamos, invadieran la Pampa (4). Es por esto que, tanto por la alta estatura como por los demás datos culturales y lingüísticos que poseemos de los *Querandíes*, debemos considerar a este grupo como más o menos similar a los demás que componen el tipo racial pámpido y cuya cultura es de tipo pampeano. Quiere ello decir, que mientras no se demuestre lo contrario, consideraremos a los *Querandíes* como dolicoídes al igual que los demás componentes del tipo racial pámpido.

III.

Hemos hablado con cierta reticencia respecto del nombre que las fuentes históricas de la primera mitad del siglo XVI dieran a los indios cazadores, de alta estatura, y cuya arma más característica era la boleadora. El nombre que históricamente ha prevalecido para el grupo es el de *Querandí* o, es-

(4) Ver IMBELLONI J., *Tabla clasificatoria de los indios en Física* (Revista de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales), XII, 239. Buenos Aires, 1936.

pañolizado y pluralizado, *Quevandés*, que es como les llamaremos siguiendo la costumbre.

Bueno será, empero, advertir que este nombre que se ha impuesto no es el único que nos han legado las fuentes de aquella época. Alrededor de otras diez grafías distintas nos son conocidas. Y como ello puede no carecer de toda importancia, vamos a enumerar las más importantes. Ellas son las siguientes.

Luis Ramírez, como ya se ha dicho, conoce a estos indios como *Quirandés*, en su mencionada carta que fecha en San Salvador, a 10 de julio de 1528 (5).

Diego García de Moguer, en su conocida "Memoria", reiteradamente publicada, sin fecha, pero que es de 1530, pues la escribió a su llegada a España de regreso del viaje al río de la Plata, les da el nombre de *Carendies* (6).

Pero Lopes de Souza, el navegante portugués que hacia fines de 1531 se introdujera furtivamente río Paraná arriba hasta, aproximadamente, la altura de la actual Baradero, menciona que "segundo a informaçao dos indios era esta terra dos *Carandins*" (7).

A raíz de la tragedia de Corpus Christi, es decir, en 1529, en la información que se levantara en el asiento de San Salvador, Gregorio Caro, quien estuviera al mando de la asaltada "fortaleza", declara que luego del desastre se "fué fasta el estero de los *Canandines* con la barca" por ver si había algún español que pudiera recoger (8).

Ya hemos dicho que el dato de Alonso de Santa Cruz que se halla en Fernández de Oviedo y al que también hemos

(5) MADRERO E., l. c., pág. 383.

(6) La mencionada obra de MADRERO trae también, en apéndice Nº 9, la Memoria de García. Ver l. c., pág. 404.

(7) *Diario de Navegacao de Pero Lopes de Souza, 1530-1532*, edición de Prado, tomo I, pág. 295. Río de Janeiro, 1927.

(8) Esta declaración de Gregorio Caro se halla en la obra de MEDINA J. T.: *El veneciano Sebastián Gaboto al servicio de España y especialmente de su proyectado viaje a las Molucas por el estrecho de Magallanes y al reconocimiento de la costa del continente hasta la gobernación de Pedrarias Dávila*. II, pág. 28 y sig. Santiago de Chile, 1908.

citado, nombra a este pueblo, *Guyrandos* (9); mientras que en otro capítulo de este mismo libro y obra, pero cuyos datos le fueran comunicados al historiador en 1547, ya sea por Martín de Orúe, ya por Garci Venegas, se refiere a esta "nación" de indios que está "más adentro, en la tierra metida", y de quienes dice el autor que "llaman *Quirany*". Es muy probable que en la transcripción se perdiera la *d* de la sílaba final, de manera que el nombre hubo de ser *Quirandys* (10).

Sabido es que a la llegada de Gaboto a Sevilla fueron incoados varios procesos en contra suya. Y al declarar Gaboto en la información levantada a bordo de la *Santa María del Espinar*, y referirse a las visitas que le hicieran los indios comarcanos en el asiento del Carcarañá, menciona también a "la nación de los *Querandies*" (11).

Irala, en las Instrucciones que en 1541 dejara en la abandonada primera Buenos Aires, dice que los que navegaran por el río arriba, "anse de guardar de Guaranis de las islas, y de *Quirandis* que son mortales henemigos nuestros" (12).

Francisco de Villalta, en su conocida carta del mismo año, menciona a "cierta gente que llaman *Quirandres*" (13).

Si después de mencionar estos datos contenidos en la documentación escrita, pasamos ahora a la cartografía de la época, veremos que el islarío del cosmógrafo Alonso de Santa Cruz menciona un "r degrandis", lo cual ha de entenderse, no hay duda, por "río de Quirandis" (14).

(9) FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDEZ, l. c., tomo II, pág. 173.

(10) FERNANDEZ DE OVIEDO Y VALDEZ, l. c., tomo II, pág. 192.

(11) OUTES F., en su juvenil trabajo titulado "Los Querandies", publicó un extracto de la investigación judicial hecha a bordo de la *Santa María del Espinar*. La declaración de Gaboto se encuentra en la pág. 183.

(12) Las instrucciones a que se refiere el texto fueron publicadas como apéndice a la edición de Schmidl por LAPONE QUEVEDO y, últimamente en R. LAPUENTE MACHAIN, *El gobernador Domingo Martínez de Irala*, pág. 387. Buenos Aires 1939.

(13) Obra citada en primer término en la nota 12, pág. 304.

(14) OUTES F., en su trabajo *Notas para el estudio de la Geografía Histórica Rioplatense*, en *Facultad de Filosofía y Letras. Publicaciones de la Sección de Geografía, N° 1*, Buenos Aires, 1917, ha publicado los fragmentos pertinentes de casi todas las cartas geográficas aquí mencionadas.

Si bien falta la vocal de la sílaba primera en el original, no puede dudarse de que ha de haber sido una *i*, pues si hubiese querido escribir el nombre con una *a* no hubiera puesto como letra primera *q*, sino una *c*.

También el conocido Mapamundi de Gaboto, que es de 1544, llama al río en cuestión "río de los *Quirandos*" (15).

La demás cartografía de la primera mitad del siglo XVI, es decir, la carta de Desliens de 1544 y el planisferio de Desceliers de 1550, ponen *Quirandis*. Y de la misma manera procede la carta portuguesa de Velho, que corresponde a 1560, y también el croquis de Ribadeneira, de 1581 (16).

En la segunda mitad del siglo XVI, y a partir de la carta geográfica de Mercator, y también del regreso del lansquene alemán Ulrico Schmidl a su tierra, vemos que tanto este memorialista, como las cartas geográficas de Mercator, de 1569; de Jode, de 1593; de Van Langheren, de 1596; la de Wytfliet de 1597 (17) y otras que no mencionamos, adoptan la grafía que pone una *a* en la sílaba primera: *Carandí*, *Carandias*. Excepciones son las mencionadas de Velho y de Ribadeneira, que ponen ambos el nombre con una *i* en la primera sílaba.

Resumiendo lo que llevamos dicho en este capítulo, podemos dividir en tres grupos las distintas grafías que nos han dejado las fuentes históricas, según coloquen en la sílaba primera—la raíz— una *i*, una *a*, o una *e*, pues las restantes diferencias se refieren a la terminación y responden solamente a la intención de españolizar y pluralizar aquel gentilicio.

La forma que pone una *i* en la primera sílaba —*Quiran-*

(15) El fragmento pertinente puede verse en nuestro trabajo: *Paleoamericanos (lígidos) en la Mesopotamia Argentina en la Época Colonial*, en *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, I, lámina I. Mendoza, 1940.

(16) Para los fragmentos correspondientes a la ubicación de este topónimo en las cartas geográficas de Desliens, Desceliers y Velho, véase el citado trabajo de Outes. En cuanto al esquema de Ribadeneira, puede consultarse en: VIGNATI M. A., *El topónimo Luján en la Etnografía Rioplatense*, en *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, I, lámina III. Mendoza, 1940.

(17) Las partes pertinentes de todas estas cartas pueden verse en el reiteradamente mencionado trabajo de Outes.

dies— es, sin duda, la auténtica y original. La traen no solamente autores tan fidedignos como Alonso de Santa Cruz, Luis Ramírez, Gaboto, Villalta, Irala, etc., sino que fué también adoptada por los cronistas mayores A. de Herrera y A. de León Pinelo, (18) manteniéndose activa y ligada a las encomiendas de estos indios hasta su completa extinción. La relación de las encomiendas existentes en el Río de la Plata hacia el 1673, conoce a los indios de que tratamos, como *Quirandis* (19).

En cambio la forma con una *e* en la sílaba primera, es más moderna y representa, sin duda, una derivación de la primera. Es cierto que en la información levantada sobre la *Santa María del Espinar*, figura la grafía *queerandis*, y en la del cosmógrafo Santa Cruz, en el mismo documento, *erandies*. Mas no sabemos hasta dónde estas transcripciones son auténticas, o influenciadas por escribas y copistas. Se ve esto claro cuando se comparan ambas grafías entre sí y con las que estos mismos autores dan en sus obras cartográficas, en que ponen uno y otro una *i* en la sílaba primera. Y estas grafías últimas tienen, por proceder directamente de los autores, una importancia mayor que las contenidas en las declaraciones judiciales en que los nombres indígenas son dados indirectamente, es decir, pasando a través de la mente de un escriba.

Para ver una *e* en la raíz del gentilicio que estudiamos y poder leer de manera más o menos segura, *Querandies*, hemos de esperar la "Geografía Universal de las Indias", de López de Velasco, escrita entre 1571 y 1574, o la crónica de Ruy Díaz de Guzmán, que es de principios del siglo XVII. La derivación de esta grafía en *e*, de la en *i* en la sílaba primera, es indudable, y parece responder a una cierta predisposición de la

(18) La cita de Herrera se halla en la Década V, libro IX, cap. V. "Y di con cierta Gente que se llamaban los *Quirandis*, Hombres que viven en casas y lugares movedizos como Alarabes...".

En cuanto a la de León Pinelo, puede verse en la descripción que hace del río Paraná, donde cita un "río de los *Quirandis*". Ver *II. Congreso Internacional de Historia de América*, tomo V, pág. 197. Buenos Aires 1938.

(19) Esta relación fué publicada, en parte, por F. OURES en su mencionado trabajo sobre "Los Querandies". Ver apéndice N° 8, pág. 176.

lengua castellana. Es el mismo fenómeno que convirtiera el antiguo topónimo *pirú* en el posterior Perú. En un lado como en otro vemos que un cambio fonético convierte la *i* delante de *r* de una palabra indígena, en una *e*. El resultado es *Perú* en lugar de *pirú*, y *Querandí* en lugar de *quirandí*.

La forma prístina, original, del vocablo en cuestión y tomado en singular, ha de ser, pues, *Quirandí*. Establecido esto, la etimología de este gentilicio es fácil, pues no puede ser otra que la que propusieran hace ya más de cuarenta años, tanto Outes como Lafone Quevedo (20). Deriva del sustantivo *quirá* = "sebo, gordura, grasa, manteca y cosa gorda", y de la posposición *ndí*, que es adverbio con el valor de "con" (21). El nombre alude, no hay duda, al hecho de que, según Schmidl, la grasa era factor importante en la alimentación de estos indios, ya que los únicos alimentos que los españoles hallaron en la toldería asaltada en el llamado combate de Corpus Christi, fué, además de pescado, sólo harina y grasa de pescado. En siglos posteriores, otros viajeros han hecho notar el fuerte hedor a grasa que se desprendía de los toldos de ofros indígenas, más o menos descendientes de los que nos ocupan, también nómades y cazadores, que moraban en la misma inmensa llanura.

Quedaría por explicar la grafía con una *a* en la sílaba primera, la que aparece en la documentación histórica casi simultáneamente con la en *i*, que consideramos auténtica y original. Es muy probable, casi seguro, que la forma en *a* no sea sino el producto de una confusión. En efecto, desde muy temprano vemos figurar en la documentación escrita y cartografía histórica, un llamado "río de los Carandies", ubicado en alguna parte del Paraná inferior, ribera derecha, no muy distante de la ciudad de Buenos Aires. No hay uniformidad entre los distintos autores en lo que se refiere a su identidad. Es muy posible, que este nombre vaya referido al actual riacho Baradero, pues un severo análisis de todos los datos existentes nos conduce ahí. Pues bien, en guaraní por "palma" se dice *Carandáí*, lo cual está evidentemente en relación con el nombre del

(20) Véase OUTES F. F., e., pág. 27.

(21) Véase RUIZ DE MONTOYA A., *Tesoro de la lengua guaraní* ed. Platzmann, III, 333. Leipzig 1876.

rio. Todavía hoy se ha conservado este nombre, aunque traducido al español, en la denominación del Paraná de las *Palmas*, que no es sino la continuación del Baradero hacia el sur.

Ahí ha de estar, pues, el origen de la confusión. En la documentación primera, la derivada de la expedición de Gaboto, las menciones del pueblo cazador y nómada llevan una *i* en la primera sílaba; en cambio, al referirse al curso de agua que en guaraní era *carandaí*, llevan como en esta voz indígena, una *a*. Es por eso que Luis Ramírez nos habla de los *Quirandíes*, mientras que Gregorio Caro se refiere al río de *Carandines*.

En resumen, la grafía auténtica de *Quirandí* se confundió a menudo con la del río de Carandaí. De ahí parecen derivar las grafías que ponen *a* en la sílaba primera.

IV.

El pueblo de indios de que hasta ahora hemos tratado y que siguiendo la costumbre introducida llamaremos *Querandíes*, fué visto por vez primera en la boca del Carcarañá, donde Gaboto estableciera, en 1527, el primer lugar poblado por españoles en lo que actualmente es territorio argentino. Establecida la "casa", "fuerte" o "fortaleza", los indios comarcanos y hasta otros cuyo habitat estaba bastante alejado, atraídos por la curiosidad de ver a hombres para ellos tan extraños, se presentaron al establecimiento español. Luis Ramírez nos enumera las distintas "naciones" con las cuales tomaron contacto los expedicionarios. Y entre éstas estaban, como ya se ha dicho, los *Querandíes*.

De este hecho, de que los componentes de distintas expediciones del siglo XVI vieran a nuestros *Querandíes* tan sólo a la altura del Carcarañá, se ha querido modernamente establecer que estos indios sólo ahí tenían su morada. Daba un cierto apoyo a esta manera de ver, el hecho de que nuestros *Querandíes* no figuran, así bajo este nombre, entre los indios repartidos por Garay, y que, además, en una relación de las encomiendas que por 1673 existían en la Gobernación de Buenos Aires, sólo se encuentren indios repartidos que lleven el nombre de *Querandíes* en jurisdicción de la ciudad de

Santa Fe a la que pertenece la zona del Carcarañá. En consecuencia, los indios *Querandies* —se ha dicho— tenían su habitat al sur de Santa Fe y zonas vecinas. Especialmente en la comarca de Buenos Aires no hubo ni había *Querandies*.

Pero tenemos el relato de Schmidl, cuyo autor estuviera en la primitiva fundación del puerto de Buenos Aires, cuando la expedición de don Pedro de Mendoza. Y Schmidl nos habla claramente de indios que "se han llamado *Carendies*". Mas para los modernos contradictores de la tesis tradicional que veía en estos *Carendies* de Schmidl los mismos *Querandies* de los demás autores de la época, el dato del lansquenete alemán se refería no a nuestros pámpidos cazadores, sino a otros indios de estirpe e idioma guaraní. En realidad, la argumentación equivalía a declarar como *Guaraníes* a nuestros indios por la sola razón de que el nombre que ellos llevan en la documentación sea de origen guaraní.

Es esto una manera de ver completamente equivocada. Para convencerse de ello basta con leer detenidamente el texto de Schmidl (22). "Estos susodichos *Carendies* no tiene un paradero propio en el país; vagan por la tierra al igual que aquí, en los países alemanes, los gitanos. Cuando estos indios *Carendies* se van tierra adentro para el verano...". Quiere esto decir, que estos *Carendies* eran tan nómades como los demás *Querandies*, y ello equivale a reconocer que no eran amazónidos sedentarios, cual lo eran todos los *Guaraníes*. Y si continuamos con la lectura, veremos que el mismo autor atribuye a sus *Carendies* la economía recolectora y, como arma característica, unas bolas de piedra que tiraban "alrededor de las patas de un caballo o un venado, de modo que tiene que caer". No puede haber duda de que se trata de auténticos pampeanos. Y la sola consideración de que fueran estos indios los que durante 14 días abastecieran el real de Mendoza "con su escasez de pescado y carne", y que después del llamado combate de Corpus Christi lo único que los españoles hallaron en su tol-

(22) Véase la obra de Schmidl con la nueva traducción de Wernicke, y publicada por la Universidad Nacional del Litoral. *Derrotero y Viaje a España y las Indias*, por ULRICO SCHMIDL. Santa Fe, 1938. Las citas que hacemos son de esa edición.

dería fueran productos de la caza y pesca, habría de bastar para comprender que estos *Carendies* eran tan pámpidos, tan recolectores y trashumantes como lo eran todos los demás. Los *Carendies* de Schmidl eran, pues, auténticos *Querandies*.

El habitat de los indios de quienes tratamos no era, pues, solamente el sur de la actual provincia de Santa Fe, como algunos autores modernos han querido suponer, sino que también se extendía por la comarca de la ciudad de Buenos Aires. Y si bien no es completamente exacto que, como se lee en un libro reciente de historia, "un análisis minucioso de todos los documentos históricos con referencias etnográficas del siglo XVI" señalara la presencia de *Querandies* tan sólo en las proximidades del Carcarañá (23), faltaría averiguar el porqué la mayor parte de documentos procede de aquella manera. Mas la respuesta es fácil, y la causa de ella reside en el mismo itinerario que siguieron las distintas expediciones, como vamos a ver.

Sabido es que en los primeros tiempos el derrotero habitual de los buques que llegaban de España era seguir la costa de la actual República del Uruguay y recalar en ella. Luego remontaban el Paraná hasta la desembocadura del Carcarañá, donde primero Gaboto, luego don Pedro de Mendoza, habían establecido un asiento. Vale decir, entonces, que fuera de la expedición del primer adelantado del Río de la Plata que visitara expresamente la costa occidental del río para fundar en ella un pueblo, las demás expediciones de las que derivan los datos aprovechables etnológicamente, pasaban a lo largo de la comarca en que posteriormente se asentara Buenos Aires. Y es natural que no visitando la región, mal podían conocer a sus indios. Pero cuando una de estas expediciones, la mencionada de don Pedro de Mendoza, llega a la margen derecha del río de la Plata, la documentación que de ella deriva nos habla de los *Querandies*. Tal hacen, verbigracia, tanto Schmidl como Villalta, o el mismo Irala. De esta manera se explica que la documentación que deriva de las expediciones de Gaboto y de

(23) Esta afirmación se hace en la obra: *Historia de la Ciudad de Buenos Aires*, por R. ZABALA y E. DE GANDIA, tomo I, pág. 53. Buenos Aires, 1936.

Diego García, que no se detuvieron en la costa en que posteriormente se asentara Buenos Aires, nos hable de *Querandíes* tan sólo a la altura del Carcarañá. Y se entiende de suyo que el hecho de que aquellas fuentes mencionen a nuestros indios sólo a la altura del río Tercero, en manera alguna quiere decir que más al sur, en la comarca de Buenos Aires, no los hubiera también.

También se ha argumentado en contra de la existencia de *Querandíes* en la región de Buenos Aires, mencionando el hecho de que en el repartimiento de indios hecho por Garay en 1582, y por el cual, según su autor, se encomendaran "todos los indios naturales que había en las provincias de la ciudad de la Trinidad", no figure para nada la "nación" de los *Querandíes*. El hecho es cierto, sin duda, mas no prueba nada. Recordemos que el gentilicio citado no era el nombre que nuestros indígenas se daban a sí mismos, sino un mote que los *Guaraníes*, que por la época estaban asentados en las islas del delta del Paraná y en la desembocadura del Carcarañá, les habían dado; si no es que el mote en cuestión proceda directamente de los lenguaraces guaraníes que acompañaban a los españoles en sus naves. Tanto de una manera como de otra, este nombre era algo circunstancial, venido de afuera, y en manera alguna —lo cual es muy importante— era el que nuestros indios a sí mismos se daban.

Pues bien, en el repartimiento de Garay, y como ya hemos especificado en otros trabajos anteriores (24), no todos los nombres de cacique que en él figuran llevan un calificativo en lo que a su "nacionalidad" se refiere. Un grupo de ellos está calificado expresamente de guaraní o, mejor dicho, de *Guaraní de las Islas*. Un segundo grupo se caracteriza de la misma manera como *Chaná*. En cambio, un tercer grupo estaría constituido por toda una serie de nombres que llevan numerosos gentilicios que sólo en parte corresponden a una de

(24) Vey CANALS FRAU S., *El hábitat de los antiguos Querandíes*, comunicación presentada a la tercera Semana de Geografía en Buenos Aires, 1938, y *Los indios del Distrito de Buenos Aires según el Repartimiento de 1582*, en *Publicaciones del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras*, Serie A, tomo IV, pág. 5 y sig. Buenos Aires 1940.

las grandes agrupaciones étnicas conocidas de la región. Pese a ello, en un trabajo anterior (25) pudimos demostrar que tanto por la estructura de los nombres, cuanto por otras razones, este grupo debe ser considerado como *Mbeguá*. Y, finalmente, un cuarto grupo de nombres del citado Repartimiento carece de toda calificación gentilicia. Y como en la comarca de Buenos Aires los *Guaraníes* se limitaban a las islas del delta, los *Chaná* a la ribera derecha del Paraná, y los *Mbeguá* a la izquierda, el cuarto de los grupos con que hemos dividido la totalidad de nombres contenidos en el documento estudiado, ha de referirse forzosamente a los indios nómadas de la llanura que por Schmidl sabemos existían en la región. En consecuencia, los nombres del Repartimiento de Garay que no llevan calificativo alguno de "nación", son apelativos que muy bien pueden corresponder a la misma gran agrupación étnica que medio siglo antes fuera llamada *Querandíes* (26).

V.

Los lenguaraces guaraníes que acompañaban las expediciones españolas de las que derivan los documentos que en sentido etnológico suelen utilizarse, o los mismos *Guaraníes de las Islas* dieron, pues, el nombre de *Quirandí* a los grupos de pámpidos nómades que tomaron contacto con los españoles en la primera mitad del siglo XVI. Hemos visto ya que este contacto se realizó no solamente en la desembocadura del Carcaraaná, donde Gaboto fundara un asiento, sino que también en la comarca de Buenos Aires, donde don Pedro de Mendoza estableciera otro. De acuerdo con estos datos debemos, pues, suponer que aquellos indios se extendían, al menos, desde el río Tercero hasta Buenos Aires.

Entre uno y otro punto hay, empero y en lo que respecta a la situación de los *Querandíes*, una cierta diferencia. En la comarca de Buenos Aires llegaban estos indios al río,

(25) CANALS FRAU S., *Los Indios de Buenos Aires...*, etc., citado, págs. 28 y sig.

(26) CANALS FRAU S., *Los Indios de Buenos Aires*, etc., págs. 33 y siguientes.

pues se recordará que ellos entregaron durante catorce días no sólo carne, sino también pescado al real de Mendoza, y en su toltería se halló también "mucho pescado" y derivados del pescado. En cambio, en la región del Carcarañá los indios eran del interior, pues según Luis Ramírez era "gente del campo" que, al decir de Santa Cruz, estaba "en la tierra metida".

Esta situación nos es maravillosamente bien resumida por el primer historiador del Río de la Plata, Ruy Díaz de Guzmán (27). Este autor, en su crónica titulada "Argentina", nos habla de los *Querandíes* y dice que "no son labradores, y se sustentan de sola caza y pesca, y así no tienen pueblós fundados ni lugares ciertos", pues ellos van "de ordinario esquilmando los campos". Como se ve, se trata bien de nuestros pámpidos del interior, recolectores y nómades. En cuanto a su distribución geográfica, nos dice que "corren desde Cabo Blanco hasta el río de las Conchas, que dista de Buenos Aires cinco leguas arriba, y toman más de otras sesenta la tierra adentro, hasta la Cordillera que va desde la mar bojeando hacia el norte y entrando por la gobernación de Tucumán". De manera que nuestros *Querandíes*, si bien mediterráneos, llegaban hasta el río en el tramo de costa que está comprendida entre el cabo San Antonio, el antiguo cabo Blanco, y el río de las Conchas, al norte de Buenos Aires, apartándose de la ribera al llegar el principio del Paraná. Desde ahí se internaban más o menos sesenta leguas —dice Díaz de Guzmán— hacia el interior.

Agrega nuestro autor que esta internación era hasta "la cordillera que va desde la mar bojeando hacia el norte y entrando en la Gobernación de Tucumán". Este dato tal vez merezca una pequeña aclaración.

Díaz de Guzmán escribía en el primer decenio del siglo XVII. Por la época la campaña bonaerense no era muy bien conocida. Se sabía que al sur de la ciudad había una serie de elevaciones, las que llevan, es cierto, una dirección general hacia el noroeste. Es muy posible que aún se creyera que al oeste de la ciudad las sierras del sur de Buenos Aires enlazaran con la de Córdoba. Para esta suposición no faltan datos históricos de

(27) La obra de Ruy Díaz de Guzmán fué publicada por Groussac en el tomo IX de los *Anales de la Biblioteca*, Buenos Aires, 1914.

la época (28). De esta manera se explica lo de "bojear hacia el norte entrando por la gobernación de Tucumán", pues como se sabe la jurisdicción de Córdoba pertenecía ya a esa gobernación.

En consecuencia, la distribución que de los *Querandíes* nos da Díaz de Guzmán equivale a decir que ocupaban la inmensa área geográfica comprendida entre el río de la Plata y el Paraná, excepción hecha de la ribera del último gran río, y un límite ideal que, a manera de inmenso arco uniera las sierras del sur de Buenos Aires con las de Córdoba y San Luis. Equivale esto, no hay duda, a lo que actualmente conocemos por "Pampa" en sentido estricto, y sus límites coinciden aproximadamente con la delimitación dada por Díaz de Guzmán. De importancia es el dato de que nuestros indios se apartaban de la ribera a partir del río de las Conchas, pues por otras fuentes sabemos que entre ese pequeño río y el sur de Santa Fe se encontraba otro pueblo, ya más influenciado por las culturas amazónicas, cuyo nombre conocido es el de *Chanás* (29).

Pero también por otras fuentes históricas vemos confirmada "grosso modo" la distribución dada por Díaz de Guzmán. Desde fines del siglo XVI los habitantes nómadas de la Pampa propiamente dicha, nos son conocidos de la parte sur de Córdoba. Ya Gaboto, en su declaración de 1529, había dicho que los indios *Querandíes* que lo visitaran en el asiento de la boca del Carcarañá, eran "vecinos del pie de la Sierra" (30), entendiéndose, claro está, que con este nombre se refiere a la sierra de Córdoba, la más vecina al lugar en que se realizara la entrevista. El P. Cabrera, en sus varios libros tan llenos de datos históricos etnológicamente aprovechables, menciona diversas encomiendas del sur de Córdoba cuyos indios eran en un todo de las mismas características de los de Buenos Aires. Y baste con recordar que, según el mismo autor anterior, hacia 1617 las reducciones de indios nómades de la

(28) Véase, verbigracia, el fragmento del mapamundi de Gaboto, citado antes, en *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, tomo I, en lámina después de la pág. 132.

(29) Ver CANALS FRAU S., *Los indios de Buenos Aires*, etc., citado, pág. 22.

(30) OUTES F. F., *Los Querandíes*, citado.

llanura existentes en el sur cordobés, eran nada menos que seis.

El cronista del reino de Chile, P. jesuita Alonso de Ovalle, quien residiera en Córdoba desde 1618 a 1626, y que viajara al menos por dos veces entre esta ciudad y Mendoza, dedica un interesante capítulo de su importante obra a los indios pámpidos de la Pampa. El buen padre los llama *Pampas*, siguiendo la costumbre ya en boga en su tiempo de llamar a estos indios por el nombre de su habitat. Nos dice de ellos que confinaban con los indios cuyanos de la ciudad de San Luis; que eran nómadas cazadores y pescadores, cuya habitación era "una media ramada mal cubierta con algunas ramas y hierbas o algún cuero de vaca o caballo o de otros animales que cazan", y cuya arma principal era la boleadora (31).

Por la descripción que el P. Ovalle nos da de estos indios, claramente se ve que eran los mismos que estudiamos. Y por la ubicación que en el espacio les otorga, confinantes con los aborígenes de San Luis, no es menos evidente que llegaban hasta la región de Villa Mercedes. El dato de que estos pámpidos confinaran con los indios de Cuyo ha sido a menudo mal interpretado, y los caracteres culturales de nuestros pampeanos atribuidos a los de Cuyo (32).

Que el sur de Córdoba y San Luis constituían el límite occidental de nuestros indios lo demuestra también de manera indirecta el relato del P. Vargas, misionero jesuita que atravesara la región en viaje a Chile por noviembre de 1628. El episodio que este misionero relata tuvo lugar "en seguida de haber penetrado en jurisdicción de San Luis de Loyola", vale decir, en la región de la actual Villa Mercedes (33). También este episodio, que corresponde sin duda alguna a indios de los que estamos tratando, ha sido a veces utilizado como de-

(31) OVALLE A. DE, *Historia Relación del Reyno de Chile y las Misiones y Ministerios que exercita en él la Compañía de Jesús*, libro III, cap. 7.

(32) El último ejemplo de esta manera de ver lo da MARQUEZ MIRANDA en su notable obra "Aborígenes de la América del Sur" en R. LEVENE, *Historia de América*, II, pág. 361, Buenos Aires 1940.

(33) Cita apud CARRERA P., *Los aborígenes del País de Cuyo*, pág. 64. Córdoba 1929.

mostración de lo que eran los indígenas de Cuyo, siendo así que la cultura de estos últimos era bastante distinta.

De lo que antecede deduciremos cuán exacta es la distribución que de los *Querandíes* nos da Ruy Díaz de Guzmán (34). El habitat de nuestros indios equivale, pues, a la mayor parte del área geográfica que conocemos por "pampa húmeda" o Pampa, a secas.

VI.

Después de lo expuesto, inútil sería añadir que los *Querandíes* no deben ser considerados como entidad étnica aparte, sino que su esencia se confunde con la de los que posteriormente, en el siglo XVII, fueran llamados *Pampas*.

Los *Querandíes* no fueron otra cosa que aquella parte de pámpidos de la llanura, que aquella parte de "*Pampas*", que en la primera mitad del siglo XVI tomaran contacto con los españoles de Buenos Aires y de la boca del Carcarañá. No tenían residencia fija ninguna, pero de manera general se puede decir que no eran ribereños del Paraná, pues la ribera derecha de este río estaba ocupada por otros pueblos; pero que sí llegaban al borde occidental del río de la Plata.

En efecto, aquellos *Querandíes* que los españoles vieran en la boca del Carcarañá, no vivían en la misma ribera, sino que eran del interior del país. Su "nación" estaba "en la tierra metida", según la gráfica expresión de Oviedo - Santa Cruz, y eran "vecinos del pie de la sierra", de acuerdo con la declaración de Gaboto. En cambio, los de más al sur, los de la comarca de Buenos Aires, solían también viajar "tierra adentro", según el mismo relato de Schmidl.

Con lo que llevamos dicho queda solucionada la antigua querrela respecto de si los *Querandíes* eran, o no eran, los an-

(34) Una confirmación de esto, desde el punto de vista arqueológico, constituyen las excavaciones de Lothrop en la zona de Las Conchas. El yacimiento que este excelente arqueólogo puso al descubierto en el río Sarandí, fué atribuido a nuestros *Querandíes*. Véase Lothrop S. K. *Indians of the Paraná Delta (Argentina)*, en *Annals of the New York Academy of Sciences*, XXXIII, New York 1932.

tecesores de los posteriores *Pampas*. La tradición histórica así lo afirma, y no faltan datos que la corroboren. Por ejemplo, Díaz de Guzmán nos dice que los *Querandíes* fueron repartidos en los vecinos de la ciudad de Buenos Aires, y él hubo de saberlo, pues vivió en la ciudad de Garay unos veinte años después de su fundación, cuando los mismos encomenderos y encomendados podían informarle. Sin embargo, ni en el Repartimiento de 1582 ni en la posterior documentación correspondiente a la ciudad de la Trinidad, vemos aparecer el nombre de *Querandíes*. Quiere decir entonces que lo que Díaz de Guzmán conoce con el mote antiguo de *Querandíes*, son los mismos indígenas que la documentación de la época comienza a llamar *Pampas* por su habitat. Se trata, pues, de un mero cambio de mote. Que ello es así, claramente lo dice el P. Lozano quien viviendo en Córdoba tuvo a mano los archivos de la provincia del Paraguay de la Compañía de Jesús, tan ricos en relaciones de valor etnográfico, y el cual certifica que "la nación de los *Pampas* se llamaba en tiempo de la conquista *Querandíes*; y dominaba toda la región que hoy ocupa Buenos Aires, extendiendo su poder hacia el sur y oeste" (35). Tenemos además varios otros datos históricos que coinciden con esta opinión. No puede, pues, caber duda de que *Querandíes* y *Pampas* son dos nombres distintos, correspondientes a época diversa, y que van referidos a una misma gran agrupación étnica.

La segunda de las denominaciones generales de que estamos tratando, la de *Pampas*, es la que siguió a la primera de *Querandíes*, y la vemos emplear ya en los primeros años del siglo XVII. Pero tampoco representa ella el nombre que estos indígenas se daban a sí mismos, que es el que mayor valor tiene, sino una simple denominación geo-étnica derivada de su habitat, la cual pasó a ser el nombre que por costumbre les daban los españoles.

R. Lehmann-Nitsche, estudiando los datos históricos en que se hacía referencia a los antiguos *Pampas*, halló que en

(35) Esta cita es de la *Cartas Anuas*, redactadas por Lozano, y correspondientes a 1735-1743. Véase *Estudios* tomo XXVI. Buenos Aires. Pero también en su *Historia de la Conquista* dice el autor lo mismo.

el idioma de esta gente que aún subsistía en el quinto decenio del siglo XVIII, los nombres con que se referían a sus vecinos, llevaban todos la desinencia *ket*, la cual, al decir de un jesuita que fuera su misionero, el P. Falkner, equivalía a "gente" (36). Es por esto que, de acuerdo con una proposición de Serrano, se ha convenido en llamar a estos indios *Pampas-Het*. El hecho tiene su importancia, pues en la segunda mitad del siglo XVIII lo que se conocía por *Pampas* ya era algo distinto, como luego veremos.

El P. Lozano, en las Cartas Anuas correspondientes a 1735-1743 redactadas por él, dedicó bastante espacio a aclarar la situación de estos *Pampas*. Y los que podemos considerar fueran los verdaderos *Pampas*, con exclusión de los *Serranos* que vivían por lo general más al sur, los divide el P. Lozano en dos grupos: el del Norte, en el sur de Córdoba y regiones vecinas de Santa Fe, y en el del Nordeste, en la región de Buenos Aires. Los primeros no llevan nombre especial en la descripción de Lozano; pero el que atribuye al grupo segundo, bien merece la pena de que nos detengamos en él.

En efecto, la parte impresa de las Cartas Anuas en que se encuentra el texto de Lozano (37), trae como nombre de este segundo grupo la denominación de "Carayhel". El mismo autor explica que este nombre equivale a indios "adherentes a los españoles".

Analicemos este nombre. Por de pronto vemos que se compone de dos partes distintas: *caray* y *hel*. Ahora bien, creo que no puede dudarse de que la desinencia *hel* es un simple error de imprenta y que ha de ser *ket*, es decir, "gente" en el idioma de los mismos indios. No deja de ser esto interesante, sobre todo como demostración indirecta de la existencia de

(36) Véase la interesante *Description of Patagonia*, por el P. J. FALKNER, Heresford, 1774. Hay traducción española de Lafone Quevedo, en *Biblioteca Centenaria*, vol. I. Buenos Aires, 1910. Confr. CANALS FRAU S., *La obra del P. Falkner y su contenido etnológico*, en *Boletín de la Sociedad Científica Argentina*, CXXIII, 209 y sig. Buenos Aires, 1937.

(37) En la revista, ya citada, *Estudios*, tomo XXVI.

esta lengua, la cual muy recientemente ha sido puesta en duda (38).

En cuanto a la parte principal del nombre que nos ha conservado el P. Lozano, no ha menester de ninguna aclaración. Es por demás sabido que los indios de la antigua gobernación de Buenos Aires emplearon la voz guaraní *carai*, que significa según el Vocabulario de Ruiz de Montoya "perseverante, astuto, mañoso" para designar a los españoles y a sus cosas. Y todavía hoy se emplea con el mismo sentido de "blanco" o "cristiano", entre los indígenas del Chaco. Por lo tanto, el nombre de aquella parcialidad de *Pampas* corresponde a la realidad, y, con su valor de "gente de los españoles", está de acuerdo con la traducción que de él da el P. Lozano.

Casi simultáneamente con esta clasificación de los *Pampas* hecha por el P. Lozano, comenzaba a actuar entre ellos en la misión de Concepción, fundada en 1740, no lejos de la desembocadura del Salado al sudeste de Buenos Aires, el célebre misionero jesuita P. Falkner, que hemos ya mencionado. Y en su conocida obra intitulada "Descripción de la Patagonia", al referirse a los indios de la llanura, los divide también, al igual que el P. Lozano, en dos grupos distintos: Los *Taluhet*, al norte y este, y los *Dikrihet*, al oeste y sur. Estos eran los dos únicos grupos que, al decir de Falkner, eran llamados *Pampas* por los españoles. Con ello queda dicho que el incluir a los *Chechehet* del mismo autor, entre los *Pampas*, cual hacen casi todos los autores, no corresponde a la realidad de los hechos, pues de acuerdo con toda una serie de datos de índole diversa, los *Chechehet* deben ser incluidos entre los *Puelche-Genaken* (39).

VII.

El estado que acabamos de esbozar es el que corresponde al siglo XVII y primera parte del XVIII. Ya hemos vis-

(38) Por M. A. VIGNATI, y como de pasada, en *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, I, 99. Mendoza, 1940.

(39) CANALS FRAU S., *La obra del P. Falkner, etc.*, citada, páginas 234 y sig.

to que varios datos de los que hemos utilizado son precisamente de este último centenio. Sólo que por la época nuestros pámpidos de la llanura pampeana oriental ya estaban en camino de desaparecer como entidad étnico-racial.

Y desaparecieron, en efecto, muy poco después, sumergidos en la avalancha de ándidos *Araucanos* que se adueñaron rápidamente de las llanuras. Sin embargo, estos intrusos que venían de Chile y que tenían como propia una cultura superior a la de los nómades *Pampas-Het*, fueron de tal manera absorbidos por el medio que, si bien racial y lingüísticamente dominaron, tuvieron que adaptar su cultura a la de los pueblos entre los cuales se introducían. Y mientras en su país de origen —Chile— eran sedentarios y cultivaban la tierra, en la Pampa abandonaron completamente los hábitos sedentarios para dedicarse casi por entero a la recolección y al pillaje.

Se ve con ello que, por si alguno lo ignorara, también los pueblos y las regiones todas tienen su historia. Así vemos que el área a que continuamente nos referimos —la llanura pampeana oriental o Pampa propiamente dicha—, aparece a la primera luz de la historia como poblada por pámpidos trashumantes, de economía recolectora, y cultura bastante inferior. Las fuentes del siglo de la conquista —el XVI— los conocen por *Querandíes*, y las del centenio siguiente —el XVII— por *Pampas*. Mas con el siglo XVIII se gesta en este pueblo una gran transformación que lo modifica completamente en su esencia y en su aspecto. Y si bien quedó subsistente el nombre de *Pampas* impuesto por el habitat, el tipo racial de los pueblos de la pampa pasó a ser predominantemente ándido, y su lengua, el araucano. En cambio, la cultura, el patrimonio cultural, aunque sufrieran cambios, no fueron en modo alguno de la misma magnitud.

Carecemos de datos que señalen de manera precisa el principio de las invasiones de indios trasandinos a nuestra pampa. Hemos de suponer, empero, que la primera región argentina que fuera por ellos dominada, haya sido aquella que más cercana estaba al punto de origen que es la Araucanía. En este caso se encuentra el actual territorio nacional del Neu-

quén (40), y por ahí se hubo de empezar, facilitada la invasión por la posibilidad mayor de pasaje. En el año de 1650, el historiador jesuita y notable misionero P. Diego Rosales, viniendo de Chile, visitó la región del Neuquén en misión de paz (41). Por la época, ni *Puelches* ni *Pehuenches*, los dos pueblos visitados que vivían aquende la cordillera, hablaban aún araucano, si bien la influencia de los de Chile, sobre todo entre los últimos, era ya manifiesta. Unos años después se llevaba a cabo en Mendoza un célebre proceso criminal contra un cacique *Puelche de Cuyo*, llamado don Bartolo, y la gente que acaudillaba, que era de origen diverso; las actas respectivas nos demuestran que tampoco entonces, en 1658, ni *Puelches de Cuyo*, ni *Pehuenches*, conocían la "lengua de Chile", aunque de nuevo se vieran entre los últimos numerosos síntomas de la influencia araucana (42).

En el octavo decenio del mismo siglo XVII ya las autoridades coloniales se daban cuenta de que los *Araucanos* de Chile, que aquende los Andes eran llamados *Aucáes*, se servían de los *Pampas-Het* de la pampa para aprovisionarse de caballada y otros implementos de guerra. El P. Cabrera menciona una carta fechada en Buenos Aires a 1º de septiembre de 1673 y dirigida a la reina Gobernadora, en la cual se hace alusión a este comercio (43), y lo mismo demuestran las declaraciones de testigos en un proceso sumario incoado por don José de Cabrera y Velasco, en Córdoba y 1680, para probar cuán necesario era que se hiciera la guerra a los *Pampas* por causa de estas relaciones con los "indios de guerra" de Chile. Y uno de los declarantes, el capitán José Bazán de Pedraza,

(40) A este respecto véase nuestro anterior trabajo: *La Araucanización de la Pampa*, en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, CXX, 221 y sig. Buenos Aires, 1935.

(41) ROSALES D. DE, *Historia General de el Reyno de Chile, Flandes indiano*, pág. 435. Valparaíso, 1878.

(42) CANALS FRAU S., *Etnología Histórica de Mendoza. Una valiosa documentación*, en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, I, 91 y sig. Buenos Aires, 1937.

(43) CABRERA P., *Los Araucanos en Territorio Argentino*, en *Actas y Trabajos Científicos del XXV Congreso de Americanistas*, I, 105 Buenos Aires, 1934.

alega el cambio que con el comercio con los Araucanos se estaba haciendo entre los pámpidos de la llanura, pues "de poco tiempo a esta parte se han hecho de armas que no son del uso de su nación, porque sus armas fueron bolas de piedra", mientras que por aquella fecha ya usaban "lanza y adarga" (44).

La araucanización de nuestras pampas empezó por el Neuquén y siguió por el sur de Mendoza. A fines del año de 1707, en un lugar situado sobre el río Quinto, a pocas leguas de Las Pulgas (cerca de la actual Villa Mercedes, en San Luis), hubo una gran concentración de indios. Fuera de los Pampas encomendados y sin encomendar, acudieron a la cita numerosos Serranos, o sean los actuales Puelche-Genaken, y también otros indios del sur de Mendoza. En una información levantada a propósito de esta concentración por las autoridades de Córdoba, uno de los declarantes indios dice que entre los Serranos había indios "de la guerra de Chile". Y lo más interesante de esta documentación traída también por Cabrera (45), es que, según un hacendado mendocino que en ella declara los indios Morcoyanes que cincuenta años antes no conocían el araucano, por la fecha ya eran considerados como "de la guerra de Chile". Quiere ello decir, que la araucanización de los Puelches de Cuyo estaba a principios del siglo XVIII en pleno apogeo.

En cuanto a la aparición de Araucanos o Aucáes, que lo mismo es, en la pampa propiamente dicha, es decir, en la "pampa húmeda", habitat como hemos visto de los Pampas-Het, en el siglo XVII, ha de haber sido hacia fines del primer decenio del XVIII. La alusión más antigua que de estos indios hemos encontrado en las Actas del Cabildo de Buenos Aires, corresponde a la sesión del 23 de diciembre de 1709, en que se dice que en ocasión de una de las anuales expediciones hechas a las Salinas, se encontraron con indios, que se llevaban grandes manadas de ganado vacuno, sin duda hacia Chile. El acta respectiva no dice, de manera expresa, que los in-

(44) CABRERA P., l. c., pág. 108.

(45) CABRERA P., *Tiempos y Campos Heroicos*, en *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, XIV, pág. 92. Córdoba 1927.

dios de referencia fueran *Aucás*, pero lo da a entender, y ello queda corroborado por los posteriores acontecimientos. Unas semanas después, en efecto, en la sesión del 10 de febrero de 1710, el procurador general peticiona en el sentido de que se prohíban las "vaquerías" y que se mande gente a vigilar la campaña, pues ya no son sólo los vecinos de las demás ciudades quienes atacan el ganado cimarrón, sino que también "muchos indios *Aucás*, que de la otra parte de la Cordillera de Chile han pasado a ésta con el mismo fin de robar y destruir dichas campañas" (46). En cambio, el primer desmán cometido por ellos en la campaña bonaerense parece ser el de que se dió noticia en el acuerdo de 5 de octubre de 1711, en que "los indios *Aucás* confederados habían pasado a despojar una tropa que se hallaba en las campañas recogiendo ganado vacuno" (47). A partir de esta fecha, las menciones de *Aucás* en las Actas del Cabildo son numerosas, buena prueba de que los invasores iban aumentando en la campaña bonaerense. Y sucede ello en forma tal que en la sesión del 6 de agosto de 1715 las quejas ya van concretamente referidas a "las muchas y variadas hostilidades de robos, muertes e insultos que habían ejecutado en los vecinos de esta ciudad y de las comarcas, los indios *Aucás* de más tiempo que tres años" (48). Esta última frase corrobora indirectamente lo que hemos dicho, de que el desvalijamiento de 1711 hubo de ser el primer acto de presencia beligerante de *Araucanos* en las campañas de Buenos Aires.

Pese a la fuerte presión de los indios trasandinos, la araucanización no fué, como puede suponerse, obra de un día, y hubieron de pasar varios decenios hasta que los de Chile fueran dueños absolutos de la llanura. Hacia fines de la primera mitad de este siglo XVIII, sabemos por los misioneros jesuitas de las reducciones del sur de Buenos Aires, que todavía subsistía entre los *Pampas* su antigua lengua, el *ket*, aunque los misioneros se sirvieran con preferencia de la araucana, que

(46) *Archivo General de la Nación. Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires*, serie II, tomo II, pág. 250.

(47) *Acuerdos*, citados, serie II, tomo II, pág. 458.

(48) *Acuerdos*, citados, serie II, tomo III, pág. 216.

ya era por la época lengua de relación y, al decir de Falkner, "la más pulida y la que con más generalidad se entendía" (49). Esto sin embargo, no faltó misionero que aprendiera la lengua particular de los *Pampas*, y hasta se escribió catecismo en ella. Su autor fué el P. Strobel (50). Hacia 1750 ya predominaba el araucano entre los mismos *Pampas-Het*, y los nombres araucanos son comunes tanto entre nuestros indios, los *Pampas*, como entre los *Serranos* o *Puelches*. Y en los decenios siguientes desaparece todo rastro de la lengua antigua, aunque el tipo racial pámpido sobrevivió, muy mezclado con el ándido, entre los *Pampas* de la segunda mitad del siglo XVIII y el XIX, que hablaban araucano (51).

VIII.

Damos por terminado este pequeño estudio de los nombres generales que llevaban las agrupaciones humanas que durante la época colonial constituían la población indígena de la Pampa. Primeramente se conoció a aquella con un mote de origen guaraní, y luego por otro derivado de su habitat. Uno y otro carecen de valor, pues no representan el nombre que ellos mismos se daban, y al que todavía ignoramos. Sin embargo, no hay razones de índole documental para suponer que ambas denominaciones vayan referidas a agrupaciones étnicas muy distintas. Tampoco la arqueología da pie a semejante suposición. Los elementos culturales más característicos se encuentran, por lo que hasta hoy sabemos, en las zonas más di-

(49) Edición española de FALKNER, citada, pág. 115.

(50) Consta del dato del P. Camaño, contenido en HERVÁS, *Catálogo de las lenguas*, I, 131, Madrid 1800, de que "se había escrito catecismo en la lengua de dichos indios *Pampas*", y del hecho que el P. SANCHEZ LABRADOR expresamente dice en su *Paraguay Catholico. Pampas, Puelches, Patagones*, págs. 86-7, Buenos Aires 1936, que fué el P. Strobel quien "se hizo dueño del idioma, de manera que en ella compuso el catecismo".

(51) Véase ello claramente por el estudio craneométrico hecho por TEN KATE en su *Contribution a la chronologie des Araucans Argentins*, en *Revista del Museo de La Plata*, IV, 1892, donde todavía halla un 20 por ciento de cráneos no ándidos entre una serie de 119 piezas de Araucanos de la Pampa.

versas del área amplia que representa su antiguo habitat. Por ejemplo, la conocida cerámica con sencilla decoración incisa, se halla no sólo en la comarca de Buenos Aires y del Carcarañá, sino que también a lo largo del río Quinto inferior (52), y lo mismo pasa con las bolas de boleadora, tanto las con surco, como las que carecen de él. En cuanto a los datos que nos ha conservado la documentación escrita, ya sabemos que son más o menos idénticos para los distintos grupos que estuvieron en contacto con los españoles.

Sabemos también que con el siglo XVIII este antiguo pueblo sufre una gran transformación, sobre todo en lo lingüístico y en lo racial, y que a partir de mediados de ese siglo lo que las fuentes llaman *Pampas* ya no son sino *Araucanos* venidos de Chile y adaptados a la vida del desierto.

Si bien es posible fijar de manera aproximada la época en que los antiguos pámpidos desaparecen de la Pampa, no podemos establecer, en cambio, con la misma aproximación la época en que aparecen en ella. Hemos de suponer, empero, que su presencia no hubo de ser muy antigua, pues antes de ellos otra población con características raciales y culturales distintas, aunque igualmente primitiva, ocupaba la región. Pertenece aquélla al tipo racial láguído, como hace suponer el hecho de los distintos hallazgos de restos humanos de aquellas características, cual los cráneos de Fontezuelas y Arrecifes (53) en la parte norte de la actual provincia de Buenos Aires, y también por el otro dato de la existencia en los siglos XVI y XVII, de restos vivientes de aquella más antigua población en

(52) MANITO A., *Descubrimiento de un paradero en las márgenes del río Quinto*, en *Anales del Primer Congreso de Historia de Cuyo*, V, págs. 217-18. Mendoza, 1938.

(53) LEHMANN-NITSCHE R., *Nouvelles Recherches sur la Formation Pampéenne et l'Homme Fossile de la République Argentine*, en *Revista del Museo de La Plata*, XIV, págs. 253 y sig. y 398 y sig. Buenos Aires 1907.

IMBELLONI J., *Fuégidos y láguídos, posición actual de la raza paleoamericana o de Lagoa Santa*, en *Anales del Museo Argentino de Ciencias Naturales*, XXXIX, 90. Buenos Aires, 1937.

una zona cercana, en el interior de Entre Ríos, hacia donde habían sido arrinconados por la invasión de los pámpidos (54).

Resumiendo, pues lo que hemos dicho, podemos establecer que en la parte de la llanura central argentina que conocemos por pampa húmeda o Pampa a secas, ha habido la siguiente sucesión de pueblos y culturas indígenas:

1º — Primitivamente estuvo el país ocupado por pueblos de tipo racial láguido con una cultura parecida a la de los primitivos Ge del Brasil y Mesopotamia Argentina.

2º — En una época dada, imposible de precisar por el momento, una invasión de pámpidos con su cultura pampeana, se hizo dueño del país. Estos indígenas, que los españoles del siglo XVI vieran en el Carcarañá y en la región de Buenos Aires, y posteriormente en otras partes de su habitat fueron llamados *Querandíes* en el siglo XVI y *Pampas* en el XVII. Su lengua parece haber sido la *Het*, de la cual sólo algunas palabras conocemos;

3º — Con los comienzos del siglo XVIII, una continua corriente de inmigrantes *Araucanos* de Chile, atraídos por el afán de pillaje, se fué adueñando poco a poco de las pampas. Hacia 1750 ya dominaban en las sierras y en la llanura. De manera, pues, que en el último tercio del siglo XVIII y hasta la campaña del general Roca de 1879, los habitantes indígenas de la inmensa llanura son todos de lengua araucana.

MENDOZA

Instituto de Etnografía Americana.

(54) Ver CANALS FRAU S., *Paleoamericanos (láguidos) en la Mesopotamia Argentina en la época colonial*, en *Anales del Instituto de Etnografía Americana*, I, 129 y sig. Mendoza, 1940.

RESTOS HUMANOS DE PAMPA GRANDE (SALTA)

Por MARIA DE LAS MERCEDES CONSTANZÓ

Durante los meses de febrero y marzo del corriente año de 1941 el Director del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, profesor Francisco de Aparicio, realizó un viaje de investigación a Pampa Grande (Guachipas, Salta).

La colección obtenida en dicha expedición, está integrada por un conjunto arqueológico y un importante acervo antropológico, cuyo estudio he realizado a pedido del profesor Aparicio. Sobre este conjunto realicé una comunicación preliminar en la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos.

El conjunto de los restos está constituido por varias momias, adultas e infantiles, dos paquetes funerarios de párvulos, cuyo inventario aun no he efectuado, y once cráneos, además de ocho mandíbulas sueltas. La colección, pequeña en número, es de gran importancia para el Museo Etnográfico, cuya Sección Antropológica está a mi cargo, ya que son las únicas piezas de esa procedencia con que cuenta. El extinto director del Museo, Juan B. Ambrosetti, realizó a principio del siglo, un viaje al mismo lugar, obteniendo, además de las piezas arqueológicas, tres cráneos que se han destruido.

De acuerdo con los datos suministrados por el profesor Aparicio (1), los huesos que motivan el presente estudio, se encontraron en unas cuevas o abrigos naturales en los acantilados que encañonan el río Grande de la Pampa, a unos cien

(1) FRANCISCO DE APARICIO; *Observaciones arqueológicas sobre Pampa Grande*. Conferencia pronunciada en la *Sociedad Argentina de Estudios Geográficos*. 31 de julio de 1941.

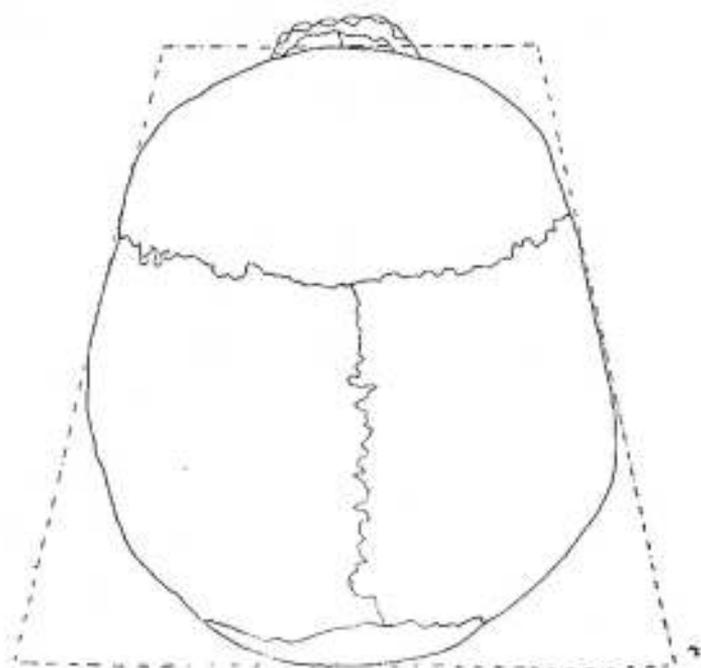


Fig. 1

metros de altura sobre éste. La sequedad del lugar, que contrasta con la región baja, ha permitido la conservación sorprendente de todas las piezas del ajuar funerario y de los mismos restos.

La inhumación se había realizado ya en urnas, ya directamente en el relleno artificial de la cueva. Los cráneos, sin el esqueleto correspondiente, indican de modo palpable que se trata de un entierro en dos tiempos, es decir, secundario. Ambrosetti, en su publicación sobre Pampa Grande (2) anota varios tipos de inhumación y entre ellos dos esqueletos sin cráneo. Aparicio halló a su vez, un conjunto de huesos largos en urna que por dificultades de transporte fué necesario dejar en el lugar hasta un nuevo viaje.

(2) JUAN B. AMBROSETTI; *Exploraciones arqueológicas en Pampa Grande (Provincia de Salta)*, en *Publicaciones de la Sección Antropológica Nº 1 de la Facultad de Filosofía y Letras*, Buenos Aires 1906.

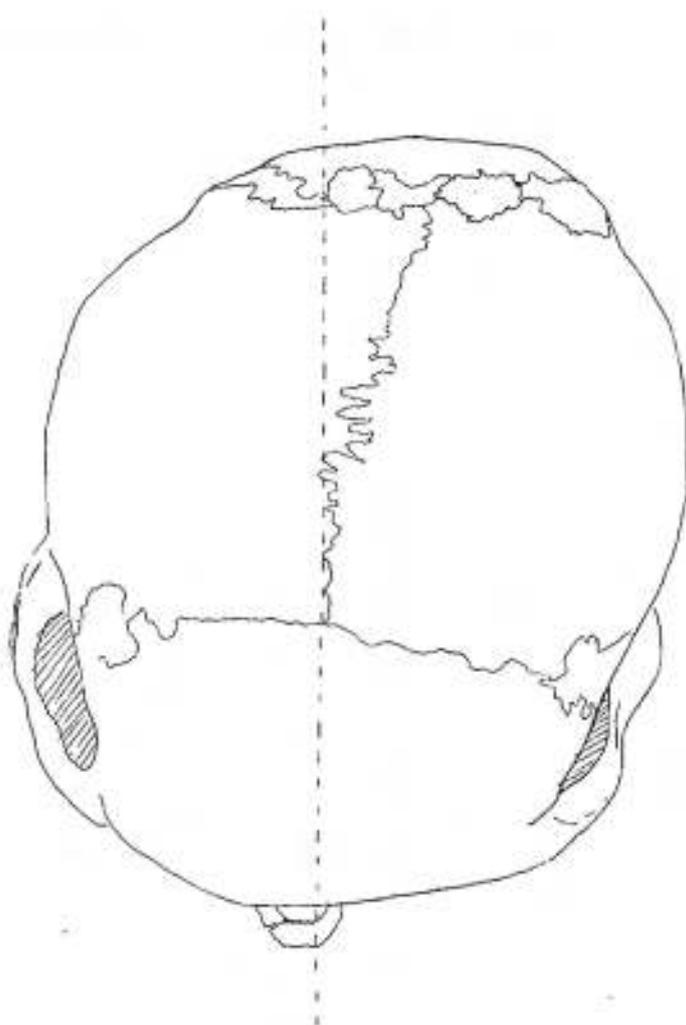


Fig. 2

Descripción del material (3).

1. N° 65.443.—Cráneo con mandíbula.

(3) La descripción del material ha sido extraída del *Catálogo de la Sección Antropológica*, realizado por la autora, del Museo Etnográfico. La clasificación de Rüdinger se ha utilizado para el cálculo de edad. En cuanto a la nomenclatura de las piezas, véase la nota de la página 103 del tomo I. de estos Anales.

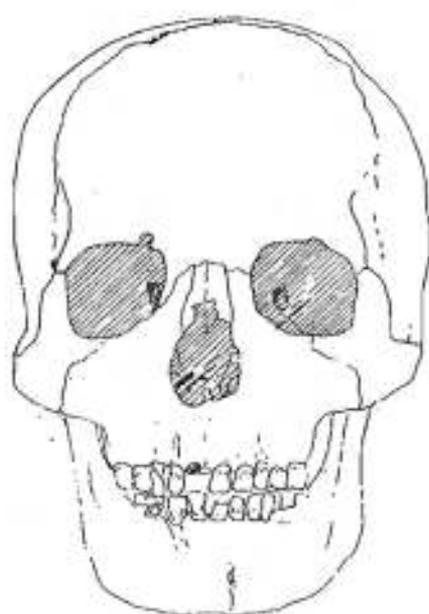


Fig. 3

Sen. ♀ Proceso alveolar casi completo. La mandíbula conserva algunos dientes y el maxilar sólo uno. El proceso sutural muy avanzado viéndose sólo parte de las suturas coronal y lambdoidea.

2- N° 65.444.—Cráneo con mandíbula.

Mat. ♂ Pequeño plano sobre el lambda. Comienzo del proceso alveolar. El occipital sobresale en la sutura lambdoidea en la que se hallan numerosos huesos wormianos pequeños. Los huesos nasales se hallan como torcidos por un fuerte traumatismo sin interesar la órbita. Ambas apófisis cigomáticas en su unión con el malar muestran también una desviación. El atlas se encuentra fusionado con el occipital. Las cavidades glenoí-



Fig. 4

deas para la articulación con los cóndilos mandibulares se han agrandado considerablemente perdiendo en concavidad lo que ganaron en extensión. Como consecuencia, los cóndilos se muestran como desgastados o aplastados (4). Curiosos desgastes en el cuello de los molares primero y segundo del lado derecho de la mandíbula.

3. N^o 65.445.—Cráneo con mandíbula.

Mat. ♂ Plagiocefalia derecha.

Notable desgaste dental. Rotura sobre el pte-

(4) Dos casos semejantes fueron estudiados por MILCIANES ALEJO VIGNATI, *Lesiones por desgaste en la articulación temporomaxilar de aborígenes del Noroeste Argentino*, en *Notas del Museo de La Plata*, tomo I, 197-203, Buenos Aires, 1931. Otro caso presenté en la *Semana de Antropología* realizada en Mendoza en mayo de 1941. El que presento ahora, es pues el cuarto caso que se conoce de deformación por artritis de la articulación temporomaxilar.

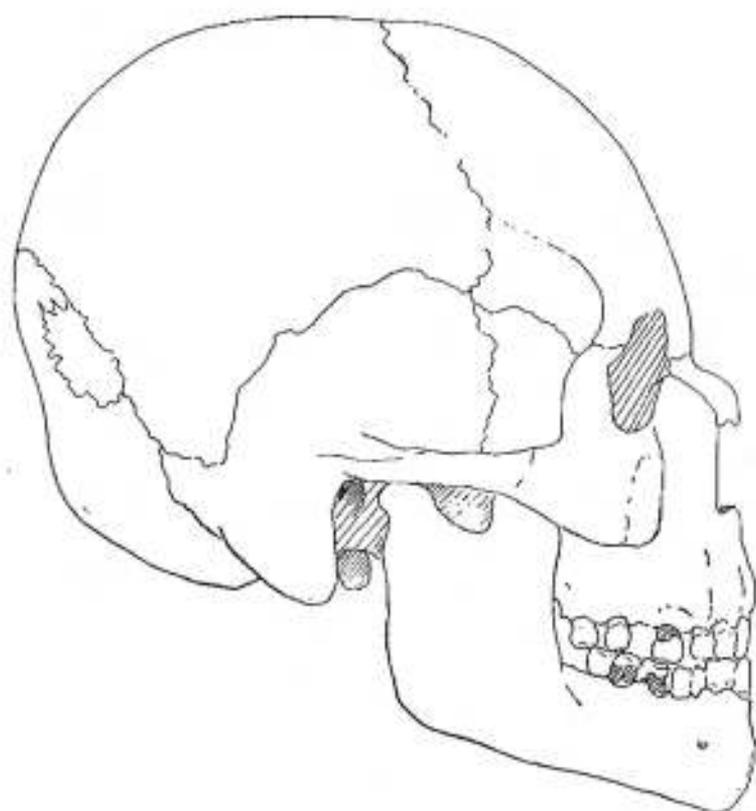


Fig. 5

rion izquierdo. Comienzo de obliteración en la sutura coronal. Presenta un hundimiento circular en el parietal derecho.

4. N^o 65.446.—Cráneo con mandíbula.

Ad. ♂ ? Saliencia leve de la corona occipital.
Pequeños wormianos en la sutura lambdoidea, lado izquierdo.

5. N^o 65.447.—Cráneo con mandíbula.

Ad. ♂ Levisima plagiocefalia derecha.
Raleamiento óseo de más o menos un centí-

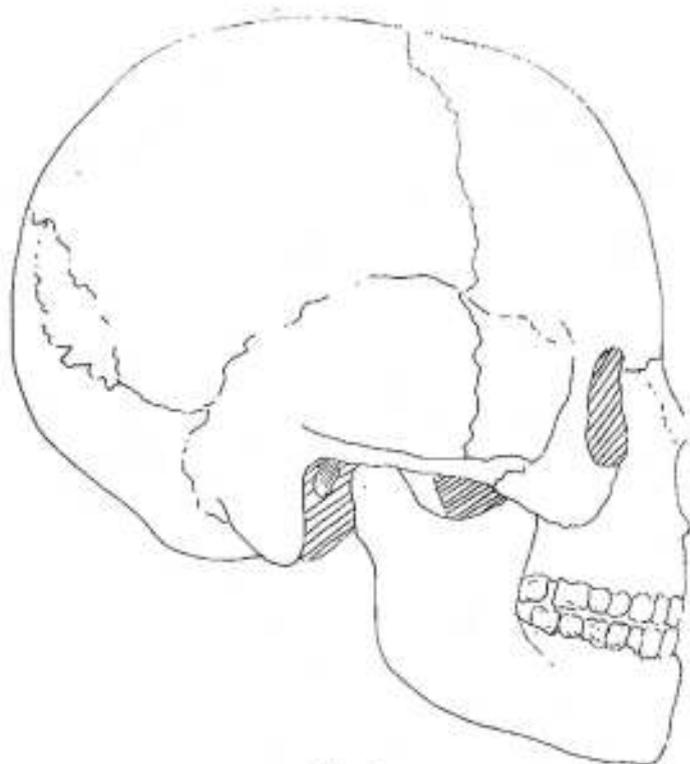


Fig. 6

metro cuadrado en el parietal izquierdo sobre la sutura sagital. Wormiano en el lado derecho de la sutura lambdoidea. Formación ósea en la sutura sinfisiana. Los molares primero y segundo de la mandíbula del lado derecho y los correspondientes del maxilar presentan el desgaste del cuello en la misma forma que los del ejemplar 65.444.

6. Nº 65.448.—Cráneo con mandíbula.

Ad. ♀ Leve plano lámbdico.

Cráneo de suave modelado. Conserva la sutura metópica. Formación ósea (tumor óseo?) en la fosa nasal, cornete izquierdo.

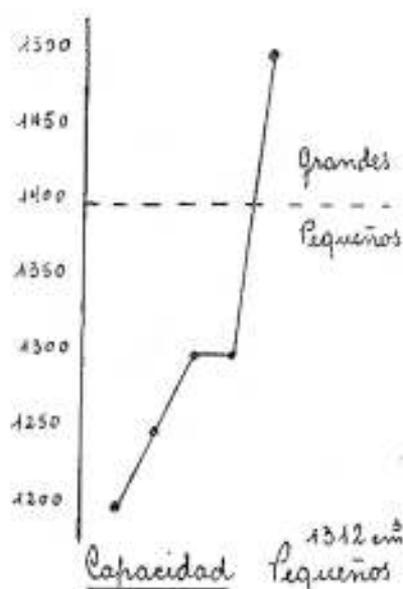


Fig. 7

7. N^o 65.449.—Cráneo sin mandíbula.
Ad. ♀ Levisima plagiocefalia derecha.
Leve saliencia del occipital. Wormianos lambdicos.
8. N^o 65.450.—Cráneo sin mandíbula.
Mat. ♂ Leve plagiocefalia izquierda.
Proceso alveolar casi completo.
9. N^o 65.451.—Cráneo con mandíbula.
Ad. ♀ Conserva la sutura metópica.
10. N^o 65.452.—Cráneo sin mandíbula.
Infantilís.
11. N^o 65.453.—Neurocráneo con mandíbula
Infantilís.
12. N^o 65.454.—Mandíbula.
Ad. Dentadura completa hasta el tercer molar permanente.

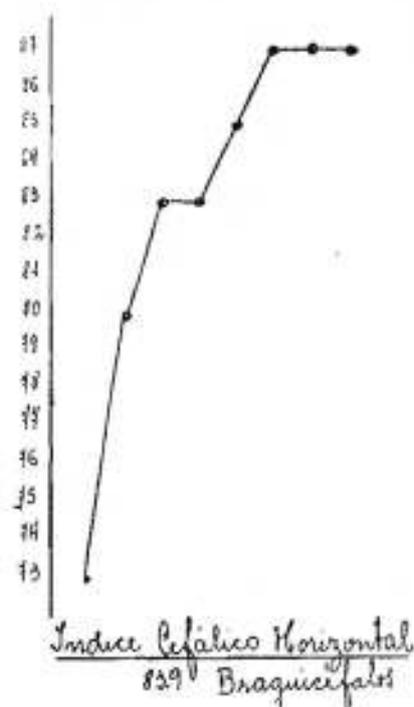


Fig 8

13. N° 65.455.—Mandíbula.
Ad. Dentadura completa hasta el tercer molar permanente.
14. N° 65.456.—Mandíbula.
Mat. Dentadura completa. Coronas muy desgastadas.
15. N° 65.457.—Mandíbula.
Mat. Faltan algunos molares. Comienzo de proceso alveolar.
16. N° 65.458.—Mandíbula.
Mat. Proceso alveolar avanzado.

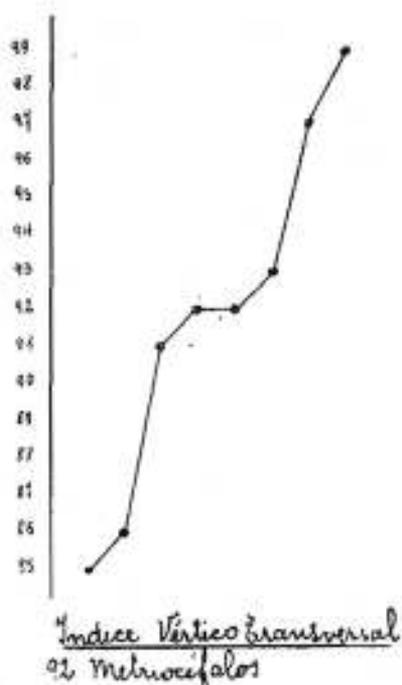


Fig. 9

17. N° 65.459.—Mandíbula.
Ad. Alvéolos completos. Fractura de la apófisis coronoides derecha.
18. N° 65.460.—Mandíbula.
Sen. Proceso alveolar casi completo.
19. N° 65.461.—Mandíbula.
Mat. Proceso alveolar avanzado. Conserva algunos dientes muy desgastados.

La pequeña serie puede dividirse en dos grupos, uno de coloración clara y otro de tonalidad oscura. Los últimos conservan mayor cantidad de partes blandas. Como deducción

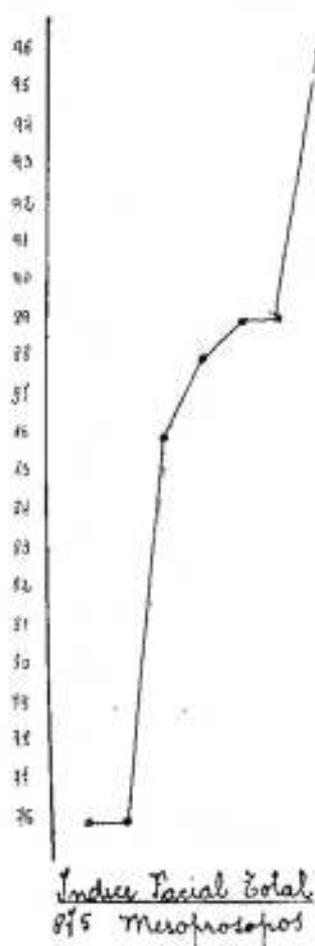


Fig. 10

primera se extrae la posibilidad de que se trate de inhumaciones realizadas en dos épocas diversas ya que por el hecho de proceder todos los restos del mismo enterratorio, lógicamente debían presentar la misma coloración.

La ausencia casi total de deformación, ya que sólo se presenta la plagiocefalia, facilita enormemente la diagnosis de la forma craneana de los restos. Todos son del tipo sphenoidal, según la denominación de Sergi, es decir, la forma cor-

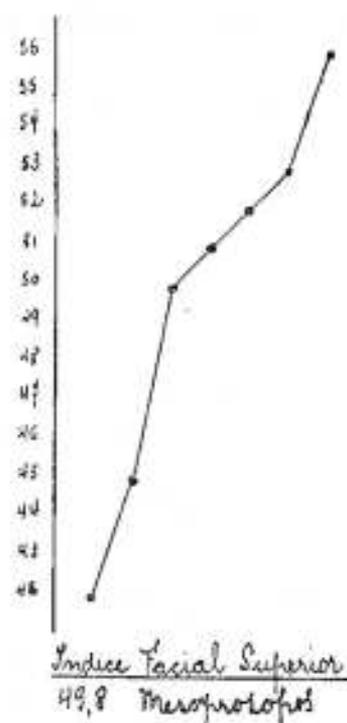


Fig. 11

ta del byrsoides correspondiente a los dolicocefalos, como puede observarse en la figura 1. En cuanto a la plagiocefalia, que estaría indicando una cierta deformación levisima del tipo Tabular, el caso más notable es el del N° 65.444 (figura 2).

La suavidad de modelado y la pequeñez de tamaño es la característica del conjunto. Su capacidad, así lo corrobora ya que el promedio es de cm³. 1312 siendo la variación entre 1200 y 1500.

La diferencia sexual no es tan grande como en otras series, pero existe, como puede apreciarse en las figuras correspondientes (3 y 4, 5 y 6).

De acuerdo con los índices calculados, los cráneos de Pampa Grande son braquimorfos (I. Cefálico Horizontal), medianamente altos (I. Vértico Transversal), de cara media-

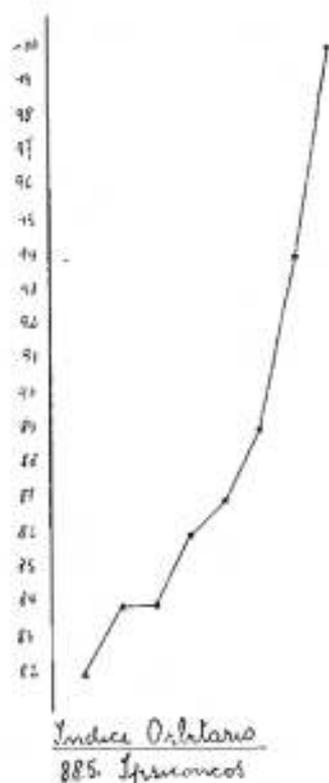


Fig. 12

na (I. Facial Total y Superior) de órbitas cuadradas (I. Orbitario), nariz mediana (I. Nasal) y de paladar corto (I. Palatino).

Las diversas gradaciones de los índices principales pueden observarse en los gráficos adjuntos donde el ascenso suave de la curva indica que la serie, a pesar de la escasez de ejemplares, es homogénea.

He incluido un cuadro resumen en el que puede compararse la presente serie con las otras estudiadas procedentes del Noroeste Argentino. De acuerdo con ello, ya que las demás son todas consideradas como de raza Pueblo-Andida, los restos de Pampa Grande también pertenecen a la misma raza.

CUADRO COMPARATIVO CON OTRAS SERIES DEL NOROESTE ARGENTINO

SERIES	Nº de piezas	Capacidad cm ³	I. Cefálico Horizontal	I. Vértico Transversal	I. Facial Total	I. Facial Superior	I. Nasal	Angulo Mandibular
Llajta Mauca 1	20	1341	92.1 (3)	96.8 (3)	82 (1)	49.5	50.3	—
Diaguitas 2	110	1358 1196	92.6 90.3 (3)	90.3 89.6 (1)	—	—	51.6 49	130°
Humahuacens 3	70	—	88.2 (3)	—	83.5 (1)	52.2	48.5	126°
Calchaquies 4	6	1180	93.8 (3)	—	—	48	50.8	—
Calchaquies 5	238	1406	94.8 (3)	87.8 (1)	88 (2)	48.5	48	119°
Pampa Grande	9	1312	83.9 (1)	92 (2)	87.5 (2)	49.8	48	119°
Clasificación		Pequeños	1. Braquicéfalos. 2. Hiperbraquicéfalo. 3. Ultrabraquicéfalos	1. Tapeino-céfalos. 2. Metriocéfalos.	1. Euriprosopos. 2. Mesoprosopos.	Mesoprosopos.	Mesorrinos	

1. — J. IMBELLONI. — *Síntesis Antropológica de los aborígenes de Santiago del Estero*, en *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, II p. 79, Buenos Aires 1940.
2. — H. TEN KATE. — *Antropologie des anciens habitants de la région Calchaquie* en *Anales del Museo de La Plata* t. I. secc. Antropológica, La Plata 1896.
3. — J. DILLENIUS. — *Crancometría comparativa de los antiguos habitantes de la Isla y Pucará de Tilcara* (Provincia de Jujuy) en *Publicaciones de la Sección Antropología. Facultad de Filosofía y Letras*, Nº 12, Buenos Aires 1913.
4. — G. SERGI. — *Gl'Indiani americani* en *Publicazioni della Società degli americanisti d'Italia*. Roma 1928.
5. — M. CONSTANZO. — *Antropología Calchaquí: La Colección Zavaleta del Museo Argentino de Ciencias Naturales*. Tesis para optar al título de Doctor en Filosofía y Letras presentada el 17 de junio de 1940 y aprobada con sobresaliente por unanimidad (en prensa).

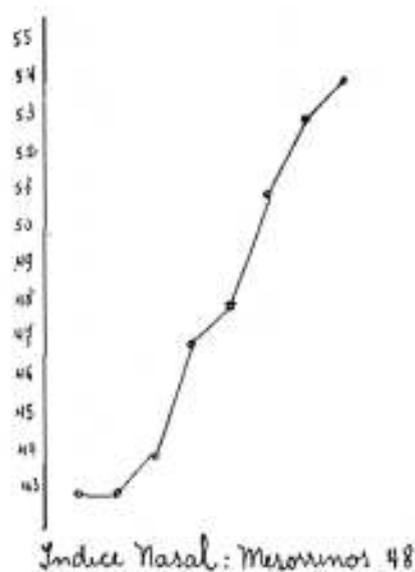


Fig. 13

En el estado actual de los estudios de Antropología física, no puedo afirmar de ningún modo que sean Calchaquíes, como alguien en otra oportunidad afirmara. La proximidad de ambos lugares hace posible una relación entre ambos grupos, aunque la diversidad del aspecto geográfico determinaría diversos tipos de vida. He estudiado ya los habitantes de la región Calchaquí, (considerada geográficamente) pero como no existen trabajos similares de las demás zonas parciales del Noroeste Argentino, con excepción de Humahuaca, estudiada por J. Dillenius, no es posible saber si todos pertenecen a la agrupación Calchaquí o si este término no implica más que una localización geográfica. Ten Kate en su serio estudio, consideró la región Diaguita en su totalidad, incluyendo restos hasta de San Juan sin establecer ni diferencias geográficas ni culturales, por lo que su estudio, si bien nos es útil para las comparaciones con los ándidos, no podemos considerarlo como verdadero exponente de la antropología del Noroeste en sus diversas parcialidades indígenas.

Las anomalías presentes en esta serie, he de estudiarlas más adelante, ya que su diagnóstico exacto debe esperar la ratificación de los especialistas.

*Museo Etnográfico de la
Facultad de Filosofía y Letras.*

BUENOS AIRES.

UN CURIOSO LITO PARA PARICA PROCEDENTE DE ANGUALASTO

POR ANTONIO SERRANO

Debo a la gentileza de mi amigo el Mayor Ignacio J. Camps el obsequio de una interesante pieza lítica procedente de la región de Angualasto (Prov. de San Juan) cuyo estudio motiva la presente nota. De la misma procedencia es una cabecita humana en arcilla y una especie de empuñadura lítica que ya fueron estudiadas por el Prof. Badano (1).

De la arqueología de esta región se ha ocupado Debenedetti en su libro sobre San Juan (2) y más recientemente Vignati (3) nos ofrece una valiosa contribución al describir el ajuar de una momia.

En 1900 Aguiar (4) publicó la primera parte de su trabajo "Los Huarpes" en donde se ocupa también de la arqueología de Angualasto citando algunos de sus hallazgos, de los cuales vuelve a ocuparse descriptivamente (aunque de mane-

(1) VICTOR M. BADANO, *Sobre algunas piezas arqueológicas de San Juan*, en *Memorias del Museo de Entre Ríos*, N° 10, Paraná, 1938.

(2) SALVADOR DEBENEDETTI, *Investigaciones arqueológicas en los valles pre-andinos de la provincia de San Juan*, Publicaciones de la sección Antropológica de la Facultad de Filosofía y Letras (hoy Museo Etnográfico). N° 15, Buenos Aires 1917. Págs. 133 y siguientes.

(3) MILCIADES ALEJO VIGNATI, *El ajuar de una momia de Angualasto*, en *Notas Preliminares del Museo de La Plata*, tomo II, Buenos Aires, 1934, pág. 187. y siguientes.

(4) DESIDERIO SEGUNDO AGUIAR, *Los Huarpes en Primera Reunión del Congreso Científico Latino Americano*, V, Buenos Aires 1900. Pág. 283 y sigs.

ra un tanto deficiente y poco documental) en la segunda parte de su obra (5).

Los litos para paricá (6) han sido señalados ya por Aguiar para el territorio sanjuanino. Este autor reproduce un ejemplar de procedencia un tanto dudosa pero que parece ser de Barrealito. Es tabular y por su carácter antropomorfo puede encontrarse sus símiles entre las tabletas del N. O. argentino. Con todo corresponde al mismo tipo de los dos ejemplares dados a conocer por Vignati (7) para la represa del Carmen en San Luis, al oriente de la sierra del Gigante y que señalan como bien lo dice este autor "la irradiación máxima conocida hasta la fecha de una ola cultural". Los hallazgos de Vignati señalan la irradiación máxima hacia el sur, mientras que el lito de la colección Cabrera procedente de las sierras de Córdoba que he dado a conocer (8) lo señalan hacia el este.

Todos los ejemplares conocidos para el país, sean de madera o piedra, responden siempre a tipos definidos. El indígena ha realizado su trabajo para dar a estas piezas una forma que, por su frecuencia, responden a un tipo.

No dependió en absoluto la forma de su obra de la forma accidental del trozo de madera o roca sino que dirigió su voluntad hacia cánones establecidos. No ha sucedido esto con el ejemplar de Angualasto. En este caso el objeto se trabajó manteniendo la forma natural y características del canto ro-

(5) DESIDERIO AGUIAR, *Huarpes*, Segunda Parte, Buenos Aires, 1904.

(6) Para el conocimiento de la tipología y distribución de los recipientes para paricá, véase mi trabajo *Los recipientes para paricá y su dispersión en América del Sud*, en *Revista Geográfica Americana*, Vol. XV, Nº 91, Buenos Aires, abril 1941, pág. 215 y sigts.

(7) MILCLADES ALEJO VIGNATI, *Resultados antropológicos de algunos viajes por la provincia de San Luis*, en *Notas del Museo de La Plata*, tomo I, Buenos Aires 1936, pág. 309 y siguientes.

(8) ANTONIO SERRANO, *Los recipientes para paricá*, etc. (ob. cit.) figura 10. Un reciente trabajo de Rusconi (CARLOS RUSCONI *Fuentes de ofrendas de los aborígenes prehispánicos de Mendoza* en *Anales de la Sociedad Científica Argentina*, tomo CXXXI pág. 212) aparecido después de redactado este trabajo extiende hasta la provincia de Mendoza (Tunuyán) el área sur de dispersión de estos curiosos artefactos.

dado de una roca magmática dura. El tiempo ha dado al canto rodado una pátina de color negro intenso, sobre el cual los dibujos esculpidos resaltan visiblemente con un color grisáceo, natural de la roca.

La forma de este canto rodado, y asimismo su perfil, pueden apreciarse en la fotografía adjunta, pues el artífice apenas ha pronunciado, con un pequeñísimo retoque, el ángulo que forma uno de sus bordes con la saliencia lateral.

Este lito tiene un largo de 0,18 m. En una de sus caras, aprovechando una concavidad natural, se ha cavado con pequeños golpes de percusión el recipiente o bandeja destinado a depositar el polvo narcotizante.

Bordeando esta concavidad y en perfecto paralelismo con el borde de la pieza se ha hecho un surco poco profundo que va a rematar en doble espiral en el extremo más angosto, que evidentemente constituye el mango en el uso de este utensilio. Por fuera de este surco corre otro de menor extensión, cuyo nacimiento puede apreciarse en la figura, el que remata directamente en el extremo de la saliencia lateral.

La otra cara ha sido totalmente cubierta por dibujos hechos también por la técnica de pequeños golpes de percusión. Aparentemente el dibujo que cubre esta cara parece complicado y de difícil explicación. Se agrega a ello la forma curiosa de la pieza. En efecto, si la miramos en posición horizontal nos parece ver la cabeza de un perro; si la miramos verticalmente con el mango hacia abajo, nos parece estar en presencia de una de esas clavazas cefalomorfas del territorio chileno. Cualquiera de estas dos cosas me parece solo aparente.

El motivo central de este dibujo lo he aislado en la figura 2 para su mejor estudio. Podremos ver así que él no es otra cosa que una desnaturalización curvilínea de uno de los motivos más generalizados del arte decorativo del noroeste argentino. En la fig. 3 vemos a este motivo en su forma más pura. En la fig. 4 el mismo motivo pero en un proceso que puede considerarse de estilización. En la fig. 5 el motivo ha sido "triangulizado".

La presencia en forma aislada de este motivo me hace pensar que tuvo para los aborígenes del noroeste un significado ideográfico, que quizás no haya sido otro que el de la ser-

piente. Robustecerían tal idea los dibujos que llevan ambos cantos de la pieza que estudio (ver fig. 1), y que parecen corresponder a cabezas de este reptil.

La costumbre de decorar de esta manera los utensilios de piedra no es extraña al área sanjuanina. Debenedetti (9) nos ha dado a conocer dos pequeñas manos de mortero de Barralito (fig. 6) esculpidos con la misma técnica que el lito para paricá que estudio. Me parece que esto es de gran importancia pues nos induce a considerar a estos objetos como pertenecientes a una misma cultura.

PARANA (E. RÍOS)

Museo de Entre Ríos

(9) DEBENEDETTI, S., Ob. cit. pág. 89.

SERRANO. Una cartoso lito, etc.

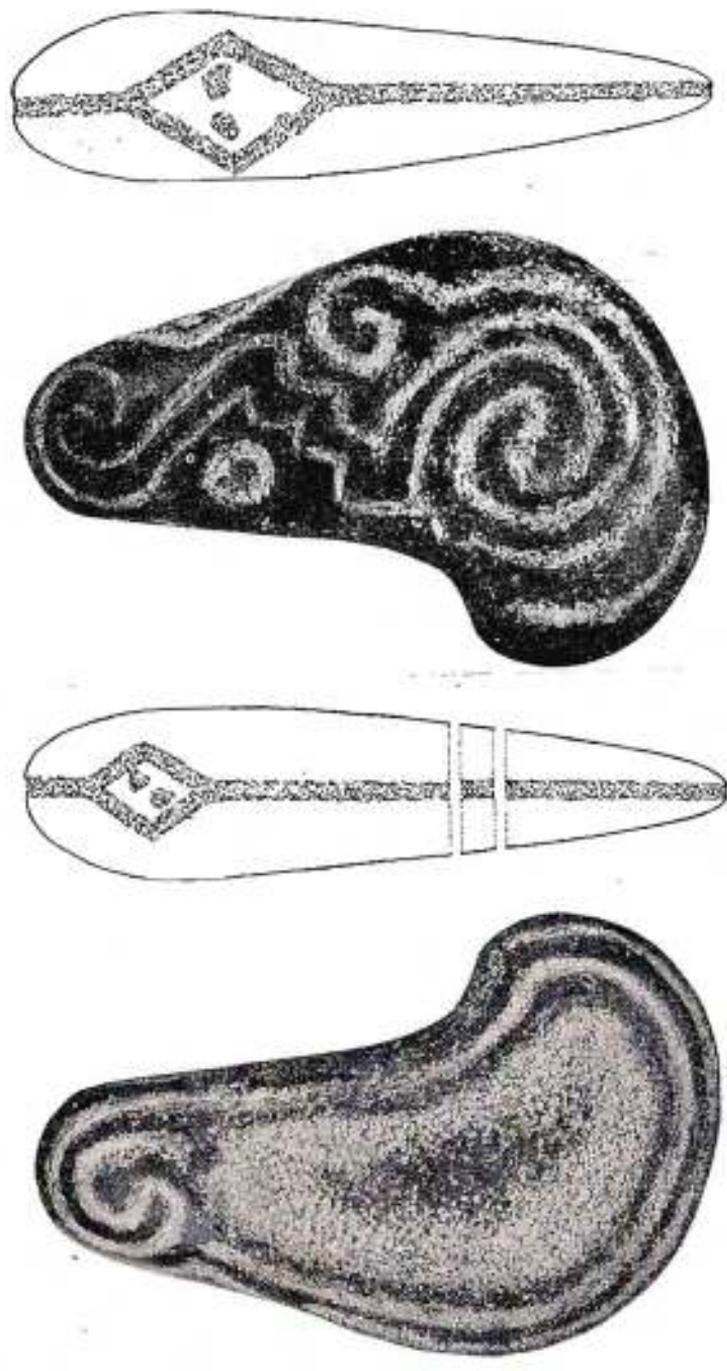


Fig. 1. — Anguila.

SERRANO. *Un curioso lito, etc.*

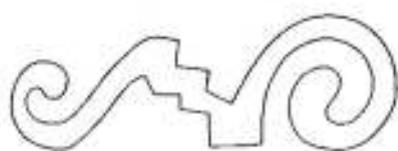


Fig. 2.



Fig. 3. — Chile (de Latcham)

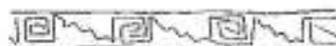


Fig. 4. — Molino del Puerto, Catamarca (de Bruch).



Fig. 5 — Puerte Quemado, Catamarca (de Bruch).



Fig. 6. San Juan (de Debenedetti).

LA CAPACCUNA DE MONTESINOS

DESPUES DE CIEN AÑOS DE DISCUSIONES E HIPOTESIS
(1840-1940)

Por J. IMBELLONI

CONTENIDO

INTRODUCCION.

1. Objeto de este estudio.

PRIMERA PARTE, HISTORICA.

2. Distintas épocas y distintos enfoques.
3. Rivalidad póstuma entre Garcilaso y Montesinos.
4. Montesinos, Manethón y Beroso del Perú.
5. Las fuentes de Montesinos.
6. Montesinos, cronista del período preincalco.

SEGUNDA PARTE, ANALITICA.

7. Preparación al examen de la lista de monarcas.
8. Cotejo de las siete numeraciones.
9. El andamiaje cronológico.
10. Significado de los Soles o Edades.

TERCERA PARTE, INTERPRETATIVA.

11. El número 4 como clasificador de nociones.
12. Segmentación del tiempo en el sistema tetráctico.
13. Segmentación rítmica de la Capaccuna de Montesinos.
14. Los nueve Pachacuti.
15. El 'Sol' y el 'Pachacuti'; ciclos primarios y secundarios.

CONCLUSIONES.

16. Montesinos en el centenario de la publicación de las *Memorias*.

INTRODUCCION

1. — *Objeto de este estudio.* — Toda persona que haya tocado con cierta intensidad y diligencia los problemas propuestos por la historia del antiguo Perú, ha debido encontrarse, tarde o temprano, frente a la terrible disyuntiva de tener

que aceptar y respectivamente rechazar una de las dos versiones que las fuentes nos transmiten sobre el número de los monarcas del Cuzco. Como es harto sabido, por una parte tenemos la lista o Capaccuna (1) oficial, seguida con diferencias numéricas relativamente leves por la gran mayoría de los Cronistas, la que ha estabilizado el número de 12 ó 13 reyes, y por la otra la lista del licenciado Fernando de Montesinos, que enumera a más de cien.

No existe compromiso posible, ni puede ser invocada en esta ocasión la muletilla de que "la verdad está en el medio"; véase, en la expresión temporal de estas dos versiones, cuán enorme diferencia cronológica las separa:

	Número de reyes	Duración de la monarquía
<i>Cuenta corta</i>		
Garcilaso	13	400 años
Informac. de Vaca de Castro . . .	12	473 años
Polo de Ondégardo	12	450 años
<i>Cuenta larga</i>		
Fernando de Montesinos	103	4500 años

Desde el día en que fué dada a conocer a los estudiosos la lista de Montesinos, por medio de la traducción francesa publicada en la colección de viajes y crónicas americanas de Ternaux-Compans, tuvo comienzo un período de intensa perturbación, cuyas acciones y reacciones, de una eficacia nunca vista anteriormente, han concluido por modificar *ab imis* el panorama de la vieja y calmada historiografía peruana.

La primera edición de Montesinos, a la que aludimos, fué realizada en 1840, es decir, justamente un siglo atrás. Durante esos cien años la literatura histórica del Perú se ha enriquecido con gran número de documentos antiguos publicados por vez primera en Europa y América, entre ellos las crónicas

(1) Sería más correcto escribir *Capaj-lana* y anteponerle el artículo "los", porque es esa palabra la forma plural qhëshwa de *Khápaq*. Pero el uso ha creado con la forma vernácula "la Capaccuna" una expresión colectiva interesante, que aparece utilizada por muchos escritores peruanos (Pablo Patrón, José de la Riva Agüero, Guinaldo M. Vázquez, etc.) con el valor de "lista" o "sucesión" de los reyes del Perú.

tan fundamentales de Cabello de Balboa, Juan de Betanzos, la mayor parte de Cieza de León, Juan de Santa Cruz Pachacuti, Fernando de Santillán, Cristóbal de Molina, Francisco de Avila; virrey Francisco de Toledo, padre Anello Oliva, Bernabé Cobo, el anónimo Jesuíta, Fray Martín de Morúa, Pedro Sarmiento de Gamboa y otros muchos, terminando con la muy reciente de Felipe Guaman Poma de Ayala, de tal manera que las fuentes con que trabaja el peruanista de nuestros días no caben ya en el modesto anaquel de nuestros antepasados, porque reclaman por sí solas una considerable estantería.

A pesar de éso puede afirmarse en conciencia que ninguna de las nuevas fuentes ha influido en la renovación del panorama historiográfico con eficacia comparable a la que ejercieron las *Memorias de Montesinos*, y es que si aquéllas venían a completar y enmendar los informes y datos ya sabidos, ésta en cambio venía a trastornarlos y desbaratarlos todos, sumiendo al estudioso en una atmósfera de aturdimiento, cuya última transformación utilitaria vino a formar el estímulo para los últimos cincuenta años de crítica.

El fin que se propone nuestra monografía no es precisamente el de historiar las fluctuaciones del favor popular o del áulico con respecto a Montesinos. Si quisiéramos reunir todas las peroraciones y panegíricos que se han pronunciado en su defensa y alabanza, así como las acusaciones e injurias de que se le ha hecho objeto, tendríamos que disponer de un buen tomo en 4º mayor.

Nunca, al menos consabidamente, nos hemos adscripto a aquella clase de escritores de antigüedades americanas que ponen como finalidad suprema y única de su actuación en la escena pública enaltecer hasta la exaltación a uno de los Cronistas de Indias en cuya figura, porte, lenguaje, dialéctica, visión política y origen racial han proyectado de antemano la imagen de su propio yo, para hundir contemporáneamente a otros, cuya personalidad, criterio, carácter y origen les repugnan.

Lo único que nos importa es ver si, después de un siglo de hipótesis más o menos fantásticas, y también de honradas discusiones, puede llegarse a establecer algo concreto y definitivo sobre el dilema de que hablamos en las primeras líneas, esto es, si tenemos que adoptar la cronología corta o

la larga, y al rechazar una de ellas, cuál es la razón de este rechazo. Absolveremos nuestro cometido en tres tiempos: el primero para esbozar el panorama erudito, científico y crítico del peruanismo durante estos cien años, sin descuidar las corrientes del sentimiento; el segundo para el análisis metódico del texto, y el tercero para dar un salto más allá e introducir en esta disciplina, tratada siempre al estilo antiguo, el espíritu intimista de la nueva ciencia.

PRIMERA PARTE, HISTORICA

2. — *Distintas épocas y distintos enfoques.* — Apenas un decenio después de la publicación de Ternaux-Compans, en la mitad justa del siglo XIX, los autores de la clásica obra *Antigüedades Peruanas*, Mariano Eduardo Rivero y J. von Tschudi, comprendieron la importancia revolucionaria de Montesinos, "autor que trata de la historia antigua del Perú de un modo tan original y tan distinto de los demás, que bien se puede decir que es una producción nueva y desconocida" (2).

Desde ya se revela en el libro de Rivero y Tschudi la incompatibilidad que reina entre Montesinos y Garcilaso, la que ha de hacer crisis en los primeros años del 900. La lista de Montesinos y su crítica ocupan un entero pliego de esta obra. Por ser el primer juicio crítico, interesa sumamente el comportamiento de Rivero y Tschudi. Por una parte admiran la erudición de Montesinos, la copiosa información de sus noticias historiales, su superioridad sobre el mismo Garcilaso en lo que atañe al período menos reciente de la historia peruana, y por la otra hacen resaltar sus contradicciones y errores cronológicos, la falta de diligencia y las hipótesis gratuitas; en resumen, mientras afirman que la sucesión de los monarcas peruanos es arbitraria, conceden que las *Memorias* constituyen un elemento importante en la literatura histórica del Perú (3).

Lo curioso es que esta mezcla de admiración y de condena, este lenguaje *agro-dolce*, representa el modelo de las

(2) II, p. 47.

(3) II, p. 61.

fórmulas críticas elaboradas a partir de 1850 hasta hoy con respecto al valor de las *Memorias Historiales*, si se exceptúa a los escritores que, haciéndose patadines de Montesinos, han salido a la lidia llevando su nombre como estandarte.

El primero de ellos es un escritor argentino, don Vicente Fídel López, quien expresa su aprobación no sólo en el artículo de 1869, sino en el grueso tomo de 1871 editado en París, a cuya compilación colaboró el futuro y glorioso egiptólogo Gaston Maspero, a pesar de que repetidamente este último confesara su disconformidad científica con las ideas filológicas e históricas de su poderdante. En el artículo de 1869, Montesinos, quien ya fuera presentado por la mayoría de los historiadores a guisa de artimañoso falsario, recibe un baño purificante de milagrosa virtud y nos es presentado en cándida veste angelical. V. F. López se propone "analizar lingüísticamente" los nombres de soberanos "que recogió este benemérito cronista, para que se vea hasta dónde va la veracidad inocente con que él consignó en sus *Memorias* las tradiciones genuinas de los Amautas" (4).

El análisis prometido por López es una ingenua descomposición de los nombres de monarcas en "raíces", así como estaba de moda expresarse en aquella época, y cuando no son suficientes las de la lengua qhéswa, recurre a las del sánscrito, con la desenvoltura a la que la ligereza de este Autor nos tiene acostumbrados. La feliz intuición de José de la Riva Agüero ha revelado (5) cuáles fueron los puntos de la construcción montesiniana que subyugaron la fantasía de V. F. López, haciendo resaltar principalmente la peregrina idea de la salida de los pobladores del Perú desde Armenia, que tanto tuvo que gustar a quien había fundado la extraña doctrina del origen ario de los peruanos. Las extravagancias glotológicas de don Vicente F. López y sus caprichosas etimologías hacen el par con su nebulosa identificación de los conjuntos étnico-geográficos: así lo comprueba la conexión armenio-industana de tan agreste sabor. "Uno de los historiadores —afirma V. F. López— más honrados y más instruidos entre

(4) XXIX, p. 327.

(5) XLIV, pp. 528 - 529.

los que tuvo el Perú, Montesinos, ha recogido de la boca de los indígenas del país las pruebas de una antigüedad remota, en una época en que las viejas tradiciones eran aún frescas" (6). Es este el juicio más entusiasta sobre el autor de las *Memorias*, y expresa una confianza sin límites.

Ya en los principios de este siglo, en 1906, se publica en el Perú otra incondicional defensa de Montesinos, y lleva la firma de Pablo Patrón. A pesar de las desorientadas tendencias de Patrón en el campo de la lingüística comparada, puedo decir sin ambages que en este escrito el autor no hace gala de sus diletantescas derivaciones de sustantivos y verbos qhéswas de la lengua asiria y la babilónica, cuyas características he examinado en otro de mis trabajos, (7) aunque es de por sí natural admitir que las mismas razones enunciadas al hablar de López son valaderas para Patrón, quien tuvo que admirar en Montesinos al cronista que había osado traer los peruanos desde el monte Ararat, con afirmaciones geográficas concretas y gran alarde de datos cronológicos precisos. Sin ahondar —sin embargo— el proceso de las intenciones, es pertinente que afirmemos que esta reivindicación de Montesinos por parte del doctor Patrón es del todo correcta en lo que concierne a la primera parte (esto es, demostrar que Montesinos nada ha inventado y que sus asertos se justifican mediante el cotejo "con escritores de Indias notables de los siglos XVI y XVII"); en la segunda parte, en cambio, resulta flojo y arbitrario (cuando pretende demostrar que existió antiguamente en el Perú una escritura verdadera, luego olvidada, y como prueba cita la presencia de petroglifos, pinturas rupestres, adornos estilizados en la cerámica, y los signos que pretende precolombinos, de la piedra de Calango, a pesar de su "cartel" a guisa de blasón mediceval, que contiene, entre otros, el dibujo muy claro del ancla de una carabela).

Con el año 1906 puédesse considerar clausurado el período de los lingüistas (mejor dicho, etimologistas) afanosos de afirmar las fórmulas de los Peruanos-Arios y los Peruanos-Babilonios, y comienza la otra de los Peruanos-Mega-

(6) XXX, p. 24.

(7) XIV, pp. 27-31.

líticos en el sentido de Markham, quien fué el inventor de este estupendo espejismo geológico, cuyas consecuencias debían perdurar, especialmente en Bolivia, hasta nuestros días.

Exaltado por los aparejos murarios del Cuzco y sus alrededores, pero aun más por los restos de Tiahuanaco, sir Clements R. Markham había ya construído aquella su deslumbrante teoría que sostiene la primitividad absoluta, en la historia del Perú, de las murallas, estatuas, portales y escalinatas formadas por piedras de gruesas dimensiones, o megalitos; de tal modo este conjunto resultaba ser el producto de la actividad ancestral del hombre del altiplano y punto de partida para la secuencia de todas las civilizaciones peruanas. Sus menos que modestos conocimientos de Geología le permitieron proclamar que esa civilización peruana "megalítica" había florecido en una época anterior al plegamiento de las capas sedimentarias que luego formarían la cordillera andina (8). La teoría fué acogida con entusiasmo, y sobre bases tan endeblés pudo levantarse el castillo de los que proclaman la anterioridad de la Sierra con respecto a la Costa. En otro escrito he mostrado que, una vez descartada la hipótesis geológica de Markham, abiertamente inaceptable, poco o nada queda de la "civilización megalítica" en el sentido que se ha continuado repitiendo por simple amor a la sonoridad de las frases hechas. El carácter "megalítico" de los restos mencionados consiste pura y simplemente en ser, materialmente, unas "gruesas piedras", mientras del punto morfológico representan con toda evidencia un desarrollo más reciente y "sabio" que los *cromlech*, *stonehenge*, *menhir* y *dolmen* de la época megalítica en el Mediterráneo y Atlántico oriental.

Pero es en el campo de la cronología donde encontramos, después del estratigráfico, el segundo y no menos craso error de Markham, el de suponer, como algunos arqueólogos sugirieron de primera entrada, que la época megalítica europea fuese extraordinariamente remota y envuelta, como solía decirse, en la "noche de los tiempos", mientras hoy sabemos que perteneció a la cultura joven, o de los metales (bronce); añádase que en el Asia meridional aparece en épocas más re-

(8) XXXI bis - *passim*.

cientes y de allí se expande sobre las islas del Pacífico durante la Edad Media. De ello procede que quien dice "cultura megalítica peruana" en sentido arqueológico y morfológico, condena *a priori* toda presunción de remota antigüedad (9).

Se explica así cuál pudo ser el provecho que Markham se propuso sacar de la lista de Montesinos, como lo indica el siguiente pasaje de su libro: "*Después de haber examinado la lista de monarcas, surge la pregunta de si ella irradia alguna luz sobre el problema de la Edad Megalítica y las ruinas de Tiahuanaco*". De inmediato contesta que, en su opinión, la lista ha arrojado bastante luz sobre ese problema cronológico, y que "*puede bien ser que las dinastías Pirua y Amauta representen los soberanos del Imperio Megalítico*" (10).

3.— *Rivalidad póstuma entre Garcilaso y Montesinos.* Mientras sir Clements R. Markham compilaba su libro en Inglaterra, en el Perú había estallado una de las más interesantes disputas doctrinarias, cuyo eje dialéctico estaba constituido por la preeminencia recíproca de uno de los dos cronistas: Garcilaso de la Vega y Fernando de Montesinos.

Causa visible y próxima fué la publicación, en las páginas de la *Revista Histórica* iniciada en 1906 con tanto fervor por el diligentísimo Carlos A. Romero, de tres fragmentos de un extenso trabajo que José de la Riva Agüero había preparado como tesis doctoral (11). Yo no puedo resistir a la tentación de manifestar mis sentimientos de sorpresa y agrado ante este trabajo de un joven de veinte años, poseedor de una cultura densísima, de un lenguaje exento de ampulosidad, un conocimiento meticoloso de las fuentes historiográficas y arqueológicas y un discernimiento tan recto y seguro, que se lo creería propio de un escritor de larga experiencia. Ya en ese escrito se nota la seguridad morfológica con que luego trazará paralelos entre los desarrollos contemporáneos de distintos continentes y delinearé las semejanzas y correlaciones entre las figuras homólogas de Perú, Roma y Egipto;

(9) Por lo que concierne a la demostración física, geológica, véase XIV pp. 52-54; la parte puramente arqueológica, en cambio, está tratada en XV y XVII.

(10) XXXI, p. 46.

(11) XLIV.

conceptos y valoraciones que pueden desprenderse de una sabiduría extendida en el espacio, sólo cuando haya rebasado en excavación vertical todas las capas de la ilustración corriente. Intensa sensación produce a principios del siglo ese escrito en los círculos cultos de Lima y los mismos adversarios de Riva Agüero lo llaman, con respeto "alumno-maestro"; en verdad su juventud fecunda de esperanzas brilla como un astro de gran magnitud. No conozco personalmente al doctor Riva Agüero, y no quiero mostrar a mis lectores que le dedico un panegírico; me limito a indicarles que estudien su *Historia en el Perú* (12) y la colección de conferencias que componen su ciclo universitario dictado en 1937, trabajo de síntesis este último, licor condensado y maduro, que no veremos superado en América durante muchas décadas (13).

El carácter general de la obra juvenil de Riva Agüero fué la defensa de Garcilaso, el que antes fuera el único maestro y guía de los peruanistas, algo como Aristóteles para la Edad Media occidental, y que ahora había caído en el descrédito después de la aguda crítica de Prescott y el epitafio de Menéndez y Pelayo: "*los Comentarios no son texto histórico, sino una novela utópica, como la de Tomás Moro...*"

Pero, después de partir dispuesto a subsanar todas las fallas del idolatrado Garcilaso, pronto se ve ante la imposibilidad de disculpar uno de sus más graves errores, el de haber negado la cultura peruana preincaica y afirmado que antes de Manco Kápaq los peruanos estaban sumidos en la vida más salvaje que pueda imaginarse. Con esfuerzos de dialéctica que tienen algo de heroico, intentó Riva Agüero atenuar la *gaffe* del autor de los *Comentarios*, y reúne todos los trozos sobre la vida salvaje del Perú en que los cronistas quisieron describir el estado de "behetría" que habría precedido al Incanato. Al final, sin embargo, debe admitir que el único historiador importante que sostuvo las antiguas organizaciones y civilizaciones peruanas (el joven autor (14) emplea la denominación de Markham "Imperio Megalítico") fué el licenciado Fernando de Montesinos, al que sus sostenedores habían convertido en

(12) XLVII.

(13) XLVIII.

(14) XLIV, p. 523.

la piedra angular de la más antigua historia del Perú (15). Y aquí siguen, en la tesis de Riva Agüero, doce páginas de sutilísima crítica documental e interpretativa que pulverizan la obra de Montesinos, realzando todos los aspectos negativos, aunque sin denegar los positivos (16). De muchos resultados de este análisis tendremos que dar cuenta en las páginas que siguen. Su conclusión es que "con todo esto queda en definitiva que Montesinos no es sino en muy pequeña parte historiador fehaciente; que es inadmisibles su larga serie de noventa reyes preincáicos, y que sus Memorias historiales constituyen una maraña de tradiciones, apócrifas las unas, corrompidas las otras, todas ellas barajadas y embrolladas en laberíntica confusión (17).

En el año siguiente, 1907, sale a la luz, en Lima, un estudio de M. González de la Rosa, el eruditísimo peruanista que a la sazón residía en París, desterrado, en el que, con audacia y dialéctica ingeniosas, sostiene que Garcilaso escribió los *Comentarios* sirviéndose de la *Historia del Perú* de Blas Valera en proporciones mucho mayores de lo que el mismo confiesa, de tal manera que puede considerársele un plagiarlo. Análogamente, una segunda obra de Blas Valera, el llamado *Vocabulario histórico* "fué copiado y extractado y modificado sin citarlo" por el licenciado Fernando de Montesinos, plagiarlo número dos (18). En definitiva, el primer historiador del Perú fué Blas Valera, y de él se derivan tanto los *Comentarios*, como las *Memorias*.

La polémica entre González de la Rosa y Riva Agüero se prolongó por varios años y sus jalones principales fueron la respuesta del segundo en 1908 (19), la del primero en el mismo año (20) y las réplicas respectivas del primero (21) y del segundo (22), en 1910.

-
- (15) XLIV, p. 530.
(16) XLIV, pp. 530-42.
(17) XLIV, p. 542.
(18) VII, p. 188.
(19) XLV.
(20) X.
(21) XLVI.
(22) XII.

Detrás de los dos contrincantes está todo el mundo culto de Lima, Trujillo, Cuzco y Arequipa. En suma, un verdadero duelo póstumo entre Garcilaso y Montesinos, o, mejor dicho una batalla campal entre los partidarios de ambos en nuestro vigésimo siglo. El hecho es que en el horizonte del Perú actual no es posible hacer arqueología, ni historia, al modo que se hace en otras partes, esto es, como pura ocupación del espíritu y necesidad de saber. Allí, en cambio, se trata de una batalla diaria y una apasionada selección de ideologías que ambicionan dominar el escenario de la vida moderna y resolver sus problemas. En el Perú las cuestiones raciales y económicas, que son allí tan agudas y vivaces, se desarrollan a menudo *sub specie historiae* y bajo la simbólica preeminencia de un cronista de Indias.

Montesinos mismo había inaugurado esta guerrilla contra Garcilaso en la primera parte de su *Ophir* (23). Por otro lado, no puede concebirse armonía ni reposo entre dos *formae mentis* tan distintas como las del Autor de los *Comentarios* y el de las *Memorias*.

El pasaje al que nos referimos es tan revelador de esta antinomía profunda, que bien merece se le mencione. Es a propósito del nombre del Perú, que se derivó, según Garcilaso, del sustantivo *berú* o *pelú*, que entre ciertos indígenas de la costa colombiana significaba "río" en general. La derivación es exacta, y confirmada por otros cronistas, particularmente

(23) Con el título *Memorias antiguas históricas y políticas del Perú* se acostumbra indicar el libro II de la Primera Parte de su obra mayor intitulada *Ophir de España*, cuya Segunda Parte está constituida por los *Avenales del Perú*. Es ese II Libro el que ha sido impreso en castellano por D. Marcos Jiménez de la Espada en 1882, en Madrid, siguiendo el Ms. de la Biblioteca Universitaria de Sevilla, mientras ya lo había hecho en lengua francesa Ternaux-Compans, en 1940, siguiendo el Ms. del Convento de la Merced de la misma ciudad, copiado por el abad Josef de San Antonio. De la edición matritense es reproducción la publicada en Lima (1930) en la Colección dirigida por Horacio H. Urteaga, con algunas omisiones, particularmente sensibles en la pág. 66 y la 70. También de la edición matritense se deriva la traducción inglesa de Ph. A. Means, Londres 1920, editada por la Hakluyt Society. En cambio, la copia del abad Josef fué impresa en castellano, en los años 1869-70, por Vicente Fidel López, en la *Revista de Buenos Aires*, y esta edición comprende los libros I y II de la Primera Parte de *Ophir*.

por el licenciado Andagoya, quien relató el viaje de Pedrarias de Avila y asistió, por así decir, al primer amago del desbordamiento geográfico, operado luego por Pizarro, del nombre Biru, que fuera tan modesto en un principio. Montesinos de ningún modo quiere aceptar este origen de la palabra, y en realidad tampoco lo puede, porque se le caería por tierra su fantástica construcción basada en la equivalencia de *Pir-u* con *O-phir*, la que forma el motivo dominante de toda su obra. Montesinos acumula en tupidas páginas (24) un montón de alegatos en contra de tal derivación, algunos de ellos realmente ingeniosos, como cuando pregunta capciosamente: *¿y es posible que Garcilaso lo oyó desde el Cuzco que tiene tanta comunicación, como Sevilla con Trapisondu?* (entiende hablar del famoso vocablo Pelú) y termina por negar que esa palabra exista en aquella costa en lengua indígena alguna (25).

Montesinos se vale de la autoridad que le viene por haber realizado repetidos viajes entre Guayaquil y Panamá; es el famoso argumento *de auditu* o *de visu*, el cual, esgrimido con mayor o menor habilidad y aplomo, consigue siempre despertar una impresión favorable para los audaces que sustentan cualquier disparate. "*Puedo asegurar —dice— que caminé y examiné todos aquellos parajes, y jamás oí tal nombre*" (26). Sabemos hoy que Montesinos estaba en error, pues el vocablo existe en los dialectos del grupo lingüístico Barbacoa, pertenecientes a la gran familia Muisca.

De ese capítulo 5º de la Primera Parte de *Ophir* muchas enseñanzas podrían sacarse: primero, en torno a la distinta manera de aprovechar la erudición en los dos escritores (Garcilaso extrae de Blas Valera el dato lingüístico puro y simple, que por otra parte le es indiferente; Montesinos se ingenia para invalidar el dato y acumular sobre él tantas sombras hasta que le resulte al lector preferible aceptar la elocuencia apasionada del autor y su fantástica etimología); segundo, en torno a la construcción mental y afectiva de ambos, cuyo reflejo es su comportamiento en la compilación de libros de historia.

(24) XXXVII (1869), Libro I, cap. 5º, pp. 353-360.

(25) XXXVII *ibidem*, p. 357.

(26) XXXVII *ibidem*, p. 357.

Pero el viejo duelo entre Garcilaso y Montesinos resulta una pálida visión del pasado, si se le compara con la guerra que se ha librado en su nombre entre 1870 y 1920, la que en tiempos más recientes se ha transformado en la fórmula "Guaman Poma *versus* Garcilaso". Esta surge del hecho que ninguna de las dos componentes "militantes" que forman la nación peruana quiere renunciar a su participación en la grandeza y la gloria singularísima que dimana del pasado clásico de ese país privilegiado. Los descendientes de españoles por una parte y los mestizos por la otra, cada fracción quiere ver reflejada su fisonomía, sus intereses y pensamiento en las páginas de un cronista favorito: los "hispanistas" de Lima y Trujillo abundan en panegíricos a Garcilaso, y los "indigenistas" de la Costa y la Sierra, después de Montesinos, han encontrado en Poma de Ayala el objeto de sus apasionadas alabanzas. Garcilaso fué mestizo, ya se sabe, pero justamente por eso no escribió sus *Comentarios* como mestizo: "*se holgaba referir los sucesos como español, y como los Españoles los decían*", según reza la invectiva de Montesinos, venenosa, pero verídica (27).

Yo respeto profundamente ambos entusiasmos, que son, en el fondo, un conmovedor "anhelo de epopeya". Lamento, sin embargo, que la mayor masa demográfica del país, la de los indígenas, la que realmente tendría derecho a que se escuchase su voz y en función de cuya antigua cultura hablan los demás, y los mismos Cronistas, se encuentre desde cuatrocientos años, y siempre más intensamente, envuelta en una densísima tiniebla y desnutrida en la carne, en la voluntad y en la memoria, lo que le impide brindar la única lección realmente oportuna, esto es, la advertencia de que las grandezas y la gloria no son ya cosas inherentes a los paisajes geográficos y con ellos confusas, porque pertenecen a los grupos humanos organizados que en esos paisajes lucharon, trabajaron y sucumbieron, y que, por bello que sea el estudio del pasado, y por apasionante, ninguna grandeza viviente y actual puede ser por completo de naturaleza "arqueológica".

4.— *Montesinos, Manethón y Beroso del Perú.*— A pesar de tales simpatías y repulsiones, no había cesado, sin em-

(27) XXXVII *ibidem*, p. 354.

bargo, el afán de buscar explicaciones racionales a la larga lista de monarcas peruanos traídos por Montesinos.

En perfecta armonía con la tendencia hermenéutica de los primordios del siglo XX, el celebrado arqueólogo Max Uhle procedió a desentrañar previamente la maraña de los *ayllukuna* y en lo posible las tradiciones familiares de cada una de las parcialidades más importantes del antiguo imperio, para dictaminar luego que la historia positiva empieza apenas después de Huirakocha Inga, mientras para las épocas que anteceden pretendería lo imposible quien buscarse precisión dinástica o sucesoria. La relación histórica que nos llega a partir de Manco Kápaq, la que involucra datos de familias distintas y diversas parcialidades, no es más que un romance (el Autor dice, más crudamente: una farsa). Acaso tienen valor sólo los relatos parciales que en su composición aparecen fundidos, porque proceden realmente de *ayllukuna* individuales. "*Me imagino —concluye Max Uhle— que la forma aislada de las tradiciones originales aparece todavía en los trozos que, en combinación diferente, forman la base de las Memorias de Montesinos y cuyo arreglo arbitrario ha producido su cronología absurda*" (28).

Esta idea fué aprovechada y desarrollada convenientemente por Ricardo E. Latcham en su obra de 1928. "*A nuestro modo de ver, esta larga lista y las frecuentes repeticiones no pueden resultar, sino de una serie de relaciones de los mismos hechos, recopilada de diferentes fuentes. Es muy posible que el autor de la lista haya recogido sus datos de representantes de los diversos ayllus que tomaron parte en los acontecimientos, y, como es natural, tanto los nombres de los participantes, como los detalles de los hechos mismos variarían según la tradición de cada ayllu...*" (29). *El error de Montesinos ha sido no haber comprendido que estas series de su lista fuesen contemporáneas y tratar de darles una cronología continua que lleva hasta tres mil años atrás*" (30).

Vemos así como, a pesar de que el genio abstracto del pensamiento alemán había ya brindado a través de Max Uhle

(28) LII, p. 343.

(29) XXVIII, p. 16.

(30) XXVIII, p. 17.

una representación perfecta de la elaboración historiográfica de los materiales antiguos, la idea tenía que ser retomada y trabajada por la mentalidad concreta y práctica de un cerebro inglés —R. E. Latcham— para cobrar la consistencia y la configuración de un hecho positivo, esto es, de un cierto número de genealogías regionales y locales las cuales fueron *superpuestas* una a otra por un recopilador de tradiciones, en lugar de ser *yuxtapuestas* una al lado de la otra. Más allá veremos que, sin embargo, todo esto ya había sido formulado con fina intuición en la obra juvenil de Riva Agüero.

No hay que callar que por sus caracteres historiales exteriores, y por la misma abundancia numérica de nombres, la lista de Montesinos tuvo un efecto singular, el de despertar un secreto y cálido sentimiento de adhesión en todos aquellos que veían repetida para el Perú la magnífica serie de reyes que Manethón para la gloria de los egipcios había recopilado de monumentos tan antiguos como la piedra de Palermo y la lista de Seti. Imperio peruano e Imperio egipcio, Manethón y Montesinos fueron términos de analogías populares que se impusieron poderosamente al sentimiento.

Si hoy, en verdad, quisiéramos seguir a la letra la hipótesis de Uhle y Latcham, quedaría patente un parentesco menos superficial entre ambas listas, a raíz de la disposición realizada por Manethón de los soberanos de las dinastías XIV, XV, XVI y XVII. La egiptología de nuestro siglo ha puesto en claro que entre el final de la XII dinastía del Nilo y el comienzo de la XVIII, o de los reconquistadores, se encontraba abierto un abismo tan vasto, que no podía ser llenado con la invasión y el efímero reinado de los pueblos semibárbaros semitas. En una palabra, faltaba "historia" para llenar un vacío de tal magnitud. Se averiguó que dicho *hiatus* era artificial. Lo engendró Manethón al colocar uno tras otro los reinados de los Reyes-Ladrones, a pesar de que sus soberanos habían reinado en el mismo tiempo en tres distintas ciudades de los nomos del Norte; de ahí la razón para exigir el rejuvenecimiento de las altas fechas propuestas por los primeros egiptólogos (6.000, 5.000 y 4.000 años a. de C.) las que han sido reducidas a 3.500, más o menos.

Bajo este aspecto podríamos decir, también nosotros, que Montesinos es el Manethón del imperio peruano; aunque

en verdad, más que a Manethón, se parece a Beroso, con sus 86 reyes míticos de la Caldea.

5.— *Las fuentes de Montesinos.*— Pero, evidentemente, no valoraban en su justo mérito, tanto Uhle como Latchani, los descubrimientos realizados por los autores peruanos, en aquella época tan fecunda del principio de este siglo que recibiera el estímulo de las ya mentadas polémicas.

Estos descubrimientos, que a mi parecer son los más importantes hechos en la historiografía peruana, son debidos —es probidad hacerlo resaltar— al impulso que aleccionara a los defensores de Montesinos. Como a este cronista se le había calificado, por personas graves y prudentes, autor de fantásticas invenciones y hasta falsario, surgía en sus partidarios el compromiso de destruir el fundamento de tales acusaciones.

Dos publicaciones, providencialmente realizadas en Madrid y Lima en 1879 y 1895, respectivamente, habían preparado el terreno para tan novedosos hallazgos, por haber hecho posible la consulta de dos documentos vetustos de la historiografía peruana, completamente ignorado el primero, y el segundo conocido solamente de nombre. Se trata de la *Relación Anónima* editada por Jiménez de la Espada en 1879 y del primer libro de la *Historia del Perú* del padre Anello Oliva S. J. publicado en 1895.

La crónica del padre Anello Oliva, por tantos otros motivos utilísima, a pesar de la displicencia con que varios Autores han tratado al religioso italiano, tiene el mérito de llevar incrustados en su prosa tres o cuatro trozos de escritores peruanos de la primera hora, los que han permitido construir punto por punto buena parte de nuestra actual crítica de fuentes. Así en el cap. 2, § 13 (del único libro publicado, que es el primero) Oliva nos revela que en la biblioteca del colegio jesuita de Chuquiabo, ciudad de La Paz, Bolivia, existía un Vocabulario antiguo, de mano del padre Blas Valera "y que como tesoro escondido teníamos guardado" del cual tuvo la suerte de sacar valiosos datos sobre el número de los reyes del Perú, los que —decía el padre Valera— fueron muchos más numerosos de los que establece la lista o Capaccuna oficializada. A continuación el padre Oliva transcribe 15 líneas del texto del Vocabulario del padre Blas Valera, consagradas a la personalidad histórica de uno de esos antiguos monarcas y jus-

tamente la del llamado Kápaj Raymi Amautta, cuyo gobierno está dicho que ocupó 40 años en tiempo del cuarto sol antes del nacimiento del Señor y que fué el trigésimo nono Rey del Perú.

El *Vocabulario* consultado por Oliva solamente tenía hasta la letra H., porque —deja entender— representaba un fragmento salvado de la dispersión de las obras de Blas Valera durante la destrucción y saqueo de Cádiz por los ingleses (1596) como ya lo expresara el mismo Garcilaso y Antonio de León Pinelo. El padre Oliva nos deja de algunos otros reyes el nombre y el número ordinal que tenían en el *Vocabulario*, de tal modo que los datos recuperados por su medio son, en total, los que siguen:

Kápaj Raymi Amautta .	XXXIX	monarca (Cuarto Sol)	.
Kápaj Yupanki Amautta	XLIII	"	—
Cuius Manko	LXIV	"	—
Kápaj Lloke Yupanki .	XCV	"	—

Quien medita que estos reyes reaparecen con este mismo nombre en la lista de Montesinos y que ocupan en ella, respectivamente, el número de orden 39º (Kápaj Raymi Amautta), 46º (Kápaj Yupanki Amautta), 68º (Cuyo Manco) y 95º (Lloke Yupanki) (31) no puede resistirse a la evidencia, y se le hace necesario reconocer que Montesinos no ha inventado su lista, ni en lo que concierne a los nombres, ni en lo de la cantidad.

El segundo documento, salido a la luz en 1879, fué atribuido por Jiménez de la Espada, de primera intención, a un desconocido autor de principios del siglo XVII (entre 1615 y 1621), seguramente religioso y perteneciente a la Compañía de Jesús, como se deduce de un pasaje de la página 225. Esta *Relación* fué conocida y citada, por lo tanto, con el nombre del *Anónimo Jesuíta*.

Meticulosamente examinada por M. González de la Rosa, pudo ser identificada luego con un segundo manuscrito del

(31) Cuando no se indica en el texto otra numeración, se entiende que los ordinales que acompañan a los nombres de monarcas se refieren al orden que ocupan en el Ms. de la Universitaria; véase columna C) de nuestro prospecto (Tabla I).

mismo Blas Valera (32), cuya existencia ya en 1628 anunciábase en el repertorio bibliográfico de Antonio de León Pine-lo bajo el N^o 17 de la lista, con la siguiente registraci6n: *P. Blas Valera: De los indios del Perú: sus costumbres y pacificación, Ms., dicen que se perdió cuando los ingleses tomaron a Cadiz* (33). No sólo las citas de Ondegardo y su valoración despectiva coinciden con las de los trozos de Valera incrustados en Garcilaso, sino todas las autoridades citadas; además la fecha de las misiones jesuíticas enviadas a la región de Chachapoyas confirma que se trata del jesuita Valera, quien había salido del Perú para trasladarse a Cádiz en el año 1591 (34).

Tan importantes como las establecidas entre el *Vocabulario* y las *Memorias*, son las correlaciones que vinculan a éstas con la *Relación* de Valera, y bajo cierto aspecto lo son más aún en lo que se refiere a nuestro especial asunto.

En la pág. 139 de la *Relación*, al indicar el nombre del primer monarca, luego divinizado, del Perú, dice que fué "*aquél gran Pirua Pacaric Manco Inca, primer poblador de estas tierras*".

En la pág. 210, al esbozar un cuadro por demás verista y entristecedor de los vicios que en el indio acababan de infundir los españoles (cuadro que confirma el nacimiento peruano de quien la escribió) dice que las mujeres tanto casadas como solteras "*se diesen públicamente a desonestidades, cosa que en todo lo que antes precedió, en más de dos mil años, no se había visto en el reino*".

En la pág. 173 nombra a Tito Yupanquí como uno de los Pachacuti "*y es el noveno de este nombre*", lo que se confirma en la p. 178. En ésta, y en la siguiente, se indica que Pachacuti Inga, quien ocupó el séptimo lugar, reinó en Pacarí Tampu y restauró el imperio del Cuzco, y se confirma que en toda la lista de los monarcas hubo nueve Pachacuti.

(32) Opuso Riva Agüero algunas objeciones a esta identificación, en su obra juvenil; después de la réplica de Gonzalez de la Rosa, con gran lealdad, no fueron mantenidas.

(33) ANTONIO DE LEÓN PINEDO. — *Epítome de la biblioteca oriental y occidental*; Madrid 1629, p. 103.

(34) VII, p. 194.

De esta manera, y por ingeniosas reconstrucciones de textos ya considerados perdidos, el movimiento hermenéutico encabezado por González de la Rosa llegaba a la conclusión, realmente novedosa y fecunda, que Montésinos no ha inventado ni un reino peruano de varios miles de años, ni una serie de monarcas cuyo N^o 1^o es Pirua Pacaric Manco y el 95^o Lloke Yupanki, ni los nombres propios, apellidos y epítetos de dignidad que constituyen tan larga lista, ni la circunstancia importantísima de que sus reinados se presenten escalonados en una sucesión de periodos de tiempo llamados "Soles", ni, por fin, que en el total de la lista ocurran 9 casos de reyes distinguidos con el apelativo de Pachacuti.

Es evidente que de las tres obras del jesuita Blas Valera, que fué el primero y más acreditado de los historiadores del Perú:

1. — *Historia Occidentalis*, o historia del Perú, escrita en latín.
2. — *Vocabulario* de noticias históricas, en castellano.
3. — *De los indios del Perú y sus costumbres y pacificación*, en castellano.

las cuales, según lo dice Garcilaso en muchas páginas, y lo repite León Pinelo, debían haberse destruido en el saqueo que en 1595 los ingleses hicieron de la ciudad de Cádiz, y particularmente del convento y biblioteca de los jesuitas, la única que realmente hállese perdida es el *Vocabulario*, al que el padre Angulo (35) atribuye el papel de un *Aparato*, como solíase entonces denominar al cuaderno alfabético de apuntes y noticias que debía servir para llevar a término una obra definitiva, la que en este caso sería la *Historia del Perú* escrita en lengua latina. Perdido "para nosotros", añadiremos con mayor exactitud, pero no materialmente perdido en el saqueo, pues una mitad del Ms. (hasta la letra H) se encontraba a principios del siglo XVI en la ciudad de La Paz, custodiado en el convento de la Compañía, al que lo había traído el padre Die-

(35) I, p. x.

go de Torres Vázquez, y allí fué visto y consultado por el cronista italiano padre Anello Oliva (36).

La primera de las tres obras de Valera, en cambio, fué la que empleó Garcilaso tan profusamente en sus *Comentarios* y en su *Historia*. Dice Garcilaso que "*yo hube del saco las reliquias que de sus papeles quedaron... tan destrozados que falta lo más y mejor*"; después de cinco años les fueron regalados por el padre Maldonado de Saavedra, sevillano, que en su calidad de religioso jesuita había quedado depositario de los fragmentos. No se explica la razón por que los papeles de Valera fuesen reducidos a guiñapos —argumenta el implacable pero lógico M. González de la Rosa— puesto que: 1º por noticias fidedignas resulta que los jesuitas evacuados pudieron llevar sus papeles y escrituras, 2º los libros que los ingleses llevaron de Cádiz están celosamente guardados en una biblioteca londinense, 3º es natural que si no los llevaron íntegros los saqueadores, tampoco se dedicaron a hacerlos añicos, 4º el *Vocabulario* de Valera lejos de perderse pasó a América y 5º la *Relación de los indios etc.* fué recuperada, en manuscrito, por el señor N. Boel de Faber, consul de Alemania en Cádiz y dejada entre sus papeles a su muerte (1836), lo que indica que probablemente nunca salió de Andalucía. La consecuencia que saca el eminente peruanista es que Garcilaso tuvo entre sus manos algo más que unos simples papeles rotos y que sus largas transcripciones textuales proceden del manuscrito de Valera, cuyas páginas ha vertido del latín (37).

De la tercera obra, la *Relación*, ya hemos dicho incidentalmente que no salió nunca de España y pasó después de 1836 a la Biblioteca Nacional de Madrid, donde fué copiada por su editor don Marcos Jiménez de la Espada.

Cuáles de estas obras pudo tener Montesinos a su alcance antes de su salida del Perú, es muy fácil contestarlo: fué la única que llegó a América, es decir, el *Vocabulario* hológrafo de Valera. El padre Domingo Angulo, en su docto artículo de 1930, logró poner en claro que este Ms. fué franqueado al li-

(36) ANELLO OLIVA. — *Historia del Reino y provincias del Perú etc.*, Libro Primero, publicado por Pazos Varela y Orbegoso; Lima 1895. Ver p. 70.

(37) VII, p. 186.

cenciado Montesinos, cuando iba acumulando datos para escribir su *Ophir de España*, por los padres del convento de la Transfiguración en la ciudad del Cuzco, adonde había terminado por parar, después de tantas peregrinaciones, el antiguo manuscrito jesuítico (38). El dato lo deduce de un pasaje del mismo Montesinos en sus *Annales del Perú*, tomo I p. 95.

En lo que se refiere al "libro manuscrito" de autor anónimo, al que Montesinos confiesa desde las primeras páginas de su *Ophir* haber utilizado con amplitud, los críticos peruanos no han mostrado tener muy en cuenta la afirmación del autor de las "Memorias". "*Comprélo en una almoneda en la ciudad de Lima —dice— y le guardo con estimación y cuidado. Trata del Pirú y sus emperadores...*". Luego añade que, habiendo mostrado en Quito este Ms., un entendido (*un sujeto curioso*) le certificó que había sido escrito por un quiteño "*verbosísimo*" siguiendo la guía y las enseñanzas del obispo López (39). La existencia del Ms. no es negada por Riva Agüero, pero su importancia es disminuida al nivel de la obra "de un insigne embustero" (40). González de la Rosa, después de rechazar con términos absolutos que el autor del Ms. pudiese tener vinculaciones con el obispo López, niega la misma existencia de tal Ms. (41). Por mi parte yo tampoco creo en la procedencia quiteña referida por Montesinos, el que pudo seguir en su afirmación la simple opinión de un aficionado de esa ciudad, pero no encuentro sino razones de gran peso que refirman la existencia del Ms. y su profuso aprovechamiento en las *Memorias*. El P. Angulo (42) admite el Ms. comprado en la almoneda limeña, el que —dice— "*fué completamente ajeno a la obra de Valera, pero coadyuvante en la de Montesinos*". En el curso de este mi trabajo he de volver repetidamente sobre estos puntos, ávido de alcanzar más exactas valuaciones y más concretos resultados críticos.

Resumiendo, ahora, los corolarios de esa brillante campaña de hermenéutica, acometida y llevada a término por los

(38) I, p. xii.

(39) XXXVII (1869) Libro I, cap. 4º, p. 351.

(40) XLIV, p. 333.

(41) VII, p. 190.

(42) I, p. xii.

peruanistas de las primeras décadas del siglo XX, y sin perder de vista que toda su magnífica y fecunda actividad fué provocada por la dialéctica erudita y en sumo grado estimulante de José de la Riva Agüero, diremos que condujo a una posición de tal firmeza que jamás podrá ser puesta en duda. Esto es, que los 100 y más monarcas de Montesinos, los Soles, los Pachacuti y la terminología y epítetos de dignidad no constituyen, como se había pensado en un principio, invenciones del propio Montesinos, ni son el parto de su fantasía y atrevimiento, pues, en cambio, llevan la marca indeleble del jesuíta Blas Valera, el padre de la historia antigua del Perú, aquél de quién dijo Garcilaso que sus escritos "*eran perlas y piedras preciosas, con las que no mereció su tierra adornarse*" (43).

6. — *Montesinos, cronista del período preincaico.* — Consecuencia directa de tales enunciados fué la confirmación de Montesinos cual descriptor e historiador de las épocas de la antigüedad peruana que precedieron al período propiamente incaico. Se trata, como todos saben, de un vastísimo lapso cronológico y una muy rica y variada superposición de patrimonios de cultura y organizaciones de estado, cuya formulación, presentada con vaguedad en la mitad del siglo XIX, tenía que afirmarse sólidamente después que el gran fundador de la arqueología positiva de Sudamérica, el doctor Max Uhle, reveló los descubrimientos de Pachacáma, Ancón y Moche y abrió con ello un ancho camino a la aplicación de la metódica estratigráfica.

A medida que se afirmaba la sucesión de edades arqueológicas preincaicas, se levantaba también la figura de Montesinos.

He aquí un juicio que revela una curiosa mixtura de en-diosamiento y de reservas: "*Montesinos es uno de los más importantes entre los primeros escritores de cosas peruanas. Su valor tan elevado no procede, sin embargo, de lo que él mismo haya realizado en pro de nuestro conocimiento, sino de lo que nos ha preservado de Valera. Bajo este aspecto Montesinos, como representante de Valera, es el jefe, y en realidad el único*

(43) GARCILASO DE LA VEGA. — *Comentarios Reales*, Libro II, capítulo 27.

historiador editado hasta hoy que se refiera a la historia pre-incaica del Perú". Este juicio lo leemos en la publicación de Means, 1920 (44).

Mediante la fórmula *Montesinos-pro-Valera*, o de la estimación basada en una delegación de méritos, se encuentra expresada la apreciación general de nuestro tiempo acerca del Autor de las *Memorias*, y no sabemos si equivale a una promoción más bien que a un descenso.

Respecto al hombre en sí, y al escritor, no se hace muchas ilusiones ni el mismo Guinaldo M. Vásquez, uno de los más fervientes partidarios de Montesinos, al que dedicó dos estudios que se clasifican entre los más meditados y eruditos de esta ya amplia literatura. Vásquez no esconde de qué manera descuidada y veleidosa Montesinos aprovechaba los datos recogidos para llenar casilleros más o menos arbitrarios, ni su pésimo sentido cronológico, ni el afán de "trastrócarlo todo, y sacar y devolver monarcas a la lista del Vocabulario, que vino así a servirle como de un depósito a discreción" (45).

En tiempos más recientes, en ocasión del tetracentenario de la entrada de los españoles en el Cuzco (1934) fué publicado un trabajo juvenil del doctor Luis A. Pardo, en el que se hace una nueva apología de Montesinos. Es una monografía *ad thesím*, y la tesis es demostrar que la ciudad del Cuzco tuvo una antigüedad extremadamente más remota que el primero de los trece reyes de la llamada dinastía inca, cuyo primer acto, por un curioso contrasentido histórico, fué justamente el de fundar a dicha ciudad. En la fogosidad de su demostración dejó pasar el doctor Pardo algunas inadvertencias. Acertado, es, en cambio, su aserto de que los 300 años del Incanato sólo representan un minuto en el desarrollo de las civilizaciones; pero al aprovechar esta justa premisa, parte de la base que todas las civilizaciones deban desarrollarse necesariamente *in situ*, sin admitir la posibilidad de traslados e injertos. Si esto fuera cierto, no se habría producido una organización cristiana y española en América a los 20 años de la Conquista, ni los Arabes, que fueron humildes y rudos camelleros hasta la Hégira, habrían

(44) XXXV, p. xvi.

(45) LV, p. 137.

podido transmutarse después de dos décadas en los depositarios de la antigua cultura grecorromana que había sobrevivido en las bibliotecas y santuarios de la Persia, así como el fuego se preservó bajo una capa de ceniza, en el brasero. Que el Cuzco fuese eternamente el centro vital y el perno de la organización en toda la extensión de la historia y la prehistoria del Perú, es aseveración tan atrevida que no podríamos suscribirla sin desmedro de todo lo que conocemos sobre las civilizaciones del valle de Chicama, del de Moche, de Virú, Ancón y Nasca, del corredor de Huaylas, del gran cordón interandino y del altiplano en su integridad. Tompocho puedo olvidar, en lo que a mis propias observaciones concierne, los numerosísimos "centros del Mundo" o puntos cruciales, u "Ombli-gos" equipolentes del Cuzco, que he logrado identificar, en etapas sucesivas o contemporáneas, en todo el territorio del Perú. En mi Memoria presentada al Congreso de Lima (1939) he demostrado que constituyeron la encrucijada de otras tantas cuaternas de caminos, reales o ideales, trazados en forma de cruz para segmentar la comarca y el Mundo en cuatro *su-yukuna*, todas las ciudades cuyos nombres están compuestos con la voz aimara *táypi* y la qhésua *cháupi*, ambas equivalentes a "el Medio", como Taypicala, Chavín, Chaviña, Chavínillo, etc. (46).

Concluye mi óptimo amigo el doctor Pardo su *excursus* montesiniano deplorando, "que la fama de Garcilaso de la Vega se haya extendido por todas partes, al extremo de constituirse en la única obra de consulta i estudio, con menoscabo de otros cronistas, como la de Montesinos, cuya obra importantísima es casi desconocida, a pesar de ser una de las fuentes más valiosas de la primitiva historia del Perú" (47).

Mantiénese, como se ha visto, hasta nuestros días, una marcada hostilidad hacia Garcilaso, como denegador arbitrario y temerario de las civilizaciones anteriores al primer Inca, y no tenemos derecho a desconocer que este repudio, que fué en el principio puramente sentimental, obtuvo seguidamente valiosas convalidaciones positivas por medio de la excavación y el cotejo de los bienes culturales preincaicos. Y, co-

(46) XVIII, 1939.

(47) XXXIX, p. 52.

mo toda tendencia afectiva se manifiesta cabalmente cuando se encuentra fijada en un objeto, fué por algunos años Montesinos (más o menos desde 1890) el único personaje representativo de tal posición, hasta que el curioso y muy atrayente texto de Guaman Poma de Ayala vino en 1936 a sumarse a las *Memorias* (48).

Ambas fuentes dieron nacimiento y cabida a una verdadera escuela de peruanistas, que algunos llaman *indigenista* en oposición a la *hispanista* de los secuaces de Garcilaso, y su cometido consistió en querer reconstruir las épocas preinclicas "históricamente", puesto que ya habían sido exploradas "arqueológicamente". Este cometido es perfectamente lógico y su método está asentado en todos aquellos autores que, de Pablo Patrón a Guinaldo M. Vásquez, de Clements R. Markham a Luis Pardo, de M. González de la Rosa a José de la Riva Agüero, de Philip Ainsworth Means al padre Domingo Angulo, han colocado las tradiciones de Montesinos-Valera en el plano de la historiografía del Perú.

Única objeción posible es que, en lugar de elementos más o menos dislocados y modificados, pero siempre genuinamente historiográficos, pueda tratarse de elementos pertenecientes a un ciclo de ideas muy distinto. Los 90 reyes preinclicos de Montesinos-Valera recuerdan muy de cerca a los 86 reyes míticos de Beroso que precedieron a la dinastía médica. Una cosa es cierta e indudable, y es que hoy, al comienzo de la quinta década del siglo XX, después de cumplirse tan fino análisis de las expresiones propias de la religión-ciencia de los pueblos protohistóricos del mundo y de sus fundamentos cronológicos y mánticos, ya no puede ser afirmado sin previa y cuidadosa demostración, el valor puramente exterior y material, "historiográfico", de ciertas creaciones complejas, sumamente elaboradas en el sentido de la simetría, que encontramos en el mismo umbral de la historia propiamente dicha,

(48) En realidad no tuvo que esperarse la edición de Poma por la Universidad de París (1936) para que la *Nueva Corónica* fuese comentada en el Perú, donde fué conocida por medio de la amplia anticipación crítica de R. Pietschmann en 1912 (XLII).

a lo largo de la cadena de pueblos incluidos en el ciclo de las *Grandes Monarquías* o VII Cultura de mi clasificación (49).

SEGUNDA PARTE, ANALITICA

7. — *Preparación al examen de la lista de monarcas.* —

En la primera parte hemos reseñado las fortunas de Montesinos, desde la primera y cálida acogida de V. F. Lopez hasta la escéptica fórmula final de Ph. A. Means; hemos cumplido, como lo exigía la tarea, obra de historiógrafos. De aquí en adelante, en cambio, hemos de recorrer un camino muy distinto, al proponernos asentar nuestros resultados críticos y nuestras interpretaciones originales, los que, por imperio del método, deberán basarse en el análisis.

Naturalmente, estoy muy lejos de pretender que todo deba resultar original en nuestro enfoque de un documento que ya durante cien años ha sido objeto de estudio por parte de tan ilustres especialistas. Más concretamente, nadie podrá jamás hacer una crítica de las repeticiones y transposiciones de Montesinos más jugosa que la de Riva Agüero, nadie una recapitulación y explicación de los epítetos más completa que la de Guinaldo M. Vasquez, y nadie una reseña crítica de las dinastías con mayor acierto que Sir Clements Markham, y así continuando.

Lo que me interesa mayormente, es la posibilidad de ofrecer una interpretación más moderna de los grupos de monarcas, de los Pachacuti y de las mismas noticias históricas, los que constituyen los elementos por analizar, y sobretodo del casillero en que tales elementos han sido escalonados, como en un andamiaje. Sobre este punto muy poco se ha investigado, y era justamente el fundamental.

Y como toda construcción, por elevada y ambiciosa que sea, supone un cierto número de operaciones previas, humildes y serviles, heos aquí en la obligación de levantar por nuestra cuenta un nuevo prospecto y enumeración de los monarcas montesinianos.

Conocemos buen golpe de tales prospectos, y puede de-

(49) XVI, pp. 86, 190-194, 196.

cirse que cada uno de los autores que se han ocupado de Montesinos ha publicado el suyo propio: vimos el primero en las páginas de Rivero y Tschudi (50), el segundo en las de V. F. Lopez (51), sigue tercero el de Clements Markham (52), cuarto el de G. M. Vasquez (53), quinto el de Ph. A. Means (54), y sexto el de Cúneo-Vidal (55), salvo omisiones.

Y aquí viene lo curioso y en cierto modo inexplicable, esto es, que todos los prospectos compilados después del comienzo de este siglo, sobre la base del Ms. publicado por Jiménez de la Espada, son de escasa utilidad, por ser inexactos. Cada uno de esos prospectos contiene, además del nombre de los reyes, también el número progresivo que corresponde a cada uno, y a veces un resumen de datos historiales y cronológicos.

Yo he construido el mío con las características que siguen. El primer asunto ha sido para mí resolver de un modo racional la anarquía que rige en la numeración progresiva de los reyes que componen la lista. Sin salir de la obra de Montesinos, es sabido que el Ms. publicado por Jiménez de la Espada lleva una serie de reyes que difiere de la llevada por el Ms. publicado por Ternaux-Compans (56). Añádase que, aunque el mismo texto de las *Memorias*, en lo que concierne a determinados soberanos, dice con todas las letras que se trata del "duodécimo rey peruano" o respectivamente del "sexagésimo primero rey" o del "septuagésimo nono" y así continuando, esta enumeración escrita y explícita del texto no está de acuerdo con el orden natural de los nombres que componen las listas, en uno y otro Ms. Lo que complica aún más el acertijo es la circunstancia que cuando Means construye su prospecto, al registrar uno tras otro los soberanos del Ms. publicado por Jimenes de la Espada, se ha equivocado en varias ocasiones.

(50) II, pp. 47-61.

(51) XXIX, pp. 325-338; XXX, pp. 394-405.

(52) XXXI, pp. 306-310.

(53) LV, pp. 139-148.

(54) XXXVI, pp. xxxix-xliii.

(55) IV, pp. 291-294.

(56) Véanse las ediciones de Montesinos en la nota 23 y en la bibliografía XXXVII.

TABLA I.

Prospecto de los reyes peruanos según los Mss. de Montesinos y Valera y su computación por varios Autores.

<i>Blas Valera</i>	<i>Montesinos Ms. de la Merced</i>	<i>Ms. Universitaria</i>		<i>Ordinales de Montesinos</i>	<i>Markham</i>	<i>Means</i>	<i>Vásquez</i>	<i>Los Pachacuti</i>
a	b	c		d	e	f	g	h
—	1	1	Pirua Pacari Manco	I	1	1	1	Pachacuti I
—	2	2	Manco Kápaj I		2	2	2	
—	3	3	Huanacauri Pirua	III	3	3	3	
—	4	4	Sinchi Cosque		4	4	4	
—	5	5	Inti Kápaj Yupanki		5	5	5	
—	6	6	Manco Kápaj II		6	6	6	
—	7	7	Tupa Kápaj I		7	7	7	
—	8	8	Tini Kápaj Yupanki		8	8	37	
—	9	9	Titu Kápaj Yupanki		9	9	8	
—	9	10	Inti Kápaj Pirua Amaru ..		10	10	9	
—	10	11	Kápaj Sayhua Kápaj		11	11	38	
—	11	12	Kápaj Tiniu Yupanki		12	12	10	
—	12	13	Ayar Tacco Kápaj		13	13	11	
—	13	14	Huáscar Titu	XII	14	14	12	
—	14	15	Quispe Titu	XIII	15	15	13	
—	15	16	Titu Yupanki	XIV	16	16	14	Pachacuti II
—	16	17	Titu Kápaj	XV	17	17	15	
—	17	18	Paulu Ticac Pirua	XVI	18	18	16	
—	18	19	Lloque Tessag Amautta ..		19	19	17	
—	19	20	Cayo Manco Amautta III.		20	20	18	

a	b	c	d	e	f	g	h	
—	20	21	Huascar Titu Túpa II ...		21	21	19	
—	21	22	Manco Kápaj Amautta IV		22	22	20	
—	22	23	Ticac Túpa	XXI	23	23	21	
—	23	24	Paulu Toto Kápaj	XXII	24	24	22	
—	24	25	Cayo Manco Amautta	XXIII	25	25	23	
—	25	26	Marasco	XXIV	26	26	24	Pachacuti III
—	26	27	Paulu Atauki Kápaj	XXV	27	27	25	Pachacuti III
—	27	28	Lluki Yupanki	XXVI	28	28	26	
—	28	29	Lluki Ticac	XXVII	29	29	27	
—	29	30	Kápaj Yupanki	XXVIII	30	30	28	
—	30	31	Túpa Yupanki I	XXIX	31	31	29	
—	31	32	Manco Auki Túpa		32	32	30	Pachacuti IV
—	32	33	Sinchi Apuski (Huarma Huira Cocha)					(Ma. Mercad. IV)
—	33	34	Auki Kitu Atauki		33	33	31	
—	34	35	Ayar Manco I		34	34	32	
—	35	36	Huira Cocha Kápaj II ...	XXXIV	35	35	33	
—	36	37	Sinchi Roca Amautta ...		36	36	34	
—	37	38	Túpa Amaru Amautta I .		37	37	35	
XXXIX	38	39	Kápaj Raymi Amautta ...	XXXVII	38	38	36	
—	39	40	Illa Túpa		39	39	39	
—	40	41	Túpa Amaru II		40	40	41	
—	41	42	Huanacauri II		41	—	44	
—	42	43	Toca Corca Apu Kápaj ..	XL	42	—	45	
—	43	44	Huámpar Sayri Túpa ...		43	41	40	
—	44	45	Hítac Huilla Amautta ...	XLII	44	42	—	
XLIII	45	46	Kápaj Yupanki Amautta .		45	43	42	Pachacuti (59)
					46	44	43	(Ma. Mercad. sin número)

a	b	c	d	e	f	g	h
—	46	47			47	45	46
—	47	48			48	46	47
—	48	49			49	47	55
—	49	50			50	48	56
—	50	51			51	49	48
—	51	52			52	50	49
—	52	53	L		53	51	50
—	53	54			54	52	51
—	54	55			—	—	52
—	55	56			55	53	53
—	56	57	LIV		56	54	54
—	57	58			57	55	57
—	58	59			58	56	58
—	59	60			59	57	59
—	60	61			60	58	60
—	61	62			61	59	65
—	62	63			62	60	66
—	63	64	LXI		63	61	61
—	64	65	LXII		64	62	62
—	65	66			65	63	63
—	66	67			66	64	67
LXIV	67	68			67	65	64
—	68	69			68	66	68
—	69	70			69	67	69
—	70	71			70	68	70
—	71	72			71	69	71
—	72	73			72	69	71
—	72	73			73	70	73

Pachaçuti (69)
(Ms. Mercat. V)

a	b	c	d	e	f	g	h
—	73	74	Huilca Huáman		74	71	72
—	74	75	Huáman Kápaj		75	72	80
—	—	76	Paullu Raymi		76	73	74
—	—	77	Manco Kápaj Amautta V.		77	74	75
—	75	78	Auki Alau Huilca		78	75	76
—	76	79	Manco Titu Kápaj		79	76	77
—	77	80	Huayna Túpa III		80	77	84
Pachacuti VII	78	81	Tupa Cauri		81	78	78
—	79	82	Arantial	LXXIX	82	79	79
—	80	83	Huari Titu Kápaj		83	80	85
—	81	84	Huispa Titu Auki		84	81	86
—	82	85	Toco Cosque	LXXXII	85	82	81
—	83	86	Ayar Manco		86	83	87
—	84	87	Condoroca		—	84	82
—	85	—	Ayar Manco II		—	—	88
—	86	88	Amaru	LXXXIII	87	85	83
—	87	89	Sinchi Roca		88	86	89
—	88	90	Illa Roca		89	87	90
—	—	91	Liuki Yupanki		90	88	91
—	89	92	Roca Titu		91	89	92
—	90	93	Inti Máyta Kápaj		92	90	93
—	91	94	I Inga Roca		1		
XCV	92	95	II Lloque Yupanki		2		
—	93	96	III Máyta Kápaj		3		
—	94	97	IV Kápaj Yupanki		4		
—	95	98	V Sinchi Roca		5		
—	96	99	VI Yáhuar Huáscar		6		
—	97	100	VII Huira Cocha		7		
Pachacuti IX	98	101	VIII Titu (Tupa) Yupanki		8		
—	99	102	IX Huayna Kápaj		9		
—	100	103	X Huáscar		10		
—	101	104	XI Atahualpa				

Pachacuti VII
(Ms. Mercad: VI)

Pachacuti VIII
(Ms. Mercad: VII)

fin del V Milenio

Means ha omitido los nombres de Túpa Amaru II y Huanacauri II que ocupan los lugares 41º y 42º, y ha descuidado a Túpa Curi Amauta III, 55º rey, con que la serie por él registrada llega a 90 reyes preincaicos en lugar de los 93 que figuran en el texto de Jiménez de la Espada. Por su parte Markham dejó en la pluma, entre otros, el nombre de Condoroqa, y su total alcanza apenas a 92.

Creo que el lector ha deducido ya por su cuenta la necesidad imperiosa de que se levante un nuevo prospecto y cómputo de los reyes y la conveniencia de que las numeraciones anteriores sean colocadas una frente a la otra, lo que facilitará su cotejo. Esto es lo que acabamos de realizar.

En definitiva, hemos arreglado nuestras columnas de este modo. A la izquierda de los nombres de reyes figuran tres columnas: en la primera (a) se registran los ordinales de Blas Valera recuperados por medio de Oliva; en la segunda (b) los números progresivos de los soberanos nombrados en el Ms. del convento de la Merced de Sevilla, impreso en 1840, mientras la tercera (c) está consagrada a la numeración natural de los mismos en el Ms. de la Universidad, impreso en 1882. Pasando a las columnas puestas a la derecha del nombre propio, la primera (d) registra la numeración que se lee "en todas sus letras" en ambos textos de Montesinos; la segunda (e) se refiere a la lista de Markham, la tercera (f) a la de Means y la cuarta (g) a la de Vásquez.

Así p. ej. el rey Cuyo Manco (Cuius o Cuis Manco), ocupa el 68º lugar en el Ms. de la Universidad, el 67º en el de la Merced, luego el 65º en el prospecto de Means y el 64º en el de Vásquez, mientras que en la fuente de Blas Valera ocupaba el 64º lugar. Pocas líneas más arriba, el rey Titu Yupanki Pachacuti, 64º en la sucesión del manuscrito de la Merced, 62º para Means y Vásquez, y que es declarado "sexagésimo segundo rey peruano" también por el texto de Montesinos, ocupa en realidad el 65º lugar en la sucesión natural del Ms. de la Universitaria.

Establecida, de este modo sinóptico, la posición recíproca de las 7 computaciones, lo que ha de ofrecer toda la objetividad deseable a nuestras observaciones, hemos procedido, en segundo término, a evidenciar con la mayor clari-

dad posible la posición de los 9 Pachacuti que se encuentran en la lista. El número ordinal de estos 9 epítetos se registra, en números romanos, sólo allí donde el texto de las *Memorias* lo indica explícitamente. La tarea de integrar dicha sucesión será confiada a las apuntaciones reconstructivas que hemos de formular.

8.— *Cotejo de las siete numeraciones.*— Tenemos, pues, en nuestro prospecto, a uno y otro lado de los nombres de monarcas, el conjunto de siete numeraciones, cinco continuas y dos interrumpidas.

Es fácil averiguar que ninguna de ellas procede de acuerdo con la otra. Ya a partir del 8º rey de la columna c) se produce la primera falla, porque la lista del Ms. de la Merced no comprende a Tini Kápaj Yupanki que figura en el Ms. de la Universitaria. Luego los reyes 76º y 77º, Paulu Raymi y Manco Kápaj Amautta también faltan en el Ms. de la Merced y, casi al final, falta el rey Lluqui Yupanki Nº 91. De consecuencia, la lista del Ms. de la Merced llevaría una diferencia de 4 soberanos en menos respecto a la de la Universitaria, si no ganase un lugar por la inclusión del rey 85º Ayar Manco II, que no aparece en el segundo Ms.

En definitiva, el texto de la Universitaria comprende 93 reyes hasta Inti Mayta Kápaj, que precede al primer Inca, y el texto de la Merced 90. Ya hemos mencionado la razón por la que Means, quien tuvo la intención de computar los soberanos que se leen en la lista de la Universitaria, le atribuye el total de 90, y es que se ha olvidado de contar los números 41, 42 y 55; Markham anota el total de 92 porque ha omitido a Túpa Curí Amautta (55º) y Conderoca (87º) y ha computado su supuesto rey 70º desprovisto de nombre.

Si consultamos, ahora, los números ordinales en cifras romanas de la columna d) de nuestro prospecto, que corresponden a la enumeración declarada en todas sus letras por el texto de Montesinos, tendremos la inesperada certeza de que ni el Ms. de la Merced ni el de la Universitaria se mantienen fieles a dicha numeración. Este desacuerdo parecería ir aumentando a medida que se procede en la sucesión de los reyes: por ej. Huascar Titu, el "XII rey peruano", figura 13º en el primero y 14º en el segundo Ms.; Amaru, LXXXIII rey, es en cambio el 86º y el 88º, respectivamente.

Podría pensarse que el cotejo de ambos Mss. con la numeración de Blas Valera (primera columna) traería algún indicio para juzgar sobre la mayor o menor fidelidad de los Mss. de Montesinos. Pocos son los "sincronismos" que no es dado establecer, por la exigüidad de los datos de Valera que han llegado hasta nosotros. Comenzando por el primer dato, vemos que Kápaj Raymi Amautta, 39º de Valera, coincide con el original del Ms. de la Universitaria. También coincide el último dato, Lloque Yupanki, que es 95º tanto en Valera como en el Ms. de la Universitaria. Si se consideran en cambio los datos intermedios, Kápaj Yupanki Amautta 43º de Valera resulta ser el 46º de la Universidad y el 45º de la Merced; Cuis Manco 64º de Valera, ocupa respectivamente el 68 y el 67º lugar.

¿A qué resultados puede llegarse mediante estas observaciones?

En primer lugar, que no puede ser conservada la opinión de Vázquez, quien sostuvo que las diferencias con Valera fuesen tan pequeñas en el Ms. de la Merced, que "*apenas se notan*", mientras que en la segunda compilación (Ms. de la Universitaria) fueron aumentando. La verdad es que los dos términos extremos, el XXXIX y el XCV del *Vocabulario* coinciden con la versión de la Universidad y no con la de la Merced, mientras los dos términos intermedios, el XLIII y el LXIV del *Vocabulario* se alejan de ambas versiones respectivamente por 3, 4 y 2, 3 unidades. Esta averiguación nos obliga a acoger con beneficio de inventario aquella frase que dice "*en cada nueva copia Montesinos disvirtuaba más la versión que le servía de base*" formulada por G. M. Vázquez (57) en la creencia que esa fuente primitiva fuera la obra de Blas Valera.

Se tiene más bien la impresión contraria.

Por lo pronto hay que admitir que el desacuerdo entre la enumeración "expresada" y la sucesión natural, ya evidente entre el texto de la Merced (véase Amaru LXXXIII, 86º) y que se hace siempre más aguda en el texto de la Universitaria (el mismo Amaru, 88º) es una prueba positiva e irrefragante.

(57) LV, p. 136.

ble de que el Autor no efectuaba en los textos historiales de los reyes, al mudarlos de sitio en la lista, las correcciones ordinales indispensables para restablecer la armonía del conjunto. Esta es una atribución que no puede resultar arbitraria a ninguno de los críticos, los que han reconocido, sin excepción, la escasa meticulosidad de Montesinos y el hábito de elaborar sus escritos con sobrada ligereza.

Pero es prueba también, no menos positiva, y yo añadiría, providencial, de que las compilaciones de las Memorias no fueron dos, sino tres:

la primera extensión con un total de	88 reyes (fecha desconocida)
segunda (Ms. de la Merced)	90 ..
tercera (Ms. de la Universitaria)	93 .. (del año 1664)

Se entiende que hablo exclusivamente de los reyes pre-inaicos; el total de 88 monarcas es el conservado en la enumeración que leemos en el mismo texto de Montesinos y cuya expresión en nuestro prospecto ocupa la columna d).

He aquí una muy curiosa anomalía, si queremos mantener la hipótesis que ha predominado hasta nuestros días, de que Montesinos copió la lista de Blas Valera. Está constituida por el hecho que Montesinos se acercara, hasta coincidir, al total de Valera, tan sólo en la última redacción de su obra, que lleva la fecha de 1644. Este Ms., que comprende la obra entera: *Ophir de España*, no es de mano del Autor y fué dictado (en lo que concierne al libro Segundo, que constituye las *Memorias*) a dos amanuenses o secretarios; la anotación del cap. X aclara que estaba destinado a recibir futuras correcciones y ajustes.

Todo hace suponer que fué concluído después del retorno de Montesinos a su tierra natal, Andalucía, en la paz de la parroquia de la Villa de Campana sobre el Guadalquivir, cuyos silencios campestres el Autor apreció tan poco, deseoso

como estaba de reanudar las andanzas y aventuras de sus tres lustros de vida americana (58).

Ignoramos el contenido de un tercer Ms. fechado en 1642, que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid y que fué escrito en el último año de la estada del Autor en América, porque ha quedado inédito y ninguno de los críticos nos brinda informes sobre la lista en él incluida (59). El hecho cierto es que Montesinos volvió a España el año siguiente, 1643.

De lo que antecede se desprende que las anotaciones hechas por Montesinos en el convento de la Compañía del Cuzco no fueron aprovechadas sino muy imperfectamente en el Ms. de la Merced. Se tiene por otra parte la evidencia de que las

(58) "Vuelto a su arquidiócesis de Sevilla, Montesinos obtuvo el beneficio curado de la villa de Campana, cerca de la confluencia del Madre Vieja con el Guadalquivir; mas, acostumbrado a la vida semierrante que había llevado en el Perú, no le debió agrandar mucho la quietud de aquella parroquia, y anhelando tornar a su actividad de otros tiempos propuso al Consejo...", así nos informa el P. Angulo en su biografía de Montesinos, I, p. xxi.

(59) Este tercer Ms. no debe ser confundido con lo que en nuestra Monografía llamamos 'tercera extensión', hoy perdida, que fué en realidad la primera, en atención al tiempo en que fué escrita. El tercer manuscrito es un texto, casi todo de letra de Montesinos, que contiene toda la obra *Ophir*, pero intitulada de otro modo: *Memorias Antiguas y Nuevas del Perú*, etc... y está dedicada al Obispo de Quito, fray Pedro de Oviedo. Lleva la fecha de 1642 y está acompañado por una dedicación magnilocuente y rastrera a dicho prelado, quien revestía nótese bien, el cargo de arzobispo Primado de Indias.

Montesinos salió para España en 1643 "no sabemos si de su propia voluntad o compelido por la real justicia" como informa el P. Angulo. En efecto había llegado al Perú en 1628 con el permiso de permanecer tres años, y en 1631 se le renovó la licencia por otros dos años, con real cédula, pero "vencidos los cinco años —continúa Angulo— ni trató de renovarla, ni de volver a su diócesis, y así se fué manteniendo en estas partes de las Indias, casi al margen de la ley, durante quince años, o sea hasta el de 1643, en que regresó a España".

La dedicación al Arzobispo Primado, con fecha 1642, no fué más que una de las muchas tentativas de Montesinos para conseguir la postergación de su retorno a la diócesis de origen, en Andalucía.

Memorias nunca alcanzaron a tener su redacción definitiva (60).

En lo que respecta al lado técnico, es decir a nuestro juicio sobre Montesinos como historiador, aun admitiendo la confusión y el descuido que siempre y por todos se le ha atribuido con sobrada razón, observo que no se ha prestado la atención conveniente al hecho que las anotaciones correspondientes a cada soberano (nombre, noticias historiales, número ordinal) se presentan al que realiza un cotejo de las sucesivas versiones, como si el Autor las hubiese escrito originariamente en sendos papeles, independientes uno de otro, y numerado luego consecutivamente, al mismo modo que usamos hoy con nuestras papeletas o fichas, y en contraste con el uso general de su tiempo, que prefería el sistema de las anotaciones seguidas en las páginas de un pliego, u ordenadas en abecedarios y "aparatos".

En resumidas cuentas, nuestra opinión sobre Montesinos coincide con la imagen condensada en las palabras de Vásques: "*se echó a trastrocarlo todo, y a sacar y devolver monarcas a la lista del "Vocabulario", que vino así a servirle como de un depósito a discreción*" (61), a pesar de que para nosotros esa frase debe ser enmendada del siguiente modo: "se

(60) Los Manuscritos conocidos del II Libro de las *Memorias de MONTESINOS* son los que siguen:

1º Ms. del Convento de la Merced en Sevilla (San José de los Mercedarios descalzos), del que hizo una copia, a su manera, el abad P. Josef de San Antonio. La copia fué enviada a Madrid en 1876 y publicada luego por Ternaux-Compans en lengua francesa (1840) y por la "*Revista de Buenos Aires*" en castellano (1869-70). Consérvase la copia en la Academia de la Historia de Madrid, colección D. J. Bautista, legajo A. 155. El original se ha perdido; no se conoce la fecha en que fué escrito.

2º Ms. de mano de Montesinos, fechado en 1642; se custodia en la Biblioteca Nacional de Madrid, legajo J-189 in folio. Inédito.

3º Ms. de mano de dos copistas, con unas cuantas observaciones de puño de Montesinos, custodiado en la Biblioteca Universitaria de Sevilla. El II Libro está completo, y comprende 28 capítulos. Es el publicado en 1832, Madrid. La portada de la obra íntegra, intitulada *Opár de España etc.*, lleva la fecha de 1644.

En esta Monografía llámase, por brevedad, *Ms. de la Merced* al 1º, *Madridiño* al 2º y *de la Universitaria* al 3º

(61) LV, p. 137.

echó a trastrocarlo todo, y sacar y devolver monarcas a la lista que tuvo presente en la primera extensión de su escrito, en un principio con cautela y luego con harta desenvoltura, procurando que su capaccuna correspondiese con la lista del "Vocabulario" de Valera". Hay, como se ve, entre nuestro juicio y el de Vázquez coincidencia absoluta en lo que respecta a Montesinos compilador y escritor, pero gran divergencia en la identificación de las fuentes.

Lo malo es que Guinaldo M. Vázquez, partiendo de su premisa, se propone restaurar en su estado primitivo la lista original de Blas Valera, sobre la base de las dos listas montesinianas (62). Cometido inalcanzable, en realidad, si se medita que del cómputo de Valera sólo tenemos los cuatro jalones milagrosamente preservados por el padre A. Oliva. Procede Vázquez a intentar la realización de su empresa con una seguridad de movimientos y una soltura que nos dejan admirados: partiendo de ambas tablas de Montesinos quita a su antojo de aquí y de allí dos o tres monarcas y los incrusta donde le parece que hacen falta, y si se le pide en base a qué criterio lo hiciera, contesta "que son monarcas sin historia, y por lo tanto, caben bien en cualquier parte" (63). Vean los lectores en el prospecto, cómo los reyes 64º, 65º y 66º pasan a ocupar en la acomodación de Vázquez (columna "g") el 61º, 62º y 63º lugar, el 75º, respectivamente el 80º, el 8º el 37º lugar, el 11º el 38º y así siguiendo. Con toda la gran simpatía y estimación que hemos concebido hacia Guinaldo M. Vázquez, no podemos sino lamentar que este escritor, el que ha trabajado con mayor pasión y ahinco sobre las cabalísticas tablas montesinianas, haya tenido como norte principal un intento tan escasamente remunerativo.

9.— *El andamiaje cronológico.*— No, indudablemente no era éste el camino más fecundo. Los nombres de los reyes de por sí nada o muy poco pueden iluminar nuestros problemas. Ellos se encuentran empaquetados, con mayor o menor desorden, para llenar unos claros, o casillas, que evidentemente habfan sido dispuestos e imaginados con anterioridad a la tarea puramente onomástica.

(62) LV, pp. 139-149.

(63) LV, p. 143.

He aquí que surge con mayor urgencia el problema de escrutar, a fondo, a cuáles criterios obedecen la ordenación, clasificación y sucesión de tales "paquetes" de monarcas. A nadie se le escapa que las famosas listas están mantenidas en cohesión y equilibrio no por una sola, sino por muchas armaduras recónditas, cuya manifestación más visible es su poder rítmico inconfundible. Como en la bien conocida experiencia del físico, tenemos sobre un plato metálico nada más que un montoncito de granos de arena, amorfos e insignificantes por sí mismos; pero han sufrido la fricción de un arco de violín, y he aquí que se han dispuesto en sutil alternación de pausas y llenos, para formar dibujos geométricos cuya belleza consiste en la simetría.

El aspecto clasificatorio más sensible en Montesinos, porque expresado más a menudo en su prosa, es el sentido temporal. Muchos se han ocupado de la cronología montesiniana, aunque siempre de pasada y con imperfecto entendimiento de su estructura.

El andamiaje de este Autor reposa en dos armazones-tipos: primero, el que declara ser propio de los sabios peruanos o Amautta, y segundo, el que Montesinos mismo fabrica con el fin de mantenerse en obediencia y ortodoxia respecto a las opiniones profesadas por la Iglesia católica de su tiempo. Ya en otros escritos he mostrado que esta última preocupación no fué exclusiva de Montesinos, porque se revela casi constante en la mayoría de los Cronistas, y en ninguno de ellos con mayores aplicaciones y tan ingeniosas como en Guaman Poma de Ayala, el autor que con Salinas, Montesinos y Valera guarda tan estrechas conexiones.

Emplea Montesinos en ambas versiones la misma unidad cronológica, o Era, con el nombre indígena "Sol". Su duración es de 1.000 años. Un Sol corresponde a un *annus magnus* en el concepto antiguo (cuya historia en el mundo clásico ningún tratadista ha desarrollado con mayor firmeza y elegancia que Censorinus) y las denominaciones indígenas que trae Montesinos responden al mismo orden de ideas: *Khápaj-wata* 'año sublime o máximo' e *Intip-wata* 'año solar' o simplemente 'Sol'.

Como en todas las cronologías, el punto de partida de ambos cálculos, ya del indígena, ya del montesiniano, es la supuesta fecha de los primeros hombres que habitaron la tierra; las

épocas históricas se indican, de consecuencia, por medio del número de los milenios, o Soles, que han transcurrido desde ese punto inicial, que coincide con el Cero. Se propone Montesinos emplear la frase 'mil años' para referirse en especial al cómputo católico "*nuestra cuenta más común*" y el vocablo 'Sol' cuando en cambio se refiere a la *cuenta de los Amautas e historiadores peruanos*" pero a menudo las dos denominaciones se encuentran empleadas como meros sinónimos, y esta terminología anfibológica ha venido a agregar no pocas dificultades para los lectores desprevenidos.

Porque, en realidad, la diferencia esencial entre los dos cómputos es que el primero (el de los Amautas e historiadores peruanos) comienza la cuenta desde los primeros habitantes que poblaron a América, y el segundo (el cómputo montesiniano o 'cuenta más común' de su época) desde los primeros hombres que las Escrituras colocan en el Paraíso Terrenal. Consecuencia fatal para Montesinos es la de tener no uno, sino dos puntos de partida y no una sino dos fechas iniciales, a las cuales ha concedido desde un principio iguales derechos y prerrogativas. Según el arreglo montesiniano, hay entre los dos puntos Cero un lapso de mil años, por lo que las sucesivas fechas americanas resultan siempre más jóvenes de un milenio que las fechas computadas según la Biblia *ab initio mundi*.

Los textos en que esta posición es sostenida con claridad, los distinguiremos con el nombre de Pasajes A). Véase uno de ellos en el trozo del cap. X, *in principio*, que reza: "*la entrada del tercer Sol, que según la cuenta de nuestros historiadores corresponde a la segunda edad del mundo*"; quiere decir que el momento histórico del que trata en ese lugar (el reinado de Pachacuti II) fué señalado por una fecha-jalón de gran importancia en el andamiaje de la historia peruana, y del mundo, una fecha miliar en el verdadero sentido. Al traducir esta fecha en números que indiquen su distancia de la fecha Cero, declara que es el 3º milenario siguiendo la cuenta común de los católicos, pero el 2º siguiendo a los historiadores peruanos. Nótese que en este lugar aflora la equivalencia entre el concepto de 'Sol' y 'Edad del Mundo' para los Amautas e historiadores del Perú. Pronto hemos de ver que esta equivalencia está ampliamente autorizada por el testimonio de Blas Valera, en uno de los pasajes más preciosos que nos preservara Garcilaso, y que

fué, además, un concepto hondamente americano, común a todos los pueblos cultos del sector México-Andino.

En la mayoría de los casos Montesinos emplea una nomenclatura más precisa: *Soles o Milenios después de la Creación del Mundo* y *Soles o Milenios después del Diluvio General*. Entre las fechas del primer cómputo y las del segundo corren los 1.000 años de diferencia que hemos señalado más arriba.

Y sorprendamos por un instante a Montesinos en la penumbra de su 'cocina cronológica', para darnos cuenta exacta de sus procedimientos. Uno de los trozos fundamentales de su aparato es aquel pasaje del cap. 13 en que nos brinda un precioso sincronismo. "*Según la cuenta destes peruanos —dice— faltaban 43 años para el entero cumplimiento de los 4 soles, y viene, no sin admiración, con la cuenta de los setenta intérpretes y con la que sigue la Iglesia Romana, que dice que nació el Verbo Divino de las entrañas de la Virgen a los 2.950 años después del Diluvio*". He aquí el modo de definir con certeza las correlaciones que Montesinos había establecido entre los tres calendarios: peruano, judío y católico.

Dice el trozo transcrito que el año 3.957 del Mundo (43 años antes que se cumpliera el IV milenio) corresponde al 1º de la Era Vulgar y al 2.950 después del Diluvio. De estos datos deducimos el siguiente prospecto:

Creación del Mundo	años	0 (Según Montesinos A)
Diluvio General		1007
Era Vulgar		3957

¿De dónde sacó Montesinos estas fechas? Por lo que concierne a los años antediluviales, ningún texto ortodoxo los reduce a tan corto intervalo de tiempo: la Biblia hebreaica y la Vulgata enumeran 1.656 años, Eusebio 2.242, Julio Africano 2.262, Clemente Alejandrino 2.148, Josefo 2.156, San Gerónimo (los *Septuaginta*) 2.242. Tampoco sale de fuente alguna legítima el total de 3.957 años a. d. C. para la Creación, y el cómputo que más se le acerca es el de 4.000 años del texto hebreo y la Vulgata. Si llegáramos a captar el secreto de esos 43 años de diferencia: "*faltaban 43 años para el entero cumplimiento de los cuatro Soles*", es de pensar que penetraríamos más hondamente que nunca en la obscura y desordenada mentalidad de Montesinos cronógrafo. ¿Podremos lograrlo?

Véase nuestro procedimiento. Una vez descartada la hipótesis que la manipulación de Montesinos tuviese por base la distancia entre Creación y Diluvio fijada por los intérpretes de las Escrituras, a los que como sacerdote y miembro de la Compañía no debía oponerse, me he propuesto el caso que el Autor tuviese en cambio por fundamento la distancia entre el Diluvio y el Nacimiento de Cristo. Una operación aritmética muy sencilla me ha convencido de que así pensando estaba en lo cierto. El Martirologio Romano, así como la Iglesia Griega y todos los cómputos fundados en el cálculo de los *Septuaginta* colocan al Diluvio en el año 2957 a. C. (y no 2.950 como lo expresa el texto de las *Memorias*); ahora bien, Montesinos ha añadido a esta cifra los 1.000 años de un Sol y ha obtenido para el año Cero del Mundo la fecha 3.957 A. C. Ha realizado la suma correctamente, pero con su acostumbrada negligencia ha consignado el dato de base con un error de 7 años.

En substancia, el pasaje que comentamos confirma la convención en que se basa la cronología montesiniana, es decir, que entre el año Cero del Mundo y el Diluvio General se interpone un milenio o Sol, y esta tesis es la sostenida en los trozos de mayor responsabilidad. Otro de tales pasajes, absolutamente incontrovertible, es el que concierne al soberano que precede inmediatamente a la serie propiamente incaica, Inti Mayta Kápaj; de él nos dicen las *Memorias* que en su reinado "*se cumplieron 4.000 años después del Diluvio y el quinto Sol de la creación del mundo*".

Infortunadamente, hay otros trozos en que Montesinos, olvidadizo, sigue una doctrina distinta. Todos son pasajes secundarios, aunque uno de ellos se coloque en la primera página de las *Memorias*, esto es, en un punto fatal para la orientación del lector de buena fe. Dice en ese pasaje, el que forma parte de uno de los discursos más entreverados y oscuros que puedan imaginarse, que "*según nuestra cuenta más común (entiende hablar del cómputo católico en oposición al de los Amautta e historiadores peruanos) no eran cumplidos estos dos soles cuando sucedió el Diluvio, porque faltaban para su cumplimiento 340 años*" lo que indica que el Diluvio acaeció en el año 2.000 menos 340, esto es, 1.660 después de la Creación. Más integralmente, he aquí este segundo aparato cronológico montesiniano:

Creación del Mundo	Años	0 (seg. Montes. B)
Diluvio general		1660
Período pacífico de los pobladores hebreos de América, hijos de Ophir (340 años)		1660-2000

Si quisiéramos exigirle congruencia a Montesinos, se le pediría porque el mismo acontecimiento, el Diluvio, lo ha colocado una vez en el año 1.000 del Mundo y otra vez en 1.660. Por mi cuenta, nada me importaría esa conducta, si no fuera indicio fehaciente de que la imperiosa necesidad sentida por nuestro jesuita, de no salirse de la obediencia canónica, ha sufrido los efectos de una fuerza no menos imperiosa, en sentido contrario. Manifiestamente Montesinos, a pesar de temer la condena eclesiástica, se ve forzado a seguir las Escrituras de modo imperfecto: una vez toma de ellas el intervalo Diluvio-Nacimiento y otra vez el lapso Creación-Diluvio, pero nunca los dos al mismo tiempo.

Pronto veremos que esa fuerza contradictoria sale de las fuentes mismas de la tradición peruana antigua, y de la necesidad orgánica de considerar al cataclismo de la Biblia como final de una Edad del Mundo. En cuanto a su cómputo B) Montesinos, que lo ha colocado en la puerta a guisa de frontispicio y defensa, pronto se olvida de él y no vuelve a considerarlo en las páginas siguientes, donde se habla siempre de 1.000 años entre la Creación y el Diluvio, esto es, de una Edad o Sol.

El esquema definitivo que adopta, conforme al *libro manuscrito* que dice haber comprado *en una almoneda de la ciudad de Lima*, es el que distinguiremos con la letra C), y que en su desarrollo es la simple ampliación del esquema A):

Creación del Mundo	años	0 según Montesinos C)
Diluvio General	"	1000
Ophir puebla a América (340 años después)	"	1340
Período en que los Judíos viven en temor y amor de Dios en el Pe- rú (160)	"	1500
De los Ayares al primer Pacha- cuti (500)	"	2000

En esta tabla, que es fundamental para entender el andamiaje de Montesinos, vemos que se consagran como jalones

principales las fechas 1.500 y 2.000 del Mundo, aquélla como fundación del Cuzco y del imperio, y ésta como milenario del Diluvio; veremos la importancia que han de asumir en las *Memorias* los aniversarios de ambas: por una parte las fechas 2.500, 3.500, etc. y por la otra los finales de los soles II, III, IV, etc., respectivamente años 2.000, 3.000, 4.000 desde la Creación del Mundo.

10. — *Significado de los Soles o Edades.* — En los párrafos que anteceden se ha llegado a una clara idea de lo que debió costar a un cerebro poco disciplinado como lo fué Montesinos la tentativa de seguir al mismo tiempo las Escrituras y la tradición antigua del Perú, que encontró consignada no en una sola, sino en varias fuentes antiguas, de las cuales sólo conocemos hoy el texto de Valera, aunque de un modo absolutamente incompleto y fragmentario. Pero el juego de equilibrio al que tuvo que recurrir Montesinos no representa para nosotros más que un objetivo secundario y estrictamente personal. Mucho mayor interés encontramos en seguir la única veta originaria de que tenemos vestigios, esto es, el texto de Blas Valera.

"Esta manera de contar por Soles la Edad del Mundo, fué cosa común y usada entre los de Méjico y del Perú" afirma Blas Valera en el largo y precioso trozo preservado por Garcilaso, Libro II, cap. VI, en el que leemos también otra frase: "la renovación del Sol, en la última Edad, que proporciona aún mayor fuerza a la relación entre los conceptos 'Sol' y 'Edad del Mundo'".

En vano intenta Vásquez deducir que los Peruanos antiguos agrupaban un cierto número de Soles para constituir una Edad. Los elementos de prueba que aporta son: en primer lugar la errónea lectura *IV Sol* en lugar de *III Sol* en el texto de Montesinos (64) ya transcrito (cap. X, pág. 57) y luego la

(64) He aquí la transcripción de Vásquez, LV, p. 65: "según la cuenta de nuestros historiadores, la entrada del cuarto sol (o millar de años) de la Creación, responde a la segunda edad del Mundo" mientras el texto de Montesinos dice: "a los tres años del gobierno de este rey y a los seis de la entrada del tercero sol, que según la cuenta de nuestros historiadores corresponde a la segunda edad del Mundo...". Es una mo-

frase de Garcilaso "*La que llamamos segunda Edad, y la idolatría que en ella se usó tuvo principio de Manco Capac, Inca...*" (65). De la primera "prueba" cada cual puede convenirse que es un simple error material, consultando el texto montesiniano; en cuanto a la segunda, un rápido cotejo de ese pasaje con los análogos de los *Comentarios* y otros cronistas que no fueran Valera, Montesinos, Salinas y Poma, nos aclara que cuando ellos hablan de *dos* Edades, nunca se refieren a la división propia de los Amautta, sino quieren simplemente hacer una distinción entre los tiempos que siguieron a Manco Kápa y los que le precedieron, llamados por nosotros 'preincaicos' (66).

dificación deliberada de Vásquez, como lo explica en las primeras líneas de la p. 67, en la que demuestra de qué modo fué descarrilado su sentido crítico por la obcecación de su tesis.

(65) Al citar estas palabras de los *Comentarios* subraya Vásquez el verbo 'llamamos', con la intención evidente de mostrar que Garcilaso, al emplear el plural, entienda incluir a Blas Valera. En realidad no es así, y el cronista quiere decir simplemente: nosotros, los historiadores del Perú, como se demostrará en la nota que sigue.

(66) Los Cronistas, en general, y en particular los principales, nunca ponen en práctica el criterio cronológico de los Amautta, y sólo hacen distinción de dos épocas.

Cuando Garcilaso, por ej., habla de los Indios de la Primera Edad (Libro I, cap. VIII) se ve claramente que trata distinguir dos épocas, la incaica y la preincaica: "*en los Sacrificios fueron los Incas casi, o del todo, semejantes a los Indios de la Primera Edad...*" y más abajo, en el mismo párrafo, "*que los usaban en aquella Primera Edad, antes de los Reyes Incas...*". En otro pasaje ha dicho, igualmente: "*en aquella Primera Edad, o Antigua Gentilidad, antes del Imperio de los Reyes Incas...*". Libro I, cap. V.

El párrafo "*La que llamamos la Segunda Edad, y la Idolatría que en ella se usó, tuvo principio de Manco Capac, Inca...*". (Libro I, cap. I) confirma la bipartición de la historia peruana en dos grandes secciones, una anterior y otra posterior a la fundación del Incanato.

También Sarmiento de Gamboa en su párrafo 7 intitulado *Fábula de la segunda edad y creación de estos barbaros indios, etc.*, comienza con el relato de los pueblos creados por Huiracocha, es decir, por las naciones modernas, contemporáneas de los Incas.

Sostiene Vásquez que "del texto de las *Memorias* parece deducirse que el Licenciado sólo considera dos edades: la anterior al diluvio y la posterior al diluvio". Antes había dicho que la Edad montesiniana es una división mayor del tiempo, con respecto a los soles (p. 66 *in fine*). Nada hay que podamos conservar de esta opinión, como se ve

El mismo Vásquez, después de repetir la frase de Valera, que la Edad "*se contaba por Soles*", aunque especulando sobre la posibilidad de otras interpretaciones, deduce que "también en concepto del ilustre jesuita peruano, han habido, por lo menos, dos edades en América y en el Perú, antes de la invasión española" (67). No solamente dos, añadimos nosotros con los documentos en la mano, sino más de cuatro Edades, como se desprende del pasaje del P. Valera: "*Este (Kápay Raymi Amautta) gobernó cuarenta años en tiempo del cuarto sol, antes del nacimiento del Señor*" trozo transcrito y preservado por Anello Oliva en el I Libro de su Historia (68).

Por último, y enmendando parcialmente su posición anterior, añade Vásquez que "observando las cosas detenidamente, se ve que tales edades (las 4 Edades de Buenaventura

rá a) analizar la cronología de Montesinos; es evidente que Vásquez fue llevado fuera del rastro por las dos edades de la mayoría de los Cronistas.

Los cotejos que hemos antepuesto no dejan lugar a dudas: la división en dos edades hecha por los historiadores nada tiene que ver con las 4 Edades o Soles de la antigua gentilidad, pues los cronistas citados ponen en un solo bloque toda la antigüedad preincaica, formando con ella la primera edad, a la que consideran en oposición conceptual con la segunda edad, o de los reyes Incas. De un modo todavía más explícito vemos indicada la finalidad 'didáctica' de esta clasificación en el pasaje que dice: "*Para que se entienda mejor la Idolatría, Vida y Costumbres de los Indios del Perú, será necesario dividamos aquellos Siglos en dos Edades: Diremos como vivían antes de los Incas, y luego diremos como gobernaban aquellos Reyes, para que no se confunda lo uno con lo otro, ni se atribuyan las Costumbres, ni los Dioses de los unos a los otros...*". *Comentarios*, Lib. I, cap. IX.

(67) LIV, p. 67.

(68) El verdadero concepto de Blas Valera es —como luego veremos más ampliamente— que hubo 4 soles o Edades anteriores al nacimiento de Cristo, y otros 4 que le siguieron, dispuestos recíprocamente en el mismo orden. Sabemos que para Valera una Edad coincidía con un Sol. En la frase de Valera preservada por Garcilaso Lib. II cap. VI: "*la renovación del Sol, en la última Edad...*" se ve que la palabra Edad tiene el significado esotérico propio de los Amautta y de los Americanos en general. En cambio ignoramos con qué nombre indicara Valera a cada una de las dos series cuaternas de Edades, la anterior y la posterior al nacimiento de Cristo. Lo cierto es que si hubiese empleado la palabra edad —lo que nadie puede afirmar con fundamento de pruebas— lo habría hecho de seguro en el sentido común de 'período' o 'era' tan bien definido por Garcilaso en el trozo citado en la nota 66.

Salinas y de otros Autores, dice el texto) se corresponden exactamente con los Soles 2º a 5º de las *Memorias*, lo que induce a suponer que los vocablos Sol y Edad fueron sinónimos para esos autores”.

Por ahí, justamente, convenía empezar: por el reconocimiento de una antigua cronología tradicional peculiar de los Amautta, la que subdividía el tiempo anterior al período propiamente histórico y reciente de los Incas en una serie de 4 períodos o Edades cuyo nombre particular y consagrado era el de Soles.

¿Que el inventor de esta teoría fuese Valera? Con energía rechaza esta suposición Gonzalez de la Rosa: “semejantes cosas no se inventan, sólo se transcriben por el que, conociendo la lengua, relata lo que le han referido los antiguos quipocamayos, y el P. Valera era más que competente para hacerlo y muy circunspecto para no inventar leyendas”. Primera fuente, si, en el sentido que en sus escritos —en los fragmentos que nos han llegado tan milagrosamente— encontramos la única relación de primer manantial de esa doctrina indígena sobre la división del tiempo. Hoy no podríamos decir la sola, porque Guaman Poma de Ayala representa una nueva fuente, la cuzqueña; en cuanto a los demás, Montesinos es el eco de Valera y Salinas parece serlo de Poma.

Llegados a este punto, hemos de llamar la atención, de un modo insistente y premuroso, para que no se continúe en el error de interpretar los Soles de la antigua cronología de los Amautta en un sentido equivocado, como ya lo han hecho varios escritores peruanos desaparecidos y contemporáneos.

La imaginación de estos Autores ha construido un cuadro realmente ingenuo: que los primeros habitantes del Perú tomasen un pizarrón ideal, que pudo ser también el de la propia memoria, y que de todos los acontecimientos, año por año, monarca tras monarca, fuesen anotando la crónica, desde el año Cero hasta Manco Kápaj. De ello habría que deducir que: 1º la tal lista es un documento auténtico y fidedigno, en el sentido que fué construída con el fin de preservar las tradiciones orales de dinastías y sucesos reales y verídicos; 2º que el número de 4 divisiones principales en la serie de los siglos pretéritos corresponde a 4 reales cambios o revoluciones históricas y 3º que las fechas señaladas en cómputo de años en ese

cuadro tienen un valor más o menos aproximado, pero siempre positivo, esto es, que abrazan períodos de años habidos realmente en la historia antigua del Perú.

Ejemplos de esta postura abundan en la literatura histórica peruana. G. M. Vásquez sospecha que el *kipokamayok* Auki Runa, de quien obtuvo posiblemente sus informes el P. Salinas, fuese un descendiente de los 'mencionados caudillos' los Auka-Runa (69); muestra con ello haber tomado por seres reales y personajes históricos la denominación genérica de la 'gente levantada y guerrera' que Salinas asigna a la IV Edad, como su población propia y específica. En época más reciente, el muy ilustre doctor Julio C. Tello ha vuelto sobre el mismo asunto, para considerar que las 4 Edades de Poma y Salinas con sus totales respectivos, de 5300 y 3600 años, constituyen una base o testimonio tradicional para el estudio moderno que va en busca de elementos capaces de llenar el gran vacío cronológico del Imperio peruano anterior a los Incas (70), y en los últimos años ha vuelto con mayor diligencia a ensayar dicho aprovechamiento, sirviéndose de la *Nueva Coronica* de Poma, en la que admira la gran 'riqueza de información histórica' (71). Huelga agregar el tratamiento comparativo y sincrónico que Means hace sufrir a la inestable cronología de Montesinos, como si ella pudiera ser objeto de elaboración positiva (71a).

Al observador imparcial no pueden sugerir tales interpretaciones un solo movimiento de sorpresa, y de ningún modo ha de postular, a manera de explicación, una supuesta vocación de los historiadores, animados de intenso amor hacia el suelo peruano, para construir panoramas históricos con escasos elementos de información.

La verdad es que la doctrina aborígen da las Edades del Mundo, que encontramos igualmente en México y Guatemala, y fué preservada en esos países por gran riqueza de documentación pintada y escrita y por el propio folklore, ha sugerido a los escritores mexicanos y guatemaltecos idéntico di-

(69) I.V, p. 132.

(70) L, 1929.

(71) LI, 1939.

(71a) XXXVI, 1920.

seño de reconstruir la historia más remota de sus respectivas naciones mediante el aprovechamiento de las tradiciones que constituyen aquellas sucesiones de Edades. Para utilizar con finalidad historiográfica tales tradiciones, han procedido, con fervor de apóstoles, a hilvanar uno tras otro personajes, acontecimientos, guerras y calamidades, previamente despojados de todo aquello que podía recordar actividades y expresiones transhumanas, y cuidadosamente substraídas a los típicos nexos propios de las concepciones del mito, que son el ritmo, la ley de simetría y la mística del número. De tal manera, y después de tal obra de evhemerización, han procedido a presentarlos como personajes, acontecimientos, guerras y calamidades reales e históricas.

No haremos una reseña completa de todos los escritores que han seguido este espejismo, lo que sería entorpecer nuestro discurso; citaremos solamente a un mexicano y a un guatemalteco. Alfredo Chavero en un primer tiempo tuvo las 4 Edades y los finales catastróficos de cada una como el testimonio de grandes perturbaciones realmente sufridas por el valle de Anáhuac desde el final del Terciario hasta las grandes glaciaciones y las épocas críticas del vulcanismo, mientras en una obra más reciente optó por la teoría que esos relatos aborígenes deben ser tenidos como descripciones de cuatro sucesivas épocas históricas de los pueblos de México, los que fueron en un principio trogloditas y adoradores de los animales, luego dedicados a la adoración de los árboles y las plantas, en tercer término guerreros consagrados a la fabricación de armas líticas filosas y al culto de las piedras, y por último a la adoración de las constelaciones e invención del calendario (72). En Guatemala, José Antonio Villacorta considera las narraciones de las sucesivas Edades del Popol-vuj y los episodios conexos, como referencias de otras tantas épocas subsiguientes de la historia guatemalteca, la proto-nahua, la maya, la tulteca y la quiché,

(72) CHAVERO ALFREDO. — *La Piedra del Sol, segundo estudio*, en "Anales del Museo Nac. de México", tomo I (Primera Epoca), 1877, pp. 353-386.

Del mismo Autor: *Calendario de Palenke, segunda parte*, en "Anales del Museo Nac. de México", tomo III (Segunda Epoca), 1906, pp. 197-236.

y con tales elementos esboza las principales características de la historia más remota de su país (73).

Después de tales desarrollos análogos, resultaría impropio inculpar de la valoración historiográfica de las Edades peruanas a los escritores del Perú; el impulso, como puede deducirse fácilmente, procede de hechos más generales.

Es menester remontarse muy lejos, hasta mediados del 700, y seguir las sutiles vetas que estaban destinadas a convertirse en impetuosas corrientes y formar el lema y el destino intelectual del siglo XIX, para darse cuenta de las causas que produjeron, al lado de las conquistas imperecederas de ese siglo, también sus peculiares limitaciones y miopías. Su energía excesivamente extravertida, cuyos frutos más considerables fueron conseguidos en la exploración del mundo y la experimentación del laboratorio, fué, también, la causa de que su sensibilidad fuese insuficiente para captar el alcance y el sentido de las expresiones de los hombres y los pueblos cuya vida tuvo por característica la introflexión. Todos los humanos, como es natural, transforman sus reacciones ante lo externo en operosidad creativa y constructiva, pero cuando pertenecen a siglos cuyo genio es opuesto, tales creaciones y construcciones se vuelven recíprocamente incompatibles.

Es común oír el reproche que el siglo XIX fué materialista, pero yo creo que eso no puede ser materia de reproche. Su gran defecto, en cambio, fué no tener en cuenta que entre las reacciones y creaciones de un ciclo mental extraflexo y de otro introvertido no existe jerarquía alguna, y ambas tienen un valor equivalente y la misma suma de dignidad y condición humana. Creyó el siglo XIX que ninguna de las narraciones construídas por el hombre desde los tiempos de que permanecen vestigios, las fábulas, alegorías, personificaciones, eponimias, deificaciones, etc. fuese más que pura escoria, ilusión de una humanidad extraviada que nada tuvo de común con la nuestra, provista de lumbres. Cuando leía una relación cosmológica de los antiguos, llena de imágenes y quimeras, envuelta en un halo —puramente externo— de incredibilidad y

(73) VILLACORTA JOSE A. — *Manuscrito de Chichicastenango*, Guatemala 1927.

absurdidad, los labios del sabio se crispaban en una mueca de desprecio o de mera irrisión. Acostumbrado a un estilo —su estilo característico— cuyo fondo consiste en una exactitud y objetividad descriptiva intachable, encontraba insensato, infantil y antiestético el estilo de aquellos relatos, cuyo 'impresionismo' es comparable al de las máscaras talladas en madera por los indígenas de Oceanía y América, las que representan reacciones subjetivas exteriorizadas directamente y en pureza, sin compromisos descriptivos.

Desde algunos años ha ido decayendo, siempre más, esa injusta valuación de las quimeras, así como de las cosmologías, religiones y mitos, y de las mismas esculturas impresionistas y máscaras. Admitimos, siempre con mayor seguridad, que, a pesar de no valer gran cosa para la captación de lo objetivo-absoluto, mucho interesan, en cambio, como creaciones autónomas del espíritu humano en definidos estados de orientación, o Culturas, y constituyen —también ellos— documentos objetivos para reconstruir la historia de tales patrimonios mentales.

Nos resulta explicable que la Religión y el Mito, y más particularmente las formas míticas de la Religión-Ciencia, tuviesen en el 800 un tratamiento inadecuado. En ninguna otra época se las ha tratado con igual desconocimiento de sus valores intrínsecos, de su formación, historia, necesidad y utilidad. Se pretendió que fuesen todo, menos un objeto de estudio merecedor de atentos cuidados y cálido respeto. La superficialidad con que fué conducido este tema es realmente increíble; véanse las miles de 'mitologías' griegas y romanas, industanas y germanas, o universales, escritas a manera de abecedarios o enciclopedias con amaneramiento estético puramente externo o iconográfico, pero sin comprensión íntima y sin llama. La más duradera de las supersticiones científicas del siglo XIX sobre este propósito, fué la de pensar que toda narración mítica contiene escondida una verdad histórica, y el trabajo que debe proponerse el sabio es descomponer el tejido narrativo y fantástico, con el fin de encautarse de aquella recóndita verdad. Únicamente servirían los mitos para este fin, al igual que las ostras de los mares cálidos, cuyo único beneficio es, para el hombre, el hecho que llevan algunas perlas en sus entrañas.

Sabemos hoy que esto puede ser mantenido, en parte,

sólo para una categoría de mitos poco numerosa, los mitos alegóricos (la ciencia mitográfica ha ido multiplicando sus clasificaciones, porque se ha visto que bajo la denominación genérica de narraciones míticas se agrupaba un número relevantísimo de entidades distintas). En compensación, se ha averiguado que la mayor parte de tales narraciones son construcciones inspiradas por gran vigor especulativo, a pesar de las formas externas aparentemente infantiles y fútiles, y obedecen al anhelo, sentido por vastas agrupaciones humanas provistas de culturas especializadas, de resolver con el maximum de satisfacción propia y adherencia patrimonial, los más altos problemas de la concepción del Mundo (*Weltanschauung*).

El lugar que estos mitos merecen ocupar entra, casi con iguales derechos, bajo el dominio de la ciencia natural, el derecho, la raciología, la mántica, la personificación religiosa de los poderes cósmicos y de la energía humana y animal, la geometría y la noción del tiempo. Son, en breves términos, expresiones poemáticas de la Religión-Ciencia.

TERCERA PARTE, INTERPRETATIVA

11. — *El número 4 como clasificador de nociones.* — Ya desde el último tercio del siglo pasado veníase observando el extraño fenómeno presentado por la frecuencia del número 4 en las construcciones mentales de los pueblos cultos, protohistóricos, de América, así como en su ritual, decoración pintada y esculpida, disposición de las ciudades y protocolo ceremonial. Daniel G. Brinton insiste sobre este punto, llegando a declarar que el 4 es el número sagrado de los Americanos (74). Cushing por otra parte, y sin participar de sistema doctrinal alguno, formula, primero de los innumerables exploradores y descriptores de los indios Pueblos contemporáneos (75), la posición mágica y ceremonial del número 4. Zella Nuttal, a principios de este siglo, dedica particular atención al Perú, insistiendo en que la disposición cuaterna fué tan difusa y constante, como para dominar toda la vida mental de sus pueblos; concibió, además, el ambicioso diseño de comprender en un solo

(74) III, 1905.

(75) V, 1883.

haz a la gran faja de pueblos de la historia clásica de Europa y Asia que muestran igual dominación mística del número 4 (76).

A pesar de una literatura que ha cubierto ya cien años a partir de su gran iniciador, Alejandro von Humboldt (77), cuando me he impuesto la tarea de tomar por mi cuenta la continuación de estas investigaciones tan complejas, me he visto en el centro de un campo vastísimo, aun imperfectamente desbrozado de las malezas y con enormes espacios todavía inexplorados; además, los varios sectores de la indagación manteníanse desligados uno del otro y sin un concepto unitario, ni en lo que concierne a los materiales ni en lo que es propio del método.

No intentaré resumir aquí las publicaciones que he consagrado hasta hoy a estos estudios, y sólo nombraré algunas, para recordar la sucesión lógica de sus cometidos parciales. A mis amigos del Perú tuve el honor de comunicar las líneas generales de mi doctrina en una conferencia pronunciada en la Universidad de San Marcos (78) el día 8 de septiembre de 1939, cuya lectura ha de resultar útil para establecer la definición de lo que he denominado "el Pensamiento Templario" y asignar con propiedad el significado originario y filosófico de esas palabras, puesto que no coincide con el del uso corriente. Pocos días después, en la misma ciudad de Lima, presenté mi Monografía sobre la concepción del mundo de los Amautta, cuyo Ms. debe ya encontrarse impreso en las Actas del Congreso Internacional de Americanistas (79). En ese trabajo se encuentran los elementos principales de la bibliografía y los delineamientos de mi propio desarrollo, así como ha de ser presentado en una serie de trabajos parciales y especiales en parte ya publicados y en parte a publicarse en los años que siguen.

Como punto de partida para entender la formación de un complejo mántico-científico cual es el Pensamiento Templario, hay que fijar la posición exacta del grupo de pueblos

(76) XXXVIII, 1901.

(77) XIII, 1910; edición 1878.

(78) XVIII, 1939.

(79) XIX, 1939.

que gobiernan su vida mental de acuerdo al imperio del número 4, en relación con los demás grupos cuya mística numérica está representada por otras cifras, y especialmente por el 2 y el 3.

La concepción binaria de los primeros se hace visible en las denominaciones de todos los objetos animados e inanimados, concretos y abstractos, los que se encuentran clasificados en las dobles categorías: 1º *negro* y 2º *blanco*; 1º *macho* y 2º *hembra*; 1º *arriba* y 2º *abajo*, y en nuestros mismos tiempos estas sobreviven en la calificación masculina y femenina de objetos sexualmente indiferentes como 'el libro' y 'la silla'. En los pueblos ternarios se distribuyen seres y nociones en tres casilleros: 1º *causa masculina o fecundante*, 2º *causa femenina o fecundada*, 3º *efecto consiguiente, o producto, o hijo*.

Ejemplo de los clasificadores binarios lo ofrece la China, con las conocidísimas antinomias del tipo: *Khien* 'el cielo' (☰), *Kwun* 'la tierra' (☷), cuyo modelo general es la calificación de *yang* (☰) y *yin* (☷) trasladada a todos los conceptos; en la ontología religiosa, América Central y México nos brindan gran cantidad de dioses binarios, o Dúos, concebidos como el conjunto de dos personas de las cuales una es varón y otra mujer: *Ometekúlli* y *Omesíwatl*; *Sítlalatónak* y *Sítlalcue*, etc.

Ejemplo de la nomenclatura ternaria encontramos en los Bavili, quienes consideran masculino al mar, como principio activo de la lluvia, que es femenina, y ambos son causas productoras de los ríos y de la vegetación; todas las cosas animadas o inanimadas que tienen igual poder que el mar son consideradas *Xi*, las fecundadas *Sí* y bajo el nombre *Fu* se reúnen todos los productos de aquellas, o 'hijos'; en la ontología religiosa este mismo complejo de ideas puede observarse en todas las creencias regidas por el número tres (tríadas de Egipto y Caldea, Cristianismo).

La filosofía sociológica ha tomado posesión de este tema en los primeros años del 900 y lo han tratado especialmente E. Durkheim, M. Mauss, H. Hubert y L. Levy-Bruhl. Es explicable que esta escuela, cuya influencia ha sido nefasta en hierología tanto como en etnología, trajese a este campo la mentalidad anti-humanista que le es peculiar, demostrando una vez más que el 'sentir sociológico' es muy poca cosa allí donde se

requiere el 'sentir etnológico' (recuérdese la doctrina del *totem* como fuente de todas religiones y la otra de la mentalidad preológica de los 'salvajes', etc.).

Resultado de Durkheim y su escuela (80) es la pretendida ley general que al ordenar los objetos en determinado número de especies y géneros, cada grupo humano sigue el modelo que le ofrece la estructura de la sociedad en la que vive. La idea central de estas asociaciones de cosas diversas sería la propia organización social, y por lo tanto primero habríase producido su peculiar división en clases y clanes, etc. luego, a su imagen, la de los objetos.

El argumento esgrimido es que con el variar del número de las clases sociales varía también el de las categorías de nociones, por ejemplo las divisiones del espacio. Ahora bien, este paralelismo en el comportamiento de dos entidades variables y aparentemente tan distintas, no puede discutirse, pero de ningún modo autoriza la conclusión que sacan los mencionados escritores partiendo de la desmesurada valorización de una de las dos entidades variables, a la que atribuyen arbitrariamente una energía causativa. En realidad, no sólo esas dos nociones, sino un gran número de otras están sujetas a clasificaciones cuyo número varía en un mismo tiempo y por la misma causa o impulso. Se trata de una necesidad orgánica que orienta la mentalidad de cada ciclo cultural en un sentido numérico fijo e imprime su sello cuantitativo a todas las creaciones que integran su patrimonio, contemporánea y armoniosamente, ya sean los clanes de la comunidad, ya los colores de dirección, o los animales-símbolos, o los sectores de la ciudad, o los registros ornamentales de la alfarería pintada.

Si el pueblo X cambia el número de esos registros, en la simetría de sus pucos y vasos, de 2 a 3 y de 3 a 4 etc., es casi seguro que ha cambiado —al mismo tiempo— el número de los metámeros sociales de su comunidad-estado, pero la causa profunda de los dos cambios es que un nuevo sistema de ordenación y clasificación ha entrado a dominar en su interior, asumiendo la forma de una energía estimulante y la atracción de una simpatía mágica muy afin a la *sympátheia* de los nú-

(80) VI, 1908; XXXIII, 1905-6.

meros de que habló Pitágoras. No ya en una sola de sus creaciones culturales, sino en todo lo que toca o imagina, el sistema de las 2 clases ha cedido lugar al de 3 o el de 3 al 4, etc. La explicación de Durkheim y sus secuaces resulta —evidentemente— una *petitio principii*.

En lo que respecta en modo especial a nuestro asunto, es decir a la clasificación de nociones sistematizada por el número 4, la que al viejo Brinton pareció ser 'americana' por antonomasia, piensa Durkheim, seguido por su escuela, que no podría brindarse otra explicación fuera de la sociológica, porque el 4 el del todo extraño a la naturaleza humana en general. He podido contestar con gran cantidad de datos etnológicos, que la experiencia demuestra cómo en la mente de los clasificadores Zuñi, Mexicanos, Guatemaltecos, Chinos, Caldeos, etc. está presente y operante en toda hora la analogía con el cuerpo humano y sus 4 miembros o secciones (o del ocelot, del águila, tortuga, aligador, etc.). Todos esos ejemplos insisten por una parte en la *unidad* y por la otra en la *divisibilidad* cuaterna del cuerpo del hombre o del tigre, tortuga, cóndor y llama (81).

El Pensamiento Templario consiste, justamente, en concebir *in abstracto* ambos criterios de unidad y divisibilidad cuaterna observados en esos seres de la naturaleza, y aplicarlos al espacio horizontal, al tiempo, al año, al concepto de color, estación, actividades humanas y destinos. En la monografía de Lima (1939) están enunciadas las principales cuaternas del Perú: los 4 barrios del Cuzco, sus 4 calles cardinales, 4 regiones del estado, o *Tawantinsuyo*, mejor traducido 'el estado en 4 regiones', 4 virreyes *tokoyrikok*, 4 curajas civiles, 4 colores tribales y ceremoniales, 4 ejércitos purificadores en la ceremonia de la *Sítwa*, etc. También fué estudiado allí el complejo aparato paralelepípedo del Universo según los Amau-

(81) A propósito de la llama, véase la terminología de los barrios antiguos de la ciudad de Aija, en el Perú (Dep. de Ancash), los que llevaban respectivamente los nombres de 'frente', 'espalda', 'pezones', 'ancas', etc., todos alrededor de la plaza central, donde fué abatida una antigua pirámide o 'huaca' denominada *pupun* o *shonkon*, esto es 'el ombligo' o 'el corazón'. Encuéntrase una interesante relación en ANTUNEZ DE MAYOLO. (II) pp. 6-10.

ta, y el carácter mántico del impulso que produjo esta *Weltanschauung*, verdadero complejo patrimonial propio y específico de toda la zona que comprende aquellos pueblos del Viejo y el Nuevo Mundo que son, o fueron, poseedores de la Cultura VII o de los Grandes Estados (Grandes Monarquías según F. Graebner), faja que en sentido morfo-cronológico es representativa de la época protohistórica en toda la Ecumene (82).

12. — *Segmentación del tiempo en el sistema tetráctico.*

— Después de establecer, de un modo tan admirable que muy poco se le ha agregado en los siglos que han seguido, la clasificación de la noción espacial, ya sea del espacio de dos dimensiones (direcciones cardinales; centro, ombligo o cruz; "puertas de los vientos", etc.) ya del de tres dimensiones (planos superpuestos: subtierra, tierra y firmamento, con sus 4 signos cardinales respectivos; 8 octantes del espacio, 4 inferos y 4 súperos, arista vertical o 'árbol de vida' etc.), el ciclo mental de los pueblos protohistóricos se propuso componer el concepto del tiempo en una serie de metámeros rítmicamente coordinada a la serie del espacio. He dicho 'se propuso', pero es simplemente un modo de expresarme, pues en realidad no puede ser concebido el tiempo antes que se realice, al menos de manera embrionaria, el proceso de su segmentación rítmica, y esto lo han dicho admirablemente tanto San Agustín como todos los filósofos naturales.

De un modo espontáneo la repartición del tiempo fué establecida sobre la pauta del espacio, como si se tratase de una simple transposición de segmentos y grados de uno a otro campo de concepciones y experiencias. Dije en esa monografía que si hubo diferencias, fué por la extraordinaria complejidad de las asociaciones que encontraron su lugar armónico alrededor del núcleo 'tiempo', todas de una importancia superior a los conceptos de color, miembros del cuerpo, animales de dirección, etc. que hemos visto agrupados en torno a los sectores del espacio.

Las invenciones templarias, en este renglón temporal, son en primer lugar el calendario, verdadero índice de la con-

ciencia mántica del ciclo (todos los calendarios fueron en un principio 'cuentas de los días' favorables o desfavorables), en segundo término la agrupación de ciclos calendáricos más o menos equivalentes a un año, en 'ataduras' de años, 'años solares', 'anni magni' etc.; y por último la segmentación de toda la vida transcurrida por la tierra y el hombre en un número definido de periodos convencionales, para el fin de llenar el vacío inquietante del "misterioso pretérito". En todas ellas domina incesantemente el número 4.

Nótese que por mero artificio de enumeración he dicho "por último" refiriéndome al tercer eslabón, pues, en cambio, todo induce a suponer que si no fué anterior, fué al menos contemporáneo a la invención del calendario. En el N° 6 de mi colección *Religiones de América* (83) he considerado la posición predominante y central que las 4 edades de la tierra conservan respecto al cuadro general de las divisiones del tiempo (las calendáricas propiamente dichas y sus múltiples) en el más insigne monumento que nos legara la civilización azteca sobre el concepto indio del tiempo; las cuatro Edades constituyen el núcleo geométrico de la gigantesca maquinaria y de seguro también el núcleo espiritual embrionario.

Son 4 cuadriláteros esculpidos que ocupan la parte principal del círculo interior de la Piedra de los Soles, cuyos hieroglíficos denotan las 4 Edades del Mundo ya transcurridas, en conexión con una fecha-jalón, un punto cardinal y un elemento:

<i>Fecha inscrita</i>	<i>Edad del Mundo</i>	<i>Dirección</i>	<i>Elemento</i>
<i>Náhuí-Océlot</i>	Océlot-Tonatiuh	(Norte)	TIERRA
<i>Náhuí-Eécatl</i>	Eécatl-Tonatiuh	(Este)	AIRE
<i>Náhuí-Quíáhuill</i>	Quíáhuill-Tonatiuh	(Sur)	FUEGO
<i>Náhuí-Atl</i>	Atl-Tonatiuh	(Oeste)	AGUA

Al hieroglífico colocado a manera de eje entre los cuadriláteros nombrados, y que comprende la cara solar del centro, corresponden:

Naáhuí-ólin (el Medio) Olin-Tonatiuh

Los cinco nombres de la última columna se leen en los códices mexicanos y en los cronistas; a ellos he dedicado con

(83) XXIV, en preparación.

cuidadosa meticulosidad el N° 7 de *Religiones de América*. Cada uno de esos nombres consiste en un miembro variable más uno constante: *tonatluk*, que significa 'Sol'. La parte variable la constituyen los sustantivos *océlot* (Tierra), *écatl* (viento), *quidáhuil* (lluvia de Fuego), *atl* (Agua) y *ólin* (sacudimiento o Terremoto).

Con el término Sol (*tonatluk*), a su vez, se indica una Edad del Mundo. Esta expresión nuestra es apenas aproximada, pues el sentido real es 'ciclo vital'.

Hay que partir de la base que el conjunto de los Soles o Edades está íntimamente conexo con la creación del hombre, o, para ser más exactos, que cada nuevo Sol representa una nueva creación. En realidad la historia de los Soles es una cosmogonía, al menos en su forma más primitiva y genuina, todavía exenta de las elaboraciones mitográficas reflejas.

Todas las cosmogonías de este ciclo de cultura tratan de presentar la creación del hombre como el acto creativo más reciente, con el que se clausura una serie de 4 creaciones de seres animados menos perfectos (ejemplo típico es la cosmología del pueblo Qqiché cuya amplia exposición y discusión la encontrará el lector en *Religiones de América* N° 3) (84). De esta posición se pasa por grados, casi inadvertidamente, a la otra que, aun admitiendo que ya desde el primer acto creativo se trataba de hombres, asigna a cada una de las 4 humanidades sucesivas un pecado que despierta la ira divina o una simple imperfección física que igualmente provoca el exterminio, o también imagina que los frutos de la tierra no tenían en principio sino propiedades alimenticias muy pobres, y que el alimento fué perfeccionándose por grados hasta brindar en la quinta creación, que es la presente, 'buenos bastimentos' propicios para la vida humana. Los diferentes matices pueden ser observados en las documentaciones de México y Yucatán cuyos textos íntegramente se transcriben, anotan e interpretan en mis publicaciones N° 4, 5 y siguientes, en los que se relatan también las características clausuras de cada uno de los 4 ciclos vitales, que son catástrofes telúricas determinadas por los 4 elementos: un terremoto, una tempestad de viento, una

(84) XXI, 1940.

lluvia de fuego y una *inundación* o *diluvio*. En esos códices y crónicas se declara que sólo la quinta Edad, la época en que vivimos, o histórica, es digna del favor divino, o logra buen alimento o alcanza la excelencia humana; otrosí se afirma que esta humanidad será a su vez destruída por el quinto cataclismo, que es el final. Estos conceptos están tan nítidamente expresados en el códice Chimalpopoca, como en Hesíodo y en la Biblia, tomada como ciclo expositivo continuo, y su conjunto configura la suma de la sabiduría sobre los destinos humanos, por el hecho que resume el binomio simétrico *Cosmología-Escatología*.

La sucesión de los Soles es en América la imagen de los 4 ciclos vitales que se han sucedido en la tierra hasta el período presente (respecto al narrador indígena, se entiende). Cada Sol tuvo sus criaturas humanas peculiares, sus costumbres y sus dioses, porque también los dioses suelen morir con el Sol que los engendró o en cuya alborada llegaron a la tierra.

Al terminarse un ciclo vital, el Sol que le brindó calor y lumbre desaparece del cielo (al igual que los demás astros) y aparece otro Sol al comienzo de la Edad sucesiva. El intervalo está caracterizado por un período de tiniebla cósmica, un verdadero interludio sin vida ni calor ni luz, en el cual los hombres sobrevivientes a la última calamidad imploran angustiosamente que amanezca.

Veamos cuales son las series de catástrofes con que los principales Códices de la América culta señalan el exterminio de las sucesivas Edades, advirtiendo que la serie A) pertenece al Popol-Vuj, la B) al Codex Vaticanus N° 3738, la C) es seguida por el Códice Gama, Códice Chimalpopoca y el Códice Fuenleal, y la D) por el Manuscrito Thèvet.

A)	B)	C)	D)
1. comidos por las fieras	inundación	comidos por las fieras	inundación
2. inundación	huracán	huracán	lluvia de fuego
3. lluvia de fuego	lluvia de fuego	lluvia de fuego	terremoto
4. desedrenización	carestía	inundación	huracán

cuyos esquemas son, respectivamente:

- a) 1 Océlot-Tierra, 2 Agua, 3 Fuego, 4 desedrenización.

- b) 1 Agua, 2 Viento, 3 Fuego, 4 carestía.
 c) 1 Tierra, 2 Viento, 3 Fuego, 4 Agua.
 d) 1 Agua, 2 Fuego, 3 Tierra, 4 Viento.

Volviendo a las formas peruanas del concepto de Edad, nuestra monografía de Lima menciona algunas de las abundantísimas referencias a la obscuridad cósmica, como también a los 5 Soles, luego examina la terminología que nos es conservada por el cronista Juan de Santacruz Pachacuti, y la ordena en esta sucesión:

- a) *qallaj-pacha*, o comienzo del tiempo
 Primera Edad: *purun-pacha-rasphájtin*, o pueblos anteriores a los tiempos salvajes
 b) *tutayaj-pacha*, o tiempo de obscuridad
 Segunda Edad: *purun-pacha*, tiempo de los 'pueblos salvajes' o 'del desierto' o 'sin gobierno', 'behetrias' según J. Santacruz, Fr. Dávila y Sarmiento de Gamboa, respectivamente.
 c) *unw-pachacuti*, exterminio de la humanidad por varios medios, y en particular por el hídrico
 Tercera Edad o de la humanidad histórica criada después del exterminio, mediante un acto creativo particular en que aparecen el nuevo sol y los astros.

La serie que nos trasmite Santacruz es aún incompleta, y nunca habríamos tenido una imagen adecuada del sistema peruano, si otros dos cronistas, Buenaventura Salinas y Guaman Poma de Ayala, no nos hubiesen dejado el testimonio de la serie tetráctica completa, anterior al período incaico:

Edad		Poma de Ayala	Buen. Salinas
I	de los Wari Wiracocha Runa	800 años	1000 años
II	Wari Runa	1300	500
III	Purun Runa	1100	1000
IV	Auka Runa	2100	1100
Total de los períodos preincaicos		5300	3600

en las que, evidentemente, el vocablo *Pacha* de Juan Santacruz ha sido reemplazado por *Runa*, o 'gente, hombres' (*Purun-pacha* = *Purun-Runa*) y después de este período de los pueblos 'del desierto' se ha agregado, en la IV Edad, el período de los guerreros (*Auka-Runa*).

Por último, reuniendo sistemáticamente todas las modalidades del exterminio de los hombres enunciadas por las fuentes del Perú, vimos que ellas corresponden al siguiente prospecto:

terremoto	Sarmiento, Oliva			
maremoto		Dávila		
huracán		Oliva		
diluvio	Sarmiento, Oliva		Poma, Cobo	
pestilencia			Poma	
lluvia de fuego		Oliva		Cobo
carestía				Cobo
conversión en piedras	Sarmiento,	Molina,		Garcilaso

La única serie completa es la de Anello Oliva, pp. 23-27, deducida de fuentes del Perú norteño (Quito), y su seriación, comparada con la serie mexicana más próxima, es la que sigue:

Perú Septentrional	1	Edad Agua,	2	Fuego,	3	Aire	4	Tierra
México (Ms. Thévet)		Agua		Fuego		Tierra		Aire

13. — *Segmentación rítmica de la Capaccuna de Montesinos*. — La primera observación de este orden pertenece al historiador argentino Vicente Fidel López, y es la que divide a los soberanos de la lista de Montesinos anteriores a los incas propios, en dos dinastías, los Pirua y los Amautta (85). Ha tenido gran circulación, y todavía puede leérsela en gran cantidad de libros populares. Obtuvo también la acogida favorable de Riva Agüero, lo que constituye siempre un gran beneficio para toda teoría, aunque el mismo Riva Agüero con buen derecho anule la importancia del nombre Pirua por ser "invención fraudulenta destinada a explicar la etimología del nombre Perú" (86). Observamos que la lista lleva el apelativo Pirua sólo para los reyes 1, 3, 10 y 18. Amautta, o sacerdotes-sabios, son los reyes 19, 20, 22, 25, hiatus, luego 37, 38, 39, hiatus, 46, hiatus, 54, 55, 56.

(85) XXX, pp. 253-292.

(86) XLIV, p. 533.

La única base de López es su observación que el sucesor del último Pirua sólo es llamado su 'heredero' y no 'heredero e hijo' (87). Esto no es suficiente —observa Markham— para comprobar que se trate de una dinastía continua, puesto que para otros cinco reyes Pirua no está especificado que sean hijos de sus respectivos predecesores (88). A continuación muestra aceptarla como 'hipótesis conveniente', aunque objete que una dinastía de sacerdotes no puede durar tan largo tiempo, y cita para comprobarlo la duración de los reyes Magos de la Persia antigua. En definitiva, presenta Markham una agrupación propia (89), que resumimos en forma de esquema:

1º grupo	18 reyes	Pirua	de 1 a 18
2º	46	Amautia	19 64
3º	27	de Tampusocco	65 92
4º	10	Incas	93 102

Esta clasificación es, a nuestro parecer, mejor que la de López. Encontramos justificada la separación del tercer grupo, porque "se perdió el gobierno de la monarquía peruana" y la capital y el trono fueron llevados a Tampusocco, donde quedaron aislados y empobrecidos durante varios siglos. Pero, de nuestro punto de vista, tendremos que añadir otras razones de mayor peso y, además, hemos de articular el inmenso bloque comprendido entre el 65º y el 92º rey.

La vieja idea de las dinastías ha tenido un desarrollo fantástico en el libro de Cuneo-Vidal, quien postula 9 dinastías, comprendiendo a la incaica. Entre una y otra "hubo períodos de transición o interregnos, a los que los analistas cuzqueños dieron el nombre de Pachacuti". El mismo Autor asegura que cada una de las dinastías duró 120 años, y que el tiempo transcurrido entre la fundación del imperio y el 9º Pachacuti fué

(87) XXX, p. 273.

(88) XXXI, pp. 43-44.

(89) XXXI, pp. 45-47. No hay que descuidar el hecho que se encuentra en López una línea escondida en la página 402, en la que el Autor separa el grupo de Tampu-Toko, dándole comienzo con el rey 65º "premier roi que la légende prit comme origine de cette dinastie restauratrice...". A pesar de ello, en su cap. III destinado a diferenciar las dinastías peruanas (pp. 253-292) sólo enumera tres dinastías: Piruas, Amautas e Incas.

de 1080 años (90). Como este lapso es igual a 9 veces 120 años, no vemos qué valor tendrían los 9 Pachacuti, considerados como interregnos 'de duración variable'. Todo ello fundado en nubes de humo filosófico y sociológico, más que en la crítica de los textos, a pesar de que en las mismas páginas se logre el acierto de *presentir* que los Pachacuti "han debido tener valor no personal, sino cronológico".

Después de recordar esos ensayos, ya es hora de que formulemos nuestra propia segmentación de la lista, de acuerdo con la terminología que hemos introducido en los párrafos 11 y 12.

III Edad. — Cúmplase en el reinado de Tito Yupanki (65º) el 3er. Sol después del Diluvio y el 4º de la Creación. Es tiempo de decir —pero ya el lector lo habrá imaginado, después de considerar la diferencia de 1000 años entre el cálculo peruano y el de Montesinos, según las mismas palabras del Autor— que este milenio suplementario es un producto puramente montesiniano, y representa la tiránica consecuencia de haber hecho comenzar la vida de los hombres en América con los primeros hijos de Ophir que llegaron de Armenia después del Diluvio general narrado por el Génesis. Este injerto absurdo debía acarrear inevitables trastornos en la cuenta de las Edades y, como pronto veremos, en la sucesión de los exterminios finales.

Decíamos, pues, que el 65º rey, Tito Yupanki, reina en el punto preciso en que termina el 3er. Sol y comienza el 4º ciclo vital americano. Esto según las Memorias, pero hay que meditar sobre otras circunstancias que ya estamos preparados para juzgar de un modo absolutamente distinto del acostumbrado. En 1er. término, nos asegura Montesinos que hubo grandes turbaciones, señales prodigiosas en el cielo, rivalidad de cometas (son los *portenta* anunciadores del nuevo período cósmico) luego la destrucción de los edificios y de los pobladores del reino por medio de un terremoto. Escribamos con mano segura en nuestro nuevo prospecto: *Fin del III Sol; destrucción por terremoto; elemento Tierra.*

Hay más. Llegan del Sur en este reinado, siempre se-

gún las *Memorias*, "muchas tropas de gentes" y de otras direcciones "hombres feroces... entre ellos algunos de color prieto" y traen la guerra, luego la muerte y la peste. Anotemos a continuación: *Principio de la IV Edad o 4º Milenio o Sol*; Auka-Pacha o Auka-Runa. Ello coincide en todos puntos con la serie de Poma y Salinas.

Pero veo que hemos comenzado por un jalón intermedio. Volvamos por grados hacia el principio.

II Edad. — Cae el fin de la II Edad en el reinado de otro Tito Yupanki, el rey 16º, al cumplirse el 2º Milenio (después del diluvio) o 2º Sol. Es el fin de una época de decadencia y de vicios. "*Por esta causa, dicen los antiguos amautas y lo aprendieron de sus mayores y lo tienen en memoria por sus quipos para eterna memoria, que el sol se cansó de caminar y ocultó a los vivientes, por su castigo, la luz, y no amaneció en más de veinte horas. Los indios dieron gritos llamando a su padre el sol; hicieron grandes sacrificios para aplacarlo, ofreciendo muchos corderos y doncellas y mozos...*".

Este Sol que 'se cansa de caminar' es un viejo conocido nuestro. Ya leímos en Ixtlilxochitl (91) que "*tienen allá en su historia que el sol se estuvo un día natural sin moverse de un lugar*" y que le fué preguntado al sol "*Señor del Mundo, ¿por qué estás tan suspenso y pensativo y no haces tu oficio como te está mandado? ¿quieres destruir al mundo como sueles?*". Y en Mendieta (92), que el sol detúvose "*que no pasaba adelante*"; le pidieron que reanudara su curso "*y respondió que no se mudaría del lugar donde estaba hasta haberlos muertos y destruído a todos ellos*".

En las muchas fuentes de México el detenerse del sol en su curso desempeña el papel del exterminio por el elemento Fuego. En el texto de Montesinos hay que redoblar en este trozo la meticulosidad del análisis, si quiere entenderse cabalmente. Necesita distinguir dos partes: primera, el pararse del sol en su camino —*se cansó de caminar*— tan análogo hasta por la expresión a los textos mexicanos, y segunda, el ocultarse a los vivientes por castigo "*ocultó su luz y no amaneció*" que corresponde a muchos textos qqiché y nahua que

(91) XXII, p. 295.

(92) XXII, p. 288.

describen los períodos de tinieblas. La cesura debe operarse en el lugar que se indica: *se cansó de caminar | y ocultó su luz*. Medítese en la exigencia lógica que requiere que en la primera acción —el pararse del sol en su camino— se trate de interrupción del arco diurno, y se hable siempre de un punto situado en el medio del cielo, mientras para la segunda acción, negativa —el no amanecer— la detención se opera en la carrera invisible del sol, o arco nocturno. Estimo, con los textos a la vista, que las *Memorias* han contraído las dos relaciones indias en dos breves frases apenas separadas por una cópula, porque su sentido diferencial no fué captado por el compilador. Tampoco se nos presentan del todo trastrocadas o desvañecidas, y podemos fácilmente reconstruir su estado original. La segunda frase indica a las claras un período de obscuridad cósmica. En cuanto a su duración, las fuentes hablan de un día, 24 horas, 5 días, y de períodos indeterminados; pero es de suponer que las referencias transmitidas a nosotros por el camino indirecto de los compiladores de Mss. y de Crónicas, han ido abreviando y racionalizando a estos períodos sin luz, por el afán de hacerlos creíbles y asimilarlos a meros eclipses. Vemos esto expresado sin reticencias por Motolinía en México y por Dávila y Montesinos en el Perú (93).

La escena que se nos pinta no podría —en verdad— ser más completa. Montesinos añade la referencia de sacrificios cruentos (corderos, doncellas y mozos) ofrecidos al Sol para aplacarlo, y, todavía más en carácter, la gritería de los indios llamando al Sol, que "*piden o imploran con amor y gran temor, levantando las caras hacia el cielo y alzando los brazos*" como diría el *Popol-Vuj* (94). En cuanto a los sacrificios, he aquí el ayuno "*que era como un aparejo para el advenimiento del fin del mundo*" según el *códice Telleriano Remensis*, folio 9; los "*grandes sacrificios a sus dioses rogándoles no acabasen el Mundo*" de Boturini (95); los "*grandes ala-*

(93) El texto de *MOYOLINIA* encuéntrase transcrito en XXII, p. 280; el de FRANCISCO DE AVILA se lee en sus *Idolatrias de los Indios de Huarocharí*, cap. 3º; el de Montesinos en las *Memorias*, cap. VIII (página 49).

(94) XXI p. 618.

(95) XXII, p. 300.

ridos y llantos temiendo que se van a perder él (el sol) y ellos y todo el mundo" de Gómara (96). Todas eran manifestaciones de congoja al terminarse, en México, las ataduras de 52 años, porque una estricta vinculación entre el final de era y el final de ruedas calendáricas fué consecuencia directa del desarrollo histórico del mismo calendario. Permítaseme que indique a los Cuzqueños que tengan desde ya por firme que sus 'andenes del llanto' en la plaza *Waklaypata* fueron uno de los lugares tradicionales donde estallaba periódicamente la expresión clamorosa de esa misma congoja; los 'alaridos y llantos' que vagamente son recordados con referencia a esa plaza no fueron otra cosa que estruendosas invocaciones al Sol, para que no destruyese la humanidad. Cuando las *Memorias* añaden que "*cuando salió la luz... le dieron muchas gracias por los beneficios recibidos*" apostaría que la tradición peruana originaria decía algo parecido a la frase de Clavígero sobre las "*strepitose feste... in rendimento di grazie per aver trattenua la sua voracità e prorrogato il termine del Mondo*" (97).

Anotaremos, pues, en este lugar: *Fin de la II Edad o 2º Sol; las intemperancias y vicios de los pobladores provocan el castigo; el mundo es destruido por el fuego celeste; se produce el cataclismo al terminarse el 2º Milenio; realizada la destrucción sigue un período de obscuridad cósmica; las naciones indias claman al sol, hundidas en la noche tenebrosa, y después de la nueva aurora celebran sacrificios de eucaristía.*

I Edad. — Se produce el fin del primer Milenio durante el reinado del 6º rey, Sinchi Cosque, al que "por esta razón le llamaron Pachacutí, y fué el primero que usó este nombre"; a este reinado asignan las *Memorias* la cruel rebelión de los Chancas. La destrucción del mundo, sin embargo, se cumple pocos años más tarde de la muerte de Sinchi, durante el reinado de su segundo sucesor Manco Kápaj II.

En primer lugar, a modo de arcanas advertencias, se producen *portenta* en el cielo y son dos cometas en forma de león y sierpe. Luego los sabios Amautta y los astrólogos predicen el próximo fin del mundo. No dice el texto cuál es la

(96) LÓPEZ DE GÓMARA. — *Historia General de las Indias*, capítulo CXXII, *in fine*

(97) XXII, p. 304.

forma asumida por la catástrofe final del I Sol y sólo añade que hubo guerras, pestilencias "se despoblaron muchas provincias con la muerte de muchos señores y plebeyos" y luego una sequía que secó los ríos de la Costa desde Túmbez hasta Arica "con que se despobló casi toda esta tierra, quedando algunos pocos habitantes junto a la marina, que se sustentaban con harto trabajo". Pero el punto en que sobresale este trozo narrativo, es la descripción de la época de obscuridad, que el texto ha convertido en un eclipse (el despedazarse de la luna) porque en realidad la tradición indígena de los tiempos más recientes había terminado por confundir los dos conceptos (98). Al describir los desmanes de los indios temerosos de que "quedarían a oscuras", recalca Montesinos el sabroso episodio de los instrumentos domésticos que se alzan contra el hombre como fieras, cuyas fases he examinado cuidadosamente en la monografía de Lima, sobre la base de los Cronistas y de los restos plásticos (frescos de Moche). Una

(98) Este trozo de las *Memorias*, cap. VIII, es realmente precioso por los indicios que contiene. En primer término, se ve a las claras que los informantes de Montesinos querían hablar de un eclipse. La gente de armas "se puso en punto de guerra (así como se hacía en México cuando se creía inminente el comienzo de una época de tinieblas, por la ausencia del sol) y tiraban muchas saetas y piedras hacia la luna, haciendo ademanes de huir al león o serpiente, porque decían que desta manera los asombraban, para que no despedazaran a la luna". Evidentemente, cuando el cono de sombra de un eclipse mordía el disco de la luna, decían que la serpiente o el león se la estaba comiendo.

Lo curioso es que estas referencias conciernen a la obscuridad nocturna, o desaparición de la luna, y no a la diurna, o del sol. Se verificó, a no dudar, una modificación del relato primitivo, que hablaba de un verdadero periodo de tinieblas cósmicas, el que fué reemplazado luego, en virtud de tendencias evemeristas y racionalistas, por sendos eclipses, solares y lunares. Por último, vemos que la tradición fué reducida a sus ínfimas proporciones, al eclipse puramente lunar, cuando ya se había perdido la conciencia del tema originario y de su significado.

Montesinos encontró la tradición hondamente empobrecida; Gómara, en cambio, o las fuentes que este cronista utiliza, guardaron mayor adherencia con el antiguo tema indio: "También creen (los habitantes del Perú) en la fin del mundo; empero, que precederá primero grandísima seca, y se perderán el Sol y Luna, que adoran; y por aquesto dan grandes avarios y lloran cuando hay eclipses, mayormente del Sol, temiendo que se van a perder él y ellos y todo el mundo" (*Historia General de las Indias*, cap. CXXII *in fine*).

vez empezado el interludio cósmico y las tinieblas, sabían los peruanos que *“todos los instrumentos del hombre y de la mujer serían convertidos en leones y culebras, y los husos de las mujeres en víboras y los telares en osos y tigres y otros animales nocivos”*, y lo refiere Montesinos en coincidencia perfecta con lo que hemos leído en la exposición de Dávila (99) y la amplísima descripción llena de sentido dramático, que ocupa los versículos 66-74 del I Libro del *Popol-Vuj*.

¿Cuál fué, entonces, la forma de exterminio de esta Edad? Por lo pronto habría en este pasaje la mención de una destrucción característicamente americana, y peruana: la transformación en piedras, que se encuentra indicada durante la guerra de los Chancas contra el Cuzco, pero una atenta lectura del texto demuestra que desempeña un papel episódico y no el de exterminio general de la humanidad. Por mi cuenta, recordando el escamoteo cumplido por Montesinos, con el afán de guardar un prudente respeto a las Escrituras, al proyectar el diluvio indio (*una pachacuti*) de Sarmiento, Santacruz, Oliva, Poma y Cobo en el tiempo anterior a toda vida americana y fuera del continente (transposición realmente inapropiada y repugnante a la unidad del ciclo mismo), no concibo que pueda ser puesto en duda, con fundamento, el hecho que la catástrofe hídrica fué desplazada por Montesinos, sacándola del final de la Primera Edad para colocarla en el año Cero de América.

Las anotaciones pertinentes son, en este punto: *Terminación de la I Edad o Sol, fin del I Milenio; época de grandes pecados que determinan la decisión divina de exterminar la humanidad; signos anunciadores en el cielo; consecutivo despoblamiento del mundo; el cataclismo específico de este ciclo es la inundación; sigue un período de tinieblas; los hombres esperan con ansia la nueva aurora, temerosos por el alzamiento de los objetos inanimados.*

IV Edad. — El último que nos queda por examinar es el cuarto final de Edad. La fecha ocurre en el preciso punto de separación entre la lista de reyes preincaicos y la ‘*dinastía*’ Inca propiamente dicha; el titular de este Pachacuti es

(99) FR. DE AVILA. — *Idolatrías, etc.* (citado en la nota 93), capítulo 2º.

Inti Mayta Kápaj, porque en su reinado se cumplieron los 4000 años o el 4º Sol americano, a lo que el cronista agrega que es también el 5º Sol desde la Creación del Mundo, la del Génesis. Y porque se cumplió la Edad "*por esto se llamó Pachacuti, octavo deste nombre*" (100), palabras reveladoras, sobre las cuales se ha deslizado la atención de cientos de escritores y eruditos con ligereza incomprensible.

Las *Memorias* consagran un mayor número de páginas a la descripción de este final decadente y corrompido, casi como si lo fuese en un grado más hondo que los demás finales de Edad: "acabó el vicio de corromper las buenas costumbres y era la sodomía un pecado político" con lo que desea expresar que fué común, endémico y consagrado. Pícaro quisiera resultar el comentario montesiniano: "Quien más sentía esta desdicha eran las mujeres, por ver que a la naturaleza se la defraudaban alimentos y a ellas gustos" (101) y en otros pasajes igualmente ingenuos y de poca fineza. Los 'vicios y bestialidades' habían consumido 'y reducido al desvanecimiento' toda la grandeza del imperio, el estado había vuelto a la anarquía (*behetría*); un cuadro, en resumen, más ennegrecido que nunca. En el reverso de la medalla, el reanudarse de la vida con el amanecer del nuevo Sol y del período Inca propiamente dicho, está descripto como una verdadera restauración de la humanidad y del estado, un *novus ordo*.

En cambio, no hay mención de catástrofe telúrica: el cataclismo se ha transformado en un colapso moral, político y sexual. No se trata de un ejemplo inédito en la literatura genuinamente americana. Véase en uno de los más preciosos códices de México, el *C. Vaticanus A) N° 3738*, que la IV Edad "*dícóno esser persa per causa dellí vitij*" (102) y, aun más dramáticamente delineado, en el *Chilan Balam de Chumayel*, la descripción del final de la IV Edad, cuando Bolon-ti-ku vino al Yucatán para introducir el pecado nefasto, y todas las flores "se abrieron tan abiertas para introducir el pecado de Bolon-ti-ku" por lo que "toda la tierra era un mercado de flo-

(100) XXXVII (1882), cap. XV, p. 90.

(101) XXXVII (1882), cap. XVI, p. 91.

(102) XXII, p. 255.

res, un albergue de flores y de la mollicie y del pecado" (103) o una "*essaltazione delle rose*" como escribe en el *C. Vaticanus* el buen P. Ríos (104). Recuérdese especialmente que en ambos códices citados, el *Vaticanus* 3738 y el *Chilan Balam de Chumayel*, la corrupción por mollicie y la decadencia pecaminosa pertenecen a la IV y última Edad pretérita, como en Montesinos. Hemos de deducir que la veta tradicional peruana seguida por este último debía tener adherencias con esta particular versión mexico-yucateca.

Anotemos, pues, con igual seguridad: *Final del IV Milenio y IV Sol; decadencia del pueblo peruano por exceso de mollicie y por el vicio nefando; desvanecimiento y corrupción del estado; anarquía; caída de la gloria nacional, despoblamiento. Las costumbres y el estado serán restaurados por la nueva 'dinastía' propiamente Inca, iniciada por el Inca Roca.*

En resumen, pensamos que ya nadie podrá sostener que la lista de los reyes de Montesinos deba ser considerada como un desarrollo lineal de naturaleza historiográfica. El análisis cumplido demuestra que la imagen que le conviene es la de una cuerda en movimiento vibratorio, provista, por lo tanto, de vientres y nudos. Cada uno de estos nudos, a su vez, más que por el comienzo de discutibles 'dinastías', se caracteriza por una profunda decadencia moral o física de los pobladores y el desvanecimiento del estado, un acceso de la cólera divina anunciado por fenómenos celestes y un exterminio de la humanidad, seguido por un período de tinieblas, grandes alaridos y llantos y el alzamiento de los objetos familiares del hombre y de la mujer. Cumplida esta crisis del mundo en todos sus 'momentos', anúnciase el nuevo amanecer y surge un nuevo sol, para dar calor y mantenimiento a formas vitales y políticas completamente nuevas.

14.— *Los nueve Pachacuti.*— A cada uno de tales nudos o jalones —esto es de importancia suma— corresponde una enseña visible en la lista de los reyes (véase la última columna de nuestro prospecto de la Tabla I) constituida por un Pachacuti.

(103) XXIII, en prensa.

(104) XXII, p. 255.

Como se sabe, los Pachacuti son nueve tanto para Montesinos como para Blas Valera, y pronto examinaremos su número y colocación. Antes conviene indagar la naturaleza misma de lo que se incluye en la palabra *Pachacuti*.

Por lo pronto, pongamos a salvo la averiguación que los años finales de las cuatro Edades del Mundo pretérito y de la V, o histórica, figuran en la lista con sendos Pachacuti.

Final del	I	Sol americ.	año	1.000	Pachacuti I
	II			2.000	Pachacuti II
	III			3.000	Pachacuti (sin número) VI
	IV			4.000	Pachacuti VIII
	V	(Incanato)		5.000	Pachacuti histórico IX

También puede darse por cierto que el Pachacuti del III Sol, aunque no lleve el ordinal correspondiente, por el hecho de estar colocado en el sitio inmediato anterior al Pachacuti VII, no puede ser otro que el VI. Tampoco el último Pachacuti, ya dentro del Incanato, lleva indicación numeral, pero es, evidentemente el IX, y así lo confirma Blas Valera (105). En cuanto al retraso de una unidad en los numerales de los tres últimos Pachacuti preincaicos en el Ms. de la Merced (que llevan respectivamente los ordinales V, VI y VII), examinaremos este hecho en nuestra Monografía sobre Pachacuti IX, próxima a aparecer.

¿En qué consiste la razón de ser apellidado Pachacuti? Compulemos las *Memorias*, empezando por los Pachacuti comprendidos en el prospecto que precede:

PACHACUTI I (Sinchi Cosque) "en este tiempo dicen que se cumplieron 1.000 años después de El diluvio, y por esta razón le llamaron Pachacuti, y fué el primero que usó deste nombre".

PACHACUTI II (Titu Yupanki) nada se dice del motivo, aunque se afirma que en su reinado se cumplió la segunda Edad del Mundo.

PACHACUTI VI (Titu Yupanki) "llámanle Pachacuti porque se cumplieron en su tiempo 3.000 años desde el Diluvio".

PACHACUTI VIII (Tupa Cauri) "a los 27 años del reinado deste se cumplieron 4.000 años después del Diluvio... y por esto se llamó Pachacuti, octavo deste nombre".

PACHACUTI IX (Tupa Yupanki Inca) "en el tiempo de su rei-

(105) *Relación Anónima* publicada por M. Jiménez de la Espada en *Tres Relaciones*, etc. Madrid 1879, pp. 137-227. Véase pp. 173 y 178.

nado fué el sexto sol", en donde el ordinal "sexto" es referido a la Creación del Hombre, bíblica, y debe ser leído "quinto" en la cronología americana.

En suma, el criterio que sigue Montesinos en estas explicaciones, reposa en la idea que fuese costumbre de los peruanos dar el nombre de Pachacuti a aquellos soberanos en cuyo reinado caía la fecha terminal de un Milenio, o Edad, o Sol. Pero nosotros ya conocemos cuáles son los sucesos propios de un final de Edad que las *Memorias* colocan, justamente, en el reinado de esos soberanos Pachacuti, como ser el exterminio de la humanidad, la pausa de tinieblas cósmicas, etc.

Enunció desde ya que la doctrina seguida por Montesinos es insostenible, no menos que la de aquellos Cronistas los cuales afirmaron que el nombre Pachacuti significase 'el que reforma al mundo' (Blas Valera) o "reformador del reino" o bien "volvedor de la tierra", habiéndola recuperado de los Chancas (Sarmiento de Gamboa) o "reformador del cielo" (Vicente Fidel López) o "de la astronomía" (Clements R. Markham). El punto insostenible común a todas estas explicaciones, es considerar el vocablo Pachacuti como apelativo y epíteto que fuera asignado a un monarca a guisa de adjetivo calificativo.

En mi estudio filológico (106) sobre las dos formas usadas por los cronistas: *Pachacuti* y *Pachacutec*, he puesto en claro que son alteraciones de *pacha kutin* y *pachakutiy* la primera y de *pachakutej* la segunda.

Ahora bien, todas las explicaciones de los Cronistas están basadas en una frase teórica, en que el sustantivo *pacha* sería el complemento objeto del verbo *kutiy*, en el caso supuesto y arbitrario que *kutiy* fuese verbo transitivo. Sábese, en cambio, que dos graves razones gramaticales impiden dar tal valor a *pachakutej*; 1º porque *pacha* tendría que asumir la forma apropiada (morfema) mediante la desinencia *ta* ó *cta* del acusativo y 2º porque el verbo *kutiy* es absolutamente neutro, o intransitivo, y si quisiésemos emplearlo con significación activa transitiva habría que insertarle la partícula causativa *chí*. La frase con significación transitiva "*El que refor-*

ma la tierra" (o el cielo, que es perfectamente lo mismo, porque *pacha* quiere decir 'tiempo' 'lugar' y 'suelo' o 'piso') nunca podría asumir la forma *pachakutej*, siendo que en la lengua qhésua se traduce *pachatakutíchej*.

Después de la demostración negativa o limitativa, presenté los valores que efectivamente tienen *pacha kútín* y *pachakutíy* en los gramáticos y vocabularistas de la primera hora (Holgúin, 1608, y Torres Rubio, 1603, para el Qhésua y Bertonio, 1612, para el Aymara).

La frase *pacha kútín* o *pachan kútín* vale: 'vuélvese o trastórnase la tierra', 'vuélvese o trastórnase el tiempo'. El verbo infinitivo *pacha-kútíy* significa 'revolucionarse' o 'convulsionarse'. El sustantivo (realmente, verbo sustantivado) *pachakútíy* equivale a "el fin del mundo", significado (único) registrado por Torres Rubio. En el Aymara penetra el vocablo qhésua con el valor de 'tiempo de guerra', según Bertonio.

Con mayor orden y más completo, Holgúin registra: para el sustantivo puro y simple *pachakútíy* los valores de "grande destrucción, pestilencia, ruina o pérdida, o daño común"; luego, unido a indicaciones específicas del agente de tales exterminios:

nína pachakútíy, destrucción por el fuego.

A los que Sarmiento de Gamboa añade la forma hídrica:

únu pachacútíy, exterminio por inundación.

Completando la serie, tendremos:

wáyray pachacútíy, exterminio por el huracán.

pachacúyuy pachakútíy, destrucción por terremoto.

Recomiendo al lector que tome contacto directo con ese mi estudio (107), cuyos corolarios considero de importancia suma para la crítica de tan considerable porción de la historiografía peruana. Los colegas del Perú tienen por delante el camino para introducir más valiosos perfeccionamientos; sería necesario, por ejemplo, poner de relieve mediante una búsqueda meticulosa cuándo y quiénes usaron por primera vez, además de Garcilaso, la forma derivada del participio presente, *Pachacutec*, prefiriéndola a la otra verbal-sustantiva *Pachacutí*, lo que evidencia la adopción refleja de justifica-

ciones gramaticales aproximadas, en favor de la interpretación transitiva.

Celebramos que Montesinos haya conservado la vieja forma Pachakuti. (*pachakuti*) usada ya por su maestro Blas Valera, aunque éste, verdadero responsable del auge de la explicación "El Reformador" había encontrado entre los indios que fueron sus informadores, explicaciones derivadas e indirectas, las que, mientras comprueban que la tradición había ya perdido la plena conciencia de sí misma, confirman otrosí un hecho ya conocido en otros pueblos, es decir, que las "etimologías populares" con su violenta perturbación del sentido originario, son los agentes visibles de aquella pérdida colectiva.

No es menester mucha fantasía para imaginar cómo se produjeron tales tergiversaciones.

Supongamos que un *quipokamayok*, o registrador oficial de las genealogías convencionales compiladas, más o menos, durante el reinado del noveno o del décimo Sapa-Inca, hubiese señalado en forma seguida y mediante sus cuerdas de nudos los nombres de los soberanos consecutivos de una larga hilera de reyes. Centenares de testimonios afirman que así se procedía de ordinario, aunque yo creo que los nudos no significasen directamente las sílabas del nombre propio, sino asociaciones mentales recordatorias (objetivas y fonéticas) análogas a los *rebus*, o, más probable aún, que los nudos llevasen la cuenta meramente numérica, mientras las cantilenas genealógicas recitadas de memoria y aprendidas desde la infancia (tan conocidas en otros pueblos que pertenecen al mismo ciclo de cultura) aportaban la sucesión hablada de los nombres propios. En aquellos puntos en que la tradición había colocado un jalón de los que ya conocemos, esto es, un final de Sol o de Edad, con su particular exterminio, el quipu llevaba mediante una cuerda *sui generis* o un sistema convencional de nudos, una muy clara señalación del Pachacuti. Bajo un cierto aspecto, el quipu genealógico no fué más que una lista parecida a la de Montesinos; un cierto número de cuerdas cardinales que indicaban a los Pachacuti, a guisa de jalenes principales, y, en el espacio intermedio entre uno y otro, un "paquete" de nombre, un relleno tradicional, una lista más

TABLA II.

Prospecto de la sucesión rítmica de Montesinos: Edades o Soles, fechas-jalones y Pachacuti.

Milenios o Soles peruanos		Años después de la Creación bíblica	Años después del Diluvio general	
	Creación del Mundo	0	—	
	Diluvio general bíblico	1000	0	
	Llegada de los Ayares	1660	660	
<i>I Sol</i>	Sinchi Cosque, (4º rey)	2000	1000	Pachacuti I
<i>II Sol</i>	Titu Yupanki (16º)	3000	2000	Pachacuti II
	Marasco (26º)		—	Pachacuti III
	Paullu Atauki Kápañ (27º) ..		—	Pachacuti III
	Manco Auki Túpa (32º) (Huila Cocha)		2070	Pachacuti IV
	Hinac Huilla Amautta (45º) ..		2500	Pachacuti (V)
<i>III Sol</i>	Titu Yupanki (65º)	4000	3000	(Pachacuti VI)
	Túpa Cauri (81º)		3500	Pachacuti VII
<i>IV Sol</i>	Inti Mayta Kápañ (93º)	5000	4000	Pachacuti VIII
<i>V Sol</i>	Huira Cocha Inga (100º)	6000	5000	Pachacuti IX (histórico)

e menos adulterada o reajustada por la transmisión oral de los cantores del pueblo o de especiales colegios sacerdotales.

Cuando esta composición genealógica y cronológica pasó a ser leída ante los primeros Españoles que cultivaron la anticuaria peruana, por ejemplo ante los padres jesuitas contemporáneos de Blas Valera, en una época en que mucho del saber antiguo se había perdido, los Pachacuti y las señalizaciones pertinentes fueron contados en la lectura como otras tantas personas, o, lo que fué peor, como apelativos de los soberanos inmediatos. Concurrió en parte a ello el hecho que el nombre Pachacuti se hubiese convertido ya desde antiguo en nombre propio de persona, como se ve por Juan de Santa-cruz Pachacuti Yamqui, cronista peruano del Collao.

Encuétrase una prueba en la ocurrencia de dos Pachacuti consecutivos en la lista de Montesinos. Es un hecho realmente extraño, que de otra manera no tendría explicación, el que dos reyes, respectivamente padre e hijo, fueran señalados con este título, ambos con el mismo número ordinal:

PACHACUTI III (Marasco, rey 26º) "tercero de este nombre" *Memorias* cap. XI.

PACHACUTI III (Paullu Atauki Kápa, 27º) "por los felices sucesos que tuvo le llamaron Pachacuti, que fué el tercero de este nombre. No se dice de Paullu cosa notable mas debe haber sido pacífico su reinado" *ibidem*.

A Marasco el texto atribuye, brevemente, que "hizo junta general sobre la reformatión" religiosa; al hijo Paullu sólo "felices sucesos". Es este último, en realidad, un mero duplicado del padre en su calificación de Pachacuti (pronto veremos, en mi monografía sobre Pachacuti IX, que existe un caso idéntico de duplicación en el Incanato) En otras palabras, el *quid* que se quería indicar con el vocablo *pachacuti* cayó indiferentemente sobre el padre y sobre el hijo, o exactamente entre uno y otro. Esto no puede explicarse de otro modo que admitiendo la interposición, en el quipu, de una señalación del *pachacuti*, la que, al ser tomada como calificante y epíteto personal, fué leída algunas veces en unión con el nombre del padre y otras con el del hijo.

En lo que respecta a los reyes 26º y 27º, sus historiales de las *Memorias* no contienen mención alguna de final de Edad, o de exterminio. Tampoco sus reinados coinciden en la cronología montesiniana con una fecha o jalón intermedio,

de 500 años, como p. ej. Pachacuti V (año 2.500) y Pachacuti VII (año 3.500). ¿Cómo explicar esta incongruencia? El examen cuidadoso de los reinados nos revela que desde el monarca 16º hasta el 45º reina un gran desorden en la lista, con evidentes interpolaciones, cambios en la sucesión y otras manipulaciones capaces de introducir inconsecuencias y contradicciones en gran número. Así, mientras que de 2.070 a 3.000 (esto es, del Pachacuti IV al VI) se enumeran 30 soberanos, y de 3.000 a 4.000 (del Pachacuti VI al VIII) otros 30, se cuenta en cambio el total relativamente inexplicable de 17 reyes desde 2.000 hasta 2.070 (de Pachacuti II al IV). Viceversa, del Pachacuti I al II (de 1.000 a 2.000) apenas se cuentan diez reyes en la lista. Tampoco quedan vestigios, entre 1.000 y 2.000, del Pachacuti intermedio, el que aparece en la mitad justa de los demás milenios. Es necesario convenir en que ha ocurrido un desplazamiento del entero paquete 17º-31º y el corrimiento de los ordinales respectivos. El caso más escandaloso es el de Pachacuti IV, cuya asignación al año 2.070 no tiene defensa posible; en efecto los quince reyes de la lista que lo separan del año 2.000, contando únicamente los doce de los cuales las *Memorias* registran los años de reinado, forman la suma enorme de 367 años.

Dicen las *Memorias* de este Pachacuti IV que "llamaron Pachacuti a este rey por las buenas leyes que ordenó y por la mudanza del año"; sería, pues, un reformador del calendario o del "tiempo".

En el prospecto general de los 9 Pachacuti y de sus épocas que presentamos en la Tabla II, no hemos alterado la disposición de Montesinos, ni intentado enmendar la distribución de los primeros 32 reyes y sus Pachacuti respectivos, la que en la lista montesiniana ofrece una secuencia insostenible. Insertamos ahora otro esquema que se propone restablecer la disposición originaria. Obsérvese que nuestras correcciones son las "necesarias y suficientes", esto es, que no hemos introducido variantes por el solo gusto de hacerlo. Sobre 9 fechas, 5 las conservamos tal como están en las *Memorias*. De las 4 restantes, una es la fecha terminal, que será discutida en la Monografía sobre Pachacuti IX, y 3 pertenecen a los dos milenios iniciales, que han sido el lugar clásico

de las perturbaciones y escamoteos de Montesinos, con el fin de introducir el diluvio bíblico en la historia de América.

Año	500	Pachacuti I
	1.000	Pachacuti II final de Edad (Primer Sol)
	1.500	Pachacuti III
	2.000	Pachacuti IV final de Edad (Segundo Sol)
	2.500	Pachacuti V
	3.000	Pachacuti VI final de Edad (Tercer Sol)
	3.500	Pachacuti VII
	4.000	Pachacuti VIII final de Edad (Cuarto Sol)
	4.500	Pachacuti IX (histórico)

Este prospecto es el más indicado para el fin de mantener la entera construcción montesiniana fiel a sí misma y a la temática americana. Pero no hemos querido ir más lejos, ni imitar, después de objetarlo, el sistema empleado por G. M. Vásquez al dislocar los elementos onomásticos de Montesinos de acuerdo al nuevo casillero.

15.— *El 'Sol' y el "Pachacuti"; ciclos primarios y secundarios.*— Por otra parte, más que la de corregir y restaurar la lista, lo que sería un trabajo dudoso en el método y de escasa remuneración, se impone la tarea de investigar qué significado atribuye Montesinos a las fechas-jalones que venimos llamando "intermedias", porque se colocan en el punto medio de una Edad y la dividen en dos períodos de 500 años cada uno.

He dicho "Montesinos", pero es un error, porque todo induce a creer que algo análogo debía ocurrir en la lista de Blas Valera. Es cierto que éste, en el famoso trozo engastado en los *Comentarios* califica a las Edades o Soles de los Peruanos como idénticos a los Soles de México, que son 4, y les atribuye una duración de 600 a 700 años cada una. En cambio existe el hecho innegable que los Pachacuti de Valera son 9, al igual que los de Montesinos.

Nadie hasta hoy se ha propuesto la tarea de esclarecer si la doctrina de Valera sufrió adulteraciones y aditamentos al pasar por las manos de Montesinos, ni la otra aun más principal de reconstruir qué definición y qué valor fué asignado por Valera a los Pachacuti de su *Vocabulario* o de la

Relación. Es evidente que en este asunto hay que empezar *ab ovo*.

A título de mera información histórica sobre el problema, transcribimos una referencia de las *Memorias*, en la que Montesinos se ingenia para introducir la noción cronológica del Pachacuti. Habla de una junta de astrónomos reunida por el rey Ayar Manco I (35º) para reformar el calendario: "ordenó también que así como había semanas de 10 días las hubiese de años; de modo que contaban 10 años comunes por uno y luego cada 10 de estas décadas por otro, que era un sol, y la mitad, que eran 500 años, mandó que se llamase pachacuti, por la razón que se ha dicho. Esta cuenta de años guardaron siempre los indios de este reino hasta la venida de los Españoles". Nótese que con esta referencia justificaría Montesinos los Pachacuti de 2500 (V) y 3.500 (VII), pero de ningún modo la presencia de los Pachacuti anteriores a estas fechas; se trata, con toda claridad, de una invención destinada a explicar *a posteriori* la antigua denominación de los Pachacuti, y como tal constituye un buen ejemplo de *fábulas etiológicas*.

En los demás cronistas no se encuentra tal división de las Edades en dos períodos de 500 años, aunque, en realidad, Salinas tiene una de sus 4 Edades igual a 500 años (la II, o de los Gigantes Indígetes). Poma de Ayala considera, al igual que Salinas, cada Edad como un todo indivisible. Si consideramos ahora la duración del sistema en su conjunto y la de todas sus partes, tendremos el siguiente prospecto:

	<i>Poma de Ayala</i>	<i>Buen. Salinas</i>	<i>F. Montesinos</i>
I Edad	800	1000	500
II	1300	500	1000
III	1100	1000	1000
IV	2100	1100	1000
<i>Total ...</i>	5300	3600	3500

cuyas cifras no dejan de ser instructivas, al cotejarlas. En lo que concierne a los totales, llama la atención el acuerdo entre Salinas y Montesinos. Tampoco aparecen serias divergencias en cuanto a las alícuotas (nótese la II Edad de Salinas de 500 años). La abultada duración de la IV de Poma, que es el doble de las demás Edades, ha sido ya explicada en

mi trabajo de 1939 (108) como tjránica consecuencia de haber postulado este Autor dos sincronismos: el primero entre las migraciones de la época *Purun-Runa* con la migración de los hijos de Abraham, y el segundo entre el comienzo de la dinastía Inca y el nacimiento de Jesús. Por fin, Edades de 1000 años o poco más o menos son frecuentes en Poma y Salinas, aunque, innegablemente, a Montesinos pertenece el calificativo de "minelarista" por excelencia.

Todas esas observaciones, sin embargo, nada aportan que esclarezca la cuestión fundamental, y dejan insatisfecho nuestro deseo de saber dónde, a qué distancia de tiempo y con qué significado cronológico-mítico colocara Blas Valera los 9 Pachacuti.

¿Podrán decirnos algo los escasos trozos de Valera, agudamente inquiridos?

Empecemos por la *Relación*. Mucho me ha dado que meditar el intervalo que divide los dos únicos jalones que conocemos por medio de este documento, los Pachacuti VII y IX (109). La *Relación*, como es sabido, no trae lista alguna, ni otra base o indicio para reconstruirla, fuera de los números ordinales VII y IX, pero tienen estos ordinales algo de providencial, porque en esa última parte de la lista la sucesión de Montesinos muéstrase menos adulterada, y desde Manco Auki Tupa hasta el final puede ser considerada atendida. Añádase que el Pachacuti Inga, séptimo de este nombre, señor de Pacari Tampu, quien restableció el imperio del Cuzco, que se había perdido con las guerras y pestilencias (*Relación*, pág. 178) coincide admirablemente con el Pachacuti VII de las *Memorias*, que también pertenece a los soberanos de Tampu Tocco y "este rey comenzó a alzar la cabeza y cobrar algunas ciudades y provincias". Por lo que concierne a Pachacuti IX, la diferencia entre la *Relación* y las *Memorias* es de un solo lugar, puesto que la primera confiere ese título a Titu Yupanki, y las segundas a su padre Huiracocha. Si partimos, ahora, del punto fijo (el único dato del *Vocabulario* que se refiere al Incanato) que es representado por Lloque Yupanki, situado en el 95º lugar por Valera, y

(108) XIX, 1939.

(109) *Relación anónima*, ya citada en la nota 105, pp. 173 y 178.

contamos cuántos reyes lo preceden hasta encontrar al Pachacuti IX de Valera, o Titu Yupanki, tendremos el número ordinal de ambos reyes-jalones, según la ordenación de Valera:

De Tupa Cauri (inclusive) a Lloque Yupanki (exclus.)	15 reyes
De Lloque Yupanki (inclus.) a Titu Yupanki (inclus.)	7 "

Total ... 22

Hemos llegado, por el único camino que teníamos a disposición, a reconocer que la lista de Valera entre el Pachacuti VII y el IX comprendía 22 reyes. Referido al prospecto montesiniano y a su cronología rectificadas (ver último esquema del párrafo 14), ese intervalo se coloca entre dos consecutivos Pachacuti "intermedios". Evidentemente, cubre el espacio de 1.000 años. Si multiplicamos por 4 este conjunto, tendremos que la suma entera de las 4 Edades debe comprender 88 reyes. Esta cifra no puede resultar indiferente, si consideramos que, a pesar de las adulteraciones, todas las listas que nos brindan los documentos encuentran en ella una base numérica muy aproximada: los 90 reyes de las *Memorias* en su segunda redacción (Ms. de la Merced), los 93 de la tercera redacción (Ms. de la Universitaria) y los 93 del *Vocabulario* de Valera.

Yo, por mi cuenta, le atribuyo a este número 88, un valor todavía más fundamental. Espero que los lectores recuerden lo que he insinuado en el párrafo 8 respecto a las razones que sugieren —e imponen— suponer que hubo una primera redacción, desconocida hoy, de las *Memorias* de Montesinos. La prueba es que, si se toma en cuenta especial la numeración brindada "en todas sus letras" por Montesinos, de manera discontinua y por 27 de sus reyes, y se la compara con las numeraciones naturales de ambos Mss., se tiene el siguiente prospecto:

	<i>Ms. de la Merced</i>	<i>Ms. de la Universitaria</i>
primero rey que reinó en el Cuzco	1	1
tercero rey peruano	3	3
duodécimo rey	13	14
décimotercera	14	15
décimocuarto	15	16
décimoquinto	16	17
décimosexto	17	18

vigésimo primero	22	23
vigésimo segundo	23	24
vigésimo tercero	24	25
vigésimo cuarto	25	26
vigésimo quinto	26	27
vigésimo sexto	27	28
vigésimo séptimo	28	29
vigésimo octavo	29	30
vigésimo nono	30	31
trigésimo cuarto	35	36
trigésimo séptimo	38	39
cuadragésimo	42	43
cuadragésimo segundo	44	45
quinquagésimo	52	53
quinquagésimo cuarto	56	57
sexagésimo primero	63	64
sexagésimo segundo	64	65
septuagésimo nono	79	82
octogésimo segundo	82	85
octogésimo tercero	86	88

Es fácil deducir que la numeración escrita en ambos documentos no coincide con la numeración natural, como ya lo dijimos, y la causa son las sucesivas interpolaciones con que se ha aumentado el número de los soberanos: es evidente también que al hilvanar las nuevas hileras Montesinos no se tomaba la pena de restablecer la sucesión de los números ordinales que correspondía, y se conformaba con cambiar de lugar el historial del Ms. precedente, como si fuera una de nuestras "papeletas". Pero otra cosa más importante nos indica el prospecto, y es que Amaru, octogésimo tercero rey peruano, se encuentra postergado de 3 lugares en la segunda redacción y de 5 en la tercera.

En otras palabras, si a partir de Amaru, 83^o rey según la colocación primitiva (columna d), seguimos contando hasta el último rey preincaico, Inti Mayta Kápaj, encontraremos que a éste corresponde el número 88, y que, de consecuencia, 88 era el número total de la serie preincaica.

Estos indicios son más que suficientes para deducir que Montesinos no ha trabajado en el primer momento con el *Vocabulario* de Valera, sino con un manuscrito similar que registraba 88 reyes anteriores al primer Inca. Imagino la lista de este Ms. construída con un sistema exquisitamente simétrico, con sus 8 jalones o Pachacuti anteriores al Inca Roca y el

noveno en pleno Incanato, con los intervalos entre uno y otro ocupados por sendos casilleros todos parejos, que comprendían 10 lugares cada uno.

Pasemos ahora al segundo documento, el *Vocabulario*. Nunca como en esta ocasión he apreciado la obra de Anello Oliva, quien nos ha preservado tan milagrosamente las joyas historiográficas que se encuentran engastadas en sus páginas 70 y 71 y que ya tantos servicios han prestado en la identificación de las fuentes de Montesinos. Se encuentran, en esas páginas, 15 líneas textuales de Blas Valera, relacionadas con el Kápaĵ Raymi Amautta, y además unas referencias a cuatro monarcas de la lista de Valera. Sus números ordinales, correspondientes a la progresión de Valera, son:

Kápaĵ Raymi Amauta	39º	rey del Perú
Kápaĵ Yupanki Amautta	43º	
Cuius Manco	64º	
Kápaĵ Lloque Yupanki	95º	

Pero hay en Oliva otras indicaciones más, que considero no menos preciosas. En primer lugar, el 39º rey "*gobernó 10 años en tiempo del cuarto sol antes del nacimiento del Señor*". Esto nos dice que la E. V. comienza, según Valera, después del 39º rey. Renglones más abajo, el P. Oliva añade que "*después de él (Kápaĵ Raymi Amautta) y de la encarnación del Verbo eterno ubo otros muchos Reies*" y para confirmarlo cita a otros nombres de monarcas extraídos del Ms. de Valera, entre ellos Kápaĵ Yupanki Amautta "*de quien afirma fué Rey 43º*". Esto viene a comprobarnos que entre el 39º y el 43º colocaba Valera el nacimiento de Cristo, jalón de importancia universal, que señalaba la clausura de una era. En efecto, el Pachacuti V se coloca en las varias cuentas del modo que sigue:

Pachacuti V 40º	42º	rey de Blas Valera
	42º	" " Montesinos 1ª redacción
	44º	" " Ms. de la Merced
	45º	" " Ms. Universitaria

Añádase que si el tiempo de Kápaĵ Raymi Amautta pertenece, según Valera, al IV Sol, antes de la Era Vulgar, significa que "Sol" y "Pachacuti" son para él una sola cosa,

y que desde el comienzo del imperio hasta el primer Inca contaba 8 Soles.

Recapitulando, hemos comprobado que para Valera entre uno y otro Pachacuti corría una Edad del Mundo, o Sol, y que una vez transcurridos los 4 primeros Soles o Edades, fué reformado el mundo por la Redención, y a ésta siguió una segunda cuaterna de Edades. Cerrada también ésta después del 8º Pachacuti, fué reformado nuevamente el imperio peruano por los monarcas Incas. En cuanto a la cronología de Valera, no me ha sido difícil reconstruirla, una vez encontrada la clave de su construcción mental. Recuérdese que en el trozo de los *Comentarios* repetidamente citado nos brinda dos datos: primero, que los Soles no tenían la duración de 850 años referida por Gómara, pues eran más cortos y tenían un valor mediano entre 600 y 700; segundo, que el último final catastrófico de Edad lo computaba ocurrido en 1043. Ahora bien, multiplicando 8 (las Edades) por 650 (su duración según Valera) se obtienen 5.200 años, y el total de los años del Mundo anteriores a Cristo es, justamente, de 5.199 en el Martirologio Romano y los Septuaginta. Si luego se observa que casi 1050 de ellos transcurrieron en plena Era Vulgar, de acuerdo al segundo dato de Valera, quedan en el período anterior a Cristo poco más de 4.100 años, los que representan los 4 milenarios de la cuenta hebrea y la Vulgata. Tuvo, en resumen, Blas Valera, una posición intermedia entre las dos cronologías que se encontraban en lucha en los ambientes eclesiásticos de su época: 5.200 y 4.000, y ambos números influenciaron hondamente su armazón cronológica.

En cuanto a la división de este bloque en sus partes, Valera no realiza los aprestos bíblicos de Poma, y lo divide en porciones simétricas, que para él son 8 en lugar de 4.

La creencia en la reduplicación y multiplicación de los ciclos de las 4 Edades, que se renovarían uno tras otro en el mismo orden, no es una versión completamente inédita en las construcciones místicas de América, aunque pertenece siempre a mentalidades reflejas y desarrollos relativamente recientes del antiguo y clásico sistema fundamental, el cuaternario simple. Se ha presentado a veces al descifrador de los documentos de Yucatán, especialmente de los principales *Chilan Balam*. Esa misma creencia fué la de Valera, y no sabe-

mos a lo cierto si por influencia directa de las fuentes yucatecas, o por adaptación individual del cómputo de los 9 jalones, seguramente preexistente.

En tercer término hemos puesto de relieve que, a pesar de las muchas adulteraciones numéricas y transposiciones de reyes que han creado las discrepancias observadas entre los varios Autores y manuscritos, resulta convincente estimar que entre todos los esquemas que hemos venido examinando hay uno que se coloca en un lugar de preferencia por su estructura y conformación. En otras palabras, si todas esas listas, tan estrechamente emparentadas unas con otras, hacen pensar en una pauta común, y esta pauta tuvo que ser idealmente fiel al producto de operaciones mentales sencillas y simétricas, he aquí la necesidad de no desechar un sistema —cuyos vestigios, identificados y juntados por nosotros, demuestran tener tanta congruencia— el cual comprendió entre uno y otro jalón siempre el mismo número de reyes, esto es, un paquete de 10 nombres.

Que esos 10 reyes fuesen los mismos 10 reyes Incas de Manco Kápaj a Huayna Kápaj, o de Inca Roca a Huascar, cuyas gestas los cantores lugareños de varias provincias ahababan y referían a su modo, es cosa muy posible y comprensible, aunque no hago de ello, en absoluto, materia de mi demostración.

Lo que a mí importa mayormente, es reconstruir el camino recorrido, a partir del "cantar de gesta" o el "cantar genealógico" hasta la formación de las Capaccunas de Valera y Montesinos, pasando a través de una forma intermedia de cantar genealógico y cronológico construido con artificio de Amautta, patrón en que se operaron las más curiosas adulteraciones. Se engendraron versiones que admitían únicamente las 4 Edades o Soles, otras a su lado con los 4 grandes Soles y 4 jalones menores destinados a acoger el concepto de "reformas" del rito o del calendario, y una tercera forma con los 8 jalones llevados todos a la misma categoría: en esta última los Soles habían bajado un poco, y los Pachacuti habían subido en importancia.

Lo esencial es que —de cualquier esquema se tratase— la lectura (o más bien el canto) de los 10 nombres, seguido por su respectivo final de Edad, o Pachacuti, dió lugar a una

interpretación de carácter personal, y el Pachacuti fué humanizado hasta tener cetro y corona. Se tuvo, de este modo, 11 reyes por cada período intermedio y 22 por cada Edad, y cuando fueron contados en una lista integral, dieron el total de 88.

Por fin, al encontrar en Montesinos una posición cuaternaria, fiel a los 4 Soles o Edades de la cronología clásica americana, tenemos una prueba más de que su fuente primitiva no fué Blas Valera, sino otro manuscrito muy afín al de Poma de Ayala y Salinas, en el cual —sin embargo— los Pachacuti de media Edad ya habían empezado a jugar un papel secundario, que luego encontró un desarrollo tan exagerado en Valera.

CONCLUSIONES

16.— *Montesinos en el centenario de la publicación de las "Memorias"*. Sin repetir todos los puntos de que hemos venido ocupándonos, pueden formularse, a manera de conclusiones, un cierto número de corolarios.

1º— Los historiadores peruanos, durante uno de los períodos más fecundos de su actividad crítica, han puesto de relieve que las *Memorias* no nacieron de la fantasía de su Autor, porque tienen antecedentes y fuentes dignas de nuestro respeto, tales como el *Vocabulario* del P. Blas Valera y la *Relación* publicada como del Anónima Jesuita, a la que luego se reconoció como obra del mismo Valera.

2º— La elaboración de Montesinos nunca llegó a su estado definitivo, y son conocidas las diferencias en el número y el orden de los reyes entre el Ms. de la Merced y el de la Universitaria; pero la numeración en todas sus letras que acompaña de manera discontinua a 27 soberanos, sin coincidir con ninguna de las dos listas, es prueba de que Montesinos escribiese una tercera redacción de su obra, y ésta, naturalmente, fué la primitiva. El total de los reyes preincaicos fué en ella de 88 monarcas.

3º— Averiguado el origen de las listas de un fondo tradicional bastante antiguo con respecto a la mayoría de los Cronistas del Perú, y establecida una cierta concordancia con Guaman Poma de Ayala y Buenaventura Salinas, no es extraño

que Montesinos fuese enaltecido, a despecho de la fama universal de Garcilaso, como sostenedor de las brillantes civilizaciones peruanas anteriores al reino del Cuzco, clasificadas por la estratigrafía de Max Uhle a fines del 800, y que, en contra de los buenos consejos de Riva Agüero, se escribiesen varias obras y monografías tendientes a construir sobre tales bases la sucesión de períodos dinásticos análogos a los egipcios de Manethón, la historia de los períodos preincaicos y —lo que es peor— su cronología.

4º — Demostrada, en cambio —en esta Monografía— la real posición que asumen las 4 Edades del Mundo descriptas por Salinas, Poma y Montesinos, y el fundamento conceptual de tales Edades o Soles, en base al testimonio de Blas Valera, y estudiadas sus conexiones formales y substanciales con los 4 *tonatiuh* de México y la cronología mítica de Yucatán y Guatemala, lo que se ha obtenido cotejando los finales de Edad, las calamidades que los distinguen, las épocas de tinieblas que se interponen y la sucesión de elementos que gobiernan a cada una, se llega a la conclusión que al aprovechar la lista de Montesinos-Valera en la reconstrucción objetiva e historiográfica, en el sentido estricto del concepto, se demuestra no haber entendido su esencia verídica.

5º — La importancia mayor de esa lista —en efecto— consiste en la armazón que la sostiene, soldándola en 5 puntos principales: el comienzo del tiempo y los finales de Edades; al último final sucede la V Edad, ya susceptible de un contralor más intenso, porque es la de los Incas propios. Tales jalones esenciales están señalados en las *Memorias* por fechas milenarias: 1.000, 2.000, 3.000 y 4.000 ya que Montesinos es "milenarista" por sistema, al igual que la Biblia hebrea y la Vulgata. El autor que mayormente se le acerca es Salinas, y ambos muestran que no se desconocía otro período menor, de 500 años. Por su cuenta, Blas Valera es partidario de una duración de Edad algo menor del milenio, de 650 años.

6º — Tanto Montesinos como Blas Valera interrumpen sus listas con 9 Pachacuti, más o menos equidistantes uno del otro. En las *Memorias* los Pachacuti que coinciden con las fechas milenarias están asociados con períodos críticos caracterizados por decadencias físicas y morales muy hondas, por vicios, sodomía e insanía; la cólera divina, anunciada por seña-

les del cielo (*portenta*) se descarga con sendas catástrofes que destruyen a los hombres. Son los Pachacuti en el verdadero y originario sentido de la palabra, porque *pacha-kútin* significa "el mundo se trastorna y se renueva".

7º — La secuencia de los exterminios montesinianos comprende: 1º, inundación; 2º, fuego celeste; 3º terremoto y 4º envilecimiento y despoblamiento por el pecado nefando. La inundación ha sido desplazada por Montesinos y colocada al comienzo de la cuenta, con el fin de asimilarla con el Diluvio bíblico; de este trastrueque procede su milenio suplementario, pre-americano, que altera profundamente todo el andamiaje. La serie de destrucciones sigue una versión emparentada con la del Codex Vaticanus A) 3738 y del Chilán Balam de Chumayel.

8º — La información de Montesinos es el eco de auténticas relaciones compiladas por los primeros cronistas del Perú según el dictado de indígenas que iban descifrando las registraciones nativas, con la ayuda de cantares genealógicos. Confieso que he permanecido siempre escéptico al leer en varias crónicas que el autor había aprovechado los informes directos de un *quipokamayok*, pero cuando averigüé la adherencia verbal de trozos como éste: "dicen los antiguos amautas, y lo aprendieron de sus mayores, y lo tienen en memoria por sus quipus para eterna memoria, que el sol se cansó de caminar y ocultó a los vivientes por castigo, su luz, y no amaneció etc." quedé convencido de que estas palabras en ningún caso fueron imaginadas por el jesuita andaluz, y sólo podrían ser objeto de simulación por parte de algún profesor moderno especialista en códices aztecas. Me convencí, otrosí, de que al lado de gracejos y palabreos y rellenaduras morales y catequistas, se encuentran en los Cronistas también trozos de admirable fidelidad respecto a la fuente misma de la tradición, alterados sólo por falta de entendimiento del compilador y a veces también del indígena que dictó el texto.

9º — Al lado de los 4 Pachacuti finales de Edad hay en Montesinos otros 5 Pachacuti que se colocan en el punto mediano de cada Edad, el que corresponde a las fechas 2.500, 3.500 etc. También en Valera aparecen 9 Pachacuti, y dos de ellos, el VII y el IX, son príncipes reformadores del culto y del calendario. Se trata de figuras claramente "etiológicas",

creadas para justificar la explicación más reciente de la palabra *pachakuti*; ésta fué efecto de una etimología popular y, conjuntamente, de una tendencia evhemerista, ya que al antiguo sentido esotérico la generalidad había ido substituyendo el valor de "el que renueva el cielo, o el tiempo". La duración de 500 años se deriva de la tradición de Edades de 500 años que ya existía, y del tránsito algo confuso de las cronologías largas a las cortas; el imperio de la simetría completó la construcción. En este sentido tanto Valera como Montesinos traen una versión más adulterada y manoseada que las de Salinas y Poma.

10.— Delineado de esta manera el andamiaje, con sus 9 jalones o puntos básicos, el trabajo de quienes llenaron de nombres los vacíos —y fueron de seguro tradicionalistas e intérpretes indígenas, aunque no pueda asegurarse que fuese obra consciente y de un solo aliento— consistió en hacer colección de unos cuantos nombres propios. En su mayoría son duplicaciones de los reyes del grupo Inca, complementados con adjetivos de dignidad y epítetos principescos; a ellos se añaden unos pocos nombres de animales y plantas y uno que otro de localidades. En lo que concierne a las noticias historiales, nada tenemos que añadir a las páginas sutiles que escribió Riva Agüero ya en 1906 sobre la reduplicación y transposición de la biografía de Sinchi Roca, Yahuar Huacac, Huirá Cocha, etc., cuyas imágenes especulares fueron asignadas a los imaginarios soberanos de épocas remotísimas. Mucho antes que Uhle y Lacham, este mismo Autor había sugerido que se trataba de tradiciones que se referían a hechos idénticos en parte adulteradas por la versión oral; recogidas en distintos lugares del Perú, fueron ordenadas en hileras; de este modo las tradiciones del antiguo Perú quedaron multiplicadas.

11.— A propósito de la rivalidad entre los partidarios de Montesinos y los de Garcilaso, la que es un poco la continuación póstuma de su propia incompatibilidad de cronistas, hay que recordar que por definición las antinomias no surgen si no existe un factor común, un plano o punto de concordancia. En el caso presente el factor coincidente es el haber bebido ambos en la misma fuente, las obras de Blas Valera, aprovechadas con amplitud por Garcilaso, (sin contar los trozos menores y aquéllos en donde no es nombrado el origen, se encuentran más de treinta y seis tupidas columnas de Valera en los

Comentarios) y no menos, al parecer, por Montesinos en las *Memorias*; por lo que, materialmente hablando, no sería tan torpe como suele objetarse la acusación de plagiarios para uno y otro cronista. Si, en cambio, prestamos atención a la conducta crítica, más que a la estadística de los pasajes reproducidos, resalta la diferencia efectiva entre el primero y el segundo. Garcilaso ha leído todo lo que concierne a las Edades, y no ignora la lista de 90 reyes, ciertamente vertida por Valera de su "aparato" a la *Historia*, pero no le concede importancia; probablemente ha percibido la superchería, intencional o involuntaria, del desdoblamiento de los nombres e historiales de los Incas, y por otra parte prefiere atenerse a la "diaskeuasía" oficial del Cuzco, favorecida por el oficialismo español, como lo confirmará luego la actividad historiográfica de Francisco de Toledo. Montesinos, en cambio, acoje sin resistencia toda la carga tradicional, y se conforma con adaptarla al esquema de su hebraísmo concentrado, revestido superficialmente de oropeles católicos. Merece Garcilaso que se le reconozca su habilidad discriminativa en la elección y crítica de la fuente, y ello colmará de gozo a sus innumerables y entusiastas admiradores, a pesar de que éstos, más que de su discernimiento, quedaron prendados de su magnilocuencia. En cambio el desaliñado Montesinos, mal estilista y desordenado elaborador de papeletas, tiene el mérito de haber creído, con toda su ingenuidad, en la veracidad de una quimera, y por esto se ha convertido, providencialmente para nosotros, en el conservador de elementos reconstructivos de positiva importancia.

12.— Porque, en realidad, debemos a Montesinos las primeras noticias concretas sobre las expresiones de la mítica peruana y su *Weltanschauung*, enunciadas de paso por Salinas y desarrolladas por Poma con mayor grado de interferencias bíblicas. ¿Que es ésta una amarga desilusión para los que deseaban fundar en ella la crónica y genealogía de los viejos reinos de la Costa y la Sierra? Sólo sabríamos aconsejarles que cultiven siempre más "por adentro" las cosas indígenas. La arqueología de los Museos y la prosa de los documentos exhalan una atmósfera de honda frialdad, más que de objetividad, y el mismo Garcilaso mucho se parece a una estatua marmórea. ¿Que la cosmogonía de los pueblos antiguos es una composición de elementos fabulosos y ridículos, en comparación con

las ciencias físicas y la matemática de los modernos? Naturalmente que es tal, particularmente si tuviésemos el propósito de indagar por su medio el movimiento y el origen de los astros y del planeta. Pero si nuestra finalidad fuese, en cambio, la reconstrucción de las culturas antiguas, del mundo espiritual antiguo, de su poder mitopoyético, de sus modalidades de expresión y categorización, de su concepción del Universo, etc., en ese caso ninguna otra fuente igualaría su eficacia. Malos jueces han sido siempre los que se han reído de los aspectos fabulosos e increíbles de las creaciones religiosas de los pueblos; Agustín lo hizo de las paganas con éxito inmenso y gran agudeza, pero sucedió que siglos después Voltaire devolvió el juego contra las hebreas y cristianas; la diferencia es que hoy, en cambio, el mitógrafo no está dispuesto a reírse de ninguna y no desperdicia el menor detalle, por infantil y grotesco que aparente ser su envoltura. La utilidad de este procedimiento ha podido comprobarse, como supongo, en las páginas que preceden, en las que nos ha permitido adoptar una metódica interpretativa que rebasa el plano meramente mitográfico, porque sus resultados inciden en los problemas más apremiantes de la historiografía peruana.

En este escrito se ha prescindido de las adherencias que las *Memorias* guardan con la obra completa de Montesinos. Así lo han hecho todos los críticos que nos han precedido, a pesar de que es un procedimiento defectuoso. Una de las esperanzas que desearía ver pronto realizadas, es que pueda brindar a los estudiosos una edición completa de *Ophir de España*, de la que salga nítidamente perfilada la personalidad de este clérigo singular, empapado de tradiciones judías, quien escribió una historia del Perú a guisa de capítulo digresivo del Viejo Testamento.

A los historiadores peruanos dedico este trabajo, con gran estimación y afecto, en prueba de que me he sentado como atento comensal al simposio en que debatieron tan ampliamente y con tanta pasión estas cuestiones. Ellos han recordado siempre que la primera elaboración de las listas de Montesinos

fué publicada en un periódico argentino, la REVISTA DE BUENOS AIRES. El recuerdo toma mayor vida hoy, al cerrarse el primer siglo de discusiones montesinianas con este estudio, que ve la luz en otra publicación argentina, los ANALES DEL INSTITUTO DE ETNOGRAFÍA de la Universidad de Cuyo.



LISTA DE LA LITERATURA CITADA

(fuera de las ediciones de las *Memorias*, no se incluyen las obras de Cronistas).

I. ANGULO P. DOMINGO. — *El licenciado Fernando de Montesinos*; en "*Colección de Libros y Doc. referentes a la hist. del Perú*"; tomo VI (2ª Serie) Lima 1930; pp. ix-xxii.

II. ANTUNEZ DE MAYOLO SANTIAGO. — *Las ruinas de Tinayash, alto Marañón*; en "*Rev. de la Escuela Nac. de artes y oficios*", Lima, Enero de 1935.

III. BRINTON DANIEL GARRISON. — *The Myths of the New World*; New York 1868; Tercera edición, Filadelfia 1905.

IV. CUNEO VIDAL ROMULO. — *Historia de la Civilización Peruana*; Barcelona s/f.

V. CUSHING FRANK HAMILTON. — *Zuñi fetiches*; en *2º Annual Report of the Bur. of Ethnology 1880-81*"; Washington 1883, pp. 9-44.

VI. E. DURKHEIM et M. MAUSS. — *De quelques formes primitives de classification*; en "*L'Année Sociologique*" tomo VI, París 1908 pp. 1-78.

VII. GONZALEZ DE LA ROSA MANUEL. — *El Padre Valera primer historiador peruano*; en "*Revista Histórica*" tomo II; Lima 1907, pp. 180-189.

VIII. del mismo Autor. — *Découverte de trois précieux ouvrages du métis péruvien Blas Valera, qu'on croyait détruits en 1598*; en "*Journal des Amér. de Paris*", tomo IV, París 1907, pp. 192-202.

IX. del mismo Autor. — *Los Comentarios Reales son la réplica de Valera a Sarmiento Gamboa*; en "*Revista Histórica*" tomo III, Lima 1908, pp. 296-306.

X. del mismo Autor. — *Réplica al Señor Riva Agüero*; misma revista y tomo, pp. 190-204.

XI. del mismo Autor. — *Ensayo de cronología Incaica*; misma revista, tomo IV, pp. 41-54.

XII. del mismo Autor. — *Las obras del Padre Valera y Garcilaso*; misma revista, tomo IV, pp. 301-311.

XIII. von HUMBOLDT ALEJANDRO. — *Vues des Cordilleras*, etc. traducido: *Sitios de las Cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*; Madrid 1878.

XIV. IMBELLONI JOSE. — *La Esfinge Indiana, antiguos y nuevos aspectos del problema de los orígenes americanos*; Buenos Aires 1926.

XV. del mismo Autor. — *Perú, arqueología*; en la *Enciclopedia Italiana*, Roma 1931.

XVI. del mismo Autor. — *Epítome de Culturologia*; "Biblioteca Humanior", Sección A, Tomo 1; Buenos Aires 1936.

XVII. del mismo Autor. — *Gli Andini (Sudamerica)* en la obra *Le Rasse e i Popoli della Terra*, por un grupo de profesores bajo la dirección de Renato Biasutti; UTET editora, Turin 1941.

XVIII. del mismo Autor. — *Colores del espacio y segmentos del tiempo en la fase templaria, o proto-histórica del pensamiento humano*; conferencia pronunciada en la Universidad Mayor de San Marcos, de Lima, el 8 de Setiembre de 1939; amplios resúmenes en "El Comercio" y "La Crónica" del sábado 9 de Set. 1939.

XIX. del mismo Autor. — *La concepción del Mundo de los Amautas reconstruida, formas peruanas del Pensamiento Templario*; en "Actas del XXVII Congr. Intern. de Americanistas", Lima 1939.

XX. del mismo Autor. — *Los vocablos Pachacúti y Pachacútec de los Cronistas del Perú y sus determinantes gramaticales y semánticas*; en "Actas del XXVII Congr. Int. de Amer. Lima 1939"; también en "Boletín de la Acad. Argentina de Letras" tomo VII, Buenos Aires 1941, pp. 353-375.

XXI. del mismo Autor. — *El 'Génesis' de los pueblos protohistóricos de América*. Primera Sección: *La narración Guatemalteca*; en "Bol. de la Academia Arg. de Letras", tomo VIII, 1940, pp. 639-628. Forma parte de la serie "Religiones de América" con el N° 3.

XXII. del mismo Autor. — *El Génesis' etc.* Segunda Sección: *Las fuentes de México*; en el mismo Boletín, tomo IX, 1941, pp. 235-311. "Religiones de América", N° 4.

XXIII. del mismo Autor. — *El 'Génesis' etc.* Tercera Sección: *Las fuentes de Yucatán*; en prensa en el mismo Boletín. "Religiones de América" N° 5.

XXIV. del mismo Autor. — *El 'Génesis' etc.* Cuarta Sección: *Los monumentos plásticos mexicanos y yucatecos (restos pétreos y pinturas) como testimonio de la Doctrina de las Edades*, en preparación. "Religiones de América" N° 6.

XXV. del mismo Autor. — *El 'Génesis' etc.* Quinta Sección: *Sinopsis crítica de la cosmología-escatología centroamericana y mexicana con especial atención al cómputo cronológico*; en preparación. "Religiones de América" N° 7.

XXVI. JIMENEZ DE LA ESPADA D. MARCOS. — *Dedicatoria de las Memorias*, que precede al texto de Montesinos, Madrid 1882.

XXVII. LAFONE QUEVEDO SAMUEL. — *Discusión sobre la disertación del Prof. Max Uhle*; en "XVII Congr. Intern. de American.", Buenos Aires 1910", Buenos Aires 1912; pp. 346-347.

XXVIII. LATCHAM RICARDO E. — *Los Incas, sus orígenes y sus Ayllus*; Santiago de Chile, 1928.

XXIX. LOPEZ VICENTE FIDEL. — *Dinastías peruanas, según Montesinos*; en "Revista de Buenos Aires", tomo XX, 1869, pp. 325-338.

XXX. del mismo Autor. — *Les Races aryennes du Pérou, leur langue, leur religion, leur histoire*; París 1871.

XXXI. MARKHAM SIR CLEMENTS R. — *The Incas of Peru*; Londres 1910.

XXXI bis. del mismo Autor. — *The Megalithic Age in Peru, en 'Intern. Americ. Congress, Stuttgart 1904'*, pp. 521-529.

XXXII. del mismo Autor. — *Introduction to 'Memorias Antiguas'*; en el libro de Means 1920; pp. 3-15.

XXXIII. M. MAUSS et H. HUBERT. — *Représentations religieuses d'êtres et de phénomènes naturels*; en "L'Année Sociologique" tomo X, París 1905-6, pp. 302-317.

XXXIV. MEANS PHILIP AINSWORTH. — *Memorias antiguas históricas del Perú, by Fernando de Montesinos, translated and edited by*; Hakluyt Society, Londres 1920.

XXXV. del mismo Autor. — *A discussion of the significance of the 'Memorias Historiales' of father F. Montesinos*; en la edición inglesa de Montesinos, Means 1920; pp. xi-xxix.

XXXVI. del mismo Autor. — *Eight chronological tables to elucidate the ancient Memories of the history of Peru by the lic. F. Montesinos S. J.*; en la edición inglesa de Montesinos, Means 1920, pp. xxxiii-xlvii.

XXXVII. MONTESINOS licenciado FERNANDO DE. — *Memorias antiguas históricas del Perú*; sus ediciones:

1840. Edición francesa intitulada: *Memoires historiques sur l'ancien Pérou*, publicada en la Colección de Viajes de Ternaux-Compans, París 1840; sigue el Ms. de la Merced en la copia del Abad Josef.

1869. Edición castellana, la primera en este idioma, publicada en la "Revista de Buenos Aires" tomos XX a XXII (1869 a 1870); la transcripción fué brindada por Vicente Fidel López y procede del mismo original que la anterior.

1882. Edición castellana cuidada por D. Marcos Jiménez de la Espada; en "Colección de libros españoles raros o curiosos", tomo XVI; Madrid 1882. Procede del Ms. de la Biblioteca Universitaria de Sevilla.

1920. Traducción de la anterior por Philip Ainsworth Means, editada por la Hakluyt Society, Londres 1920; véase Means.

1930. Reproducción de la edición matritense de 1882, en la "Colección de libros y documentos etc." que dirige Horacio H. Urteaga; Lima 1930, con algunas omisiones en el texto.

XXXVIII. NUTTAL ZELIA. — *The fundamental principles of old and new World civilizations*; en "Archaeolog. and Ethnol. Papers" Peabody Museum, Cambridge Mass., volumen II, 1901.

XXXIX. PARDO LUIS A. — *Las tres fundaciones del Cuzco*; en "Revista Universitaria", Segunda Epoca, año XXIII, N° 66; Cuzco 1934, pp. 47-89.

- XL. PATRON PABLO. — *La veracidad de Montesinos*; en "Revista Histórica", tomo I, Lima 1906, pp. 289-303.
- XLI. del mismo Autor. — *Capaccuna Incaica o sucesión de los Incas*; Lima.
- XLII. PIETSCHMANN RICHARD. — *Some account of the illustrated chronicle by the peruvian indian D. Felipe Huaman Poma de Ayala*; en "XVIII Congr. Intern. Americanistas, Londres 1913", pp. 510-521.
- XLIII. POLO JOSE TORIBIO. — *Blas Valera*; en "Revista Histórica" tomo II, Lima 1907, pp. 544-552.
- XLIV. DE LA RIVA AGÜERO JOSE. — *Examen de la primera parte de los comentarios Reales*; en "Revista Histórica" tomo I, Lima 1906, pp. 515-561.
- XLV. del mismo Autor. — *Garcilaso y el Padre Valera, respuesta a una crítica*; en "Revista Histórica" tomo III, Lima 1908, pp. 46-49.
- XLVI. del mismo Autor. — *El señor Gonzalez de la Rosa y las obras de Valera y Garcilaso*; en "Revista Histórica" tomo IV, Lima 1909, pp. 312-347.
- XLVII. del mismo Autor. — *La Historia en el Perú*; Lima 1910.
- XLVIII. del mismo autor. — *Civilización peruana, época prehispánica*; curso de 1937; Lima 1937.
- II. RIVERO MARIANO ED. y von TSCHUDI J. — *Antigüedades Peruanas*, Viena 1851.
- L. TELLO JULIO C. — *Antiguo Perú, primera época*; Lima 1929.
- LI. del mismo Autor. — *Las primeras edades del Perú por Guaman Poma, ensayo de interpretación*; Lima 1939.
- LII. UHLE MAX. — *Los orígenes de los Incas*; en "XVII Congr. Intern. Americanistas, Buenos Aires 1910", Buenos Aires 1912; pp. 302-353.
- LIII. URTEAGA HORACIO H. — *Précámbulo a las Memorias antiguas de Montesinos* en "Colección de libros y doc. etc." tomo VI, segunda Serie; Lima 1930.
- LIV. VASQUEZ GUINALDO M. — *En rededor de las 'Memorias', cronología peruana*; en "Revista Universitaria" año XIII, vol. 2, 3er. trimestre, Lima 1918, pp. 65-86.
- LV. del mismo Autor. — *En derredor de las 'Memorias Historiales', los monarcas de Montesinos*; Lima 1912. Reproducido a manera de apéndice en el tomo VI (Segunda Serie) de la "Colección de libros etc." dirigida por el prof. Urteaga, Lima 1930; pp. 131-172.

NOTAS

COLECCION DE HISTORIA Y ETNOLOGIA AMERICANAS

El delegado argentino en la Sociedad de las Naciones presentó en el año 1934 un proyecto de edición, por cooperación intelectual internacional, y en los dos idiomas francés y español, de una historia de las primitivas culturas de América. Esta iniciativa fué aprobada por la entidad ginebrina y también por diversos congresos internacionales, como el de Americanistas de Sevilla, en 1935.

Por desgracia, la situación internacional sobrevenida posteriormente, hizo imposible la realización material de la obra en la forma planeada, por lo que el Gobierno argentino decidió tomar por su cuenta tan bella iniciativa, y encargó a la Universidad de Buenos Aires su preparación. Esta, en cumplimiento de tan honroso encargo, confió su realización al Instituto de Investigaciones Históricas de su dependencia, y a una comisión honoraria compuesta por el iniciador Sr. Roberto Levillier, el director del Instituto Dr. Emilio Ravignani, y el director del Museo Etnográfico Prof. Francisco de Aparicio.

La comisión ha establecido el plan de la obra que es el siguiente.

Tomo I. — Las grandes regiones etnológicas: Areas raciales; Familias y grupos lingüísticos; Areas de cultura.

Tomo II. — Los aborígenes de la América del Norte: Hiperbóreos; Aborígenes del Sudeste; Aborígenes del Sudoeste.

Tomo III. — Los aborígenes de México; Período arcaico; Culturas pre-aztecas; Cultura azteca.

Tomo IV. — Los aborígenes de Yucatán, América Central y Antillas: Cultura Maya; Aborígenes de América Central; Aborígenes de las Antillas.

Tomo V. — Los aborígenes de Colombia y Ecuador: Cultura Chibcha; Culturas andinas del Ecuador.

Tomo VI. Los aborígenes del Perú (primera parte): Culturas preincaicas de la costa; Culturas preincaicas de la sierra y el Antiplano.

Tomo VII. — Los aborígenes del Perú (segunda parte): Cultura incaica.

Tomo VIII. — Los aborígenes de Chile y del Noroeste Argentino: Aborígenes del Norte de Chile y del Noroeste Argentino; Aborígenes del sur de Chile.

Tomo IX. — Los aborígenes de Venezuela y del Brasil: Los aborígenes de la selva y la sabana; Los aborígenes del Altiplano oriental.

Tomo X. — Los aborígenes del Río de la Plata y Patagonia; Los aborígenes del Chaco; Los aborígenes de la Pampa; Los aborígenes de la Patagonia; Los aborígenes de Tierra del Fuego.

El desarrollo de cada tema deberá cumplirse dentro de las siguientes líneas generales:

Presentación del problema; Condiciones de vida; Las fuentes históricas; La investigación arqueológica; Caracteres raciales; Caracteres lingüísticos; El patrimonio cultural: vida material, economía, vivienda, vestido, instrumental; Vida espiritual, sociedad, religión, bellas artes, conocimientos científicos y técnicos.

Aprobado el plan, resolvióse comenzar por los temas más estrechamente vinculados a nuestro país y encargar al profesor de Aparicio la dirección técnica de esta parte de la Colección, así como la búsqueda de colaboradores que deberá proponer a la comisión.

LA IIIª SEMANA DE ANTROPOLOGIA

Como un homenaje a la joven Universidad Nacional de Cuyo, donde los estudios americanistas ocupan un primer plano, la Sociedad Argentina de Antropología había acordado celebrar su Tercera Semana de Antropología en la ciudad de Mendoza, sede principal de la Universidad.

La Universidad Nacional de Cuyo, a su vez, había decidido patrocinar el certamen. Este se realizó en una de las aulas magnas de la Universidad, en los días 23, 26, 27, 28 y 29 de mayo de 1941, y sus deliberaciones contaron con la presencia del señor Rector, el doctor E. Correas, y las demás autoridades universitarias, amén de numeroso público de profesores y estudiosos.

Los trabajos presentados, en parte discutidos, y finalmente aprobados, fueron los siguientes:

Francisco de Aparicio: "Viaje desde Mendoza a San Luis de la Punta y Buenos Aires en 1794".

Joaquín Frenguelli: "Distribución de los restos arqueológicos en los montículos de Santiago del Estero".

Ricardo Caillet Bois: "Tres conquistadores de Cuyo".

María de las Mercedes Constanzó: "Antropología física de los antiguos habitantes de Cuyo".

Eduardo Casanova: "El Pucará de Hornillos".

Salvador Canals Frau: "La cultura de los Huarpes".

Ana Biró de Stern: "Un tipo desconocido de alfarería".

Federico A. Daus: "Oasis ricos y oasis pobres".

Cristina Correa Morales de Aparicio: "Mendoza y sus alrededores vistos por John Miers en 1819".

Alberto Salas: "El antigal de Ciénaga Grande".

Roberto H. Marfany: "El espíritu de la encomienda de indios".

En último lugar, el doctor E. Casanova disertó para el público sobre el tema "Tiahuanaco".

RESTOS INCAICOS EN TERRITORIO ARGENTINO

En la sesión de la Sociedad Argentina de Antropología celebrada el 30 de mayo de 1941, su presidente, el Prof. Francisco de Aparicio, director a la vez del Museo Etnográfico, se refirió a sus exploraciones arqueológicas en las ruinas de *Incahuasi*, en la provincia de Salta, a las cuales la tradición atribuye origen incaico.

El disertante pudo verificar la certeza de la tradición,

pues observó algunos caracteres esenciales en la construcción del pequeño edificio que da nombre al lugar, que muy bien señalan en el sentido de un origen incaico.

Los caracteres esenciales a que se alude, son mojinetes a doble pendiente. Edificios de este tipo atribuibles a aborígenes argentinos, no se han descubierto hasta hoy. Fué una misión del Museo Etnográfico bajo la dirección del mismo informante la que localizó, por primera vez en 1937, restos de esta índole en Ranchillos, provincia de Mendoza, y la que aportó buen número de pruebas en apoyo de la tesis de que tales ruinas pertenecen a un tambo del Inca, a la vera del camino que conducía a Chile a través del paso de Uspallata. Los mojinetes de Incahuasi, son más numerosos y mejor conservados y presentan un detalle confirmatorio realmente notable: nichos ligeramente trapezoidales obtenidos a expensas del espesor del muro.

La elocuencia de la casa del inca estriba en que constituye un espécimen de auténtica arquitectura incaica, único por lo tanto en territorio argentino. En efecto, presenta caracteres estilísticos y ornamentales de filiación inconfundible: puerta, cornisa, techo y, en su interior, adosado al muro, un amplio sillón de mampostería que muestra, a guisa de respaldo, un clásico nicho de forma trapezoidal lo mismo que la puerta.

En lo que respecta a Ranchillos, Aparicio ya publicó, en estos mismos *Anales*, tomo I, los principales resultados de sus investigaciones en aquel lugar.

EXPLORACIONES EN LA QUEBRADA DE HUMAHUACA

El Dr. Eduardo Casanova, al frente de una misión del Museo Argentino de Ciencias Naturales del cual es Jefe de Arqueología, acaba de tener un muy importante éxito en su exploración arqueológica de la Quebrada de Humahuaca que desde varios años viene realizando. En la sesión de la Sociedad Argentina de Antropología correspondiente al 30 de abril de 1941, el Dr. Casanova comunicó sus principales resultados.

Más de cuatrocientas piezas de cerámica, piedra, hueso, metal, etc., fueron extraídas y puestas a salvo en las doce ruinas exploradas en la quebrada media. Al mismo tiempo se estudiaban numerosos restos adheridos al suelo, como andenes de cultivo, acequias, graneros, etc., y se establecía la ubicación de varios otros yacimientos.

Después del trabajo en la Quebrada, la misión se dirigió a la vecina Puna de Jujuy donde se estudiaron numerosas "chulpas".

NUEVOS HALLAZGOS EN PAMPA GRANDE

Una misión del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, dirigida por su director Prof. Francisco de Aparicio, tuvo ocasión, durante el verano de 1941, de realizar descubrimientos nuevos en el célebre yacimiento de Pampa Grande (Salta, República Argentina).

Esta localidad había sido ya explorada en 1905 por Ambrosetti y los resultados obtenidos por este investigador argentino representaron un gran aporte hacia una mejor comprensión de la sucesión de culturas en el Noroeste. La importancia de este lugar para la arqueología reside sobre todo en el hecho de hallarse en una región que en el momento histórico de la conquista española estaba ocupada por un pueblo nómada —los *Lules*— los que habían destruido probablemente la anterior cultura de tipo andino arcaico, distinta de la diaguita vecina.

En la reunión de comunicaciones de la Sociedad Argentina de Antropología correspondiente al 30 de abril de 1941, el Prof. Aparicio dió cuenta de sus excavaciones en el lugar. Estas se realizaron en uno de los numerosos abrigos que existen en los acantilados que encajonan el río Grande. Este abrigo había sido utilizado por los indígenas como vivienda y enterratorio. Atestiguan lo primero, veintiseis molinos de un tipo no registrado hasta hoy, excavados sobre la roca que forma el piso del abrigo, marlos de maíz en inusitada cantidad, restos de comida, industrias, etc.; lo segundo, un cementerio que ocupa la parte posterior de la cueva, artificialmente rellena.

nada para contener los cadáveres. La riqueza de la necrópolis desconcertó a los investigadores, que debieron limitar sus trabajos a la diagnosis del yacimiento, evitando los hallazgos por la enorme dificultad de transportar los restos extraídos. Estos pueden sintetizarse en la siguiente forma: una enorme urna osario conteniendo huesos dispares de varios esqueletos, entre ellos, cinco cráneos y siete mandíbulas; tres urnas conteniendo restos de párvulos en perfecto estado de momificación; dos urnas conteniendo paquetes funerarios de párvulos de muy baja edad, cuya envoltura de tela basta encuéntrase en notable estado de conservación; luego tres momias de adultos, inhumados directamente en la tierra, formando un intrincado bloque. Con excepción del primero y el último de estos hallazgos, los demás han podido ser transportados, así como varios cráneos encontrados sueltos y algunos objetos depositados a guisa de ajuar funerario: cestas de tejido muy fino, decoradas; vasos de cerámica, lisos o decorados; fragmentos de telas, tejidos muy gruesos de fibras vegetales, redes, cuerdas, mates, objetos de hueso, piedra y madera. La mayoría de estos restos corresponden a una industria muy grosera, pero todas se encuentran en un estado de conservación extraordinario.

Los restos humanos hallados en esta exploración, son estudiados en este mismo volumen por la doctora Constanzó.

LAS CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS EN EL VIIIº CONGRESO CIENTÍFICO AMERICANO

En los días 10 a 17 de mayo de 1940 se celebró en la ciudad de Washington, Estados Unidos de Norteamérica, el VIIIº Congreso Científico Americano. Tomaron parte en él numerosos investigadores de ambas Américas.

De entre las 11 Secciones que integraron el Congreso, la 1ª estuvo reservada a las ciencias antropológicas y etnológicas, y fué presidida por Herbert J. Spinden.

El éxito de esta Sección fué grande, pues se presentaron nada menos que 76 trabajos, amén de otros, presentados en

las demás Secciones, pero cuyo contenido interesa también a los etnólogos.

El Congreso aprobó también diversas resoluciones, entre las que descuellan una contraria a las teorías racistas, otra sobre creación de un Instituto de Antropología Andina, y una tercera recomendando el estudio de la lengua, folklore y nomenclatura guaraní.

GRAEBNER EN ESPAÑOL

La Universidad Nacional de La Plata acaba de distribuir el tomo VIII de su notable colección "Teoría". Está representada por *Metodología Etnológica*, traducción española de "Methode der Ethnologie" de F. Graebner, que firma Salvador Canals Frau. Se incorpora así a las letras españolas, mejor, argentinas, el famoso libro del teorizador alemán que tantas discusiones suscitara en los centros etnológicos, pero cuya acción fuera tan extremadamente fecunda.

Pese a que *Methode der Ethnologie* se publicara hace ya treinta años —en 1911—, no ha merecido hasta ahora el honor de una segunda edición, ni tampoco se había publicado antes de ahora, traducción alguna en idioma extranjero. De manera que el español será el primer idioma no alemán en que se pueda leer el texto clásico de Graebner. Se debe sin duda, no tanto a las dificultades que ofrece el contenido en sí, de índole teórica, cuanto a la manera a veces un tanto confusa, en que expone este contenido el autor alemán, y la que seguramente habrá apartado de la obra a muchos lectores y a más de un posible traductor. Y es que, por desgracia, está todavía muy extendida la creencia entre los científicos alemanes, de que claridad y profundidad son, en los libros, conceptos antagónicos.

La Universidad Nacional de La Plata, en especial su ilustre ex-presidente Dr. Ricardo Levene —quien dictara hace ya más de seis años la resolución incluyendo al libro de Graebner en la colección "Teoría"—, merecen el agradecimiento de todos los que en los países de habla española se interesan por los problemas de la americanística.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS Y TRABAJOS RECIBIDOS

a) PUBLICACIONES ARGENTINAS.

VIGNATI M. A.; *Los Aborígenes del País de Cuyo. Enumeración y distribución geográfica desde la conquista hasta fines del siglo XVIII*. En *Notas del Museo de La Plata*, V, 69-93. Buenos Aires 1940.

Texto de una conferencia de extensión cultural pronunciada en la Segunda Reunión de la Sociedad Argentina de Ciencias Naturales, Mendoza 1937, puesta al día y complementada con un cuerpo de eruditas notas.

La etnología es sin duda una ciencia histórica, pues el objeto de su estudio —el Hombre y sus culturas— distan mucho de ser aquellos entes estables que los investigadores carentes de espíritu histórico, *a priori*, presuponen. Es por esto que el procedimiento empleado por el autor de este trabajo —ya esbozado en otro anterior—, es altamente satisfactorio. Consiste en presentar su exposición dividida en tres períodos cronológicos distintos correspondientes el primero a principios del siglo XVII, a mediados de la misma centuria el segundo, y a fines del XVIII el tercero. En cada uno de ellos, Vignati da una ligera síntesis de la distribución de las diversas agrupaciones étnicas que, según el autor, poblaron el territorio cuyano.

Fuera de la tendencia general del trabajo que, como hemos dicho, es digna de mérito, el mismo contiene un error que interesa puntualizar. En la pág. 72, nota, expresa Vignati que Canals Frau en un trabajo aparecido en el tomo I de *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, "ubica a sus 'chiquiyanos' en plena pampa mendocina", siendo lo cier-

to que este último autor expresa claramente, en la pág. 103 de su trabajo, que los indios *Chiquiyanos* a que se refiere, tenían sus tierras "en la comarca del Cerro Nevado". Y en el mapa étnico que acompaña al trabajo, lejos de figurar "en plena pampa mendocina", cabalgan claramente sobre aquel sistema orográfico que, como se sabe, contiene alturas que llegan a los 3800 metros.

Por lo demás, Vignati acepta la existencia de *Diaguitas* en el oeste de San Juan y extremo noroeste de Mendoza en el primer período, y hace una separación entre *Chiquiyanos* y *Puelches de Cuyo* en el período segundo. No creemos que una y otra cosa se vean apoyadas por la documentación histórica de la época.

BADANO V. M.; *Piezas enteras de alfarería del Litoral, existentes en el Museo de Entre Ríos*. En *Memorias del Museo de Entre Ríos*, N° 14. 16 págs. Paraná 1940.

Descripción de 3 series de piezas de cerámica, no siempre enteras, existentes en el Museo de Entre Ríos. La serie primera está formada por 8 piezas de procedencia diversa, pero en la mayoría de casos especificada, entre las cuales descuellan dos urnas funerarias de tipo guaraní. La serie segunda estaría constituida por 4 vasos toscos procedentes del yacimiento Arbol Seco, cerca de Helvecia, en la provincia de Santa Fe. Y, por último, 3 piezas, dos de ellas urnas, halladas en el yacimiento de Cerro de las Pajas Blancas, en una de las islas cercanas a Diamante, en Entre Ríos, serían las que forman la serie tercera. Esta última es sin duda la más notable de las tres, sobre todo por la urna con decoración pintada que forma parte de ella.

REVISTA DEL MUSEO DE LA PLATA. SECCION OFICIAL 1939. 146 págs. Buenos Aires 1940.

La Sección Oficial de la tan justamente renombrada Revista del Museo de La Plata es la parte que se destina a resumir las actividades oficiales, tanto los actos de índole puramente administrativa o cultural, como el trabajo de gabinete efectuado por los jefes de los distintos Departamentos, o las excursiones realizadas por el personal científico del Museo.

El tomo correspondiente al año de 1939 contiene, como siempre, muy diverso material. Lo que de entre ello interesa particularmente a nuestros estudios, son los datos sacados de los informes del profesor M. A. Vignati y doctor F. Márquez Miranda, jefes, respectivamente, de los Departamentos de Antropología y de Arqueología y Etnografía; el resumen de la relación del nuevo viaje de investigación por la provincia de San Luis del primero de los nombrados especialistas; el artículo biográfico sobre Félix F. Outes en ocasión de su muerte acaecida el 9 de septiembre de 1939, debido a la pluma de F. Márquez Miranda; y la mención de los actos de homenaje realizados por el Museo a la memoria de Florentino Ameghino en el XXVIII aniversario de su muerte, con el bien mesurado discurso del director del Museo, doctor J. Frenguelli.

ZAPATA GOLLAN A.; *Caminos de América. Publicaciones del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales*. Nº 1, 84 págs. Santa Fe 1940.

Recopilación de datos sobre el tema, contenidos en la bibliografía conocida y en cierta documentación inédita del Archivo Nacional de Lima. El autor divide su trabajo en cuatro capítulos, en los que trata de la navegación india, de los caminos indios y de los de la colonia, además de una corta introducción.

En lo que respecta la navegación india, contenida en el capítulo segundo, se trata de la que tenían los aborígenes de Centro y Sudamérica. En cuanto a los caminos terrestres, se hace hincapié en los de la época incaica.

El trabajo fué presentado al XXVII Congreso Internacional de Americanistas de Lima en 1939. Con él se inician las publicaciones del Departamento de Estudios Etnográficos y Coloniales recientemente creado en la provincia de Santa Fe.

VIGNATI M. A.; *Culturas prehispánicas y protohistóricas de la provincia de San Luis. I. Antecedentes bibliográficos; los Precursores*. De *Notas del Museo de La Plata*, V, 149-176. Buenos Aires 1940.

Meticuloso trabajo de crítica revisión de los datos que han traído los precursores en el estudio de la etnología de la provincia puntana. Se considera como tales a P. Strobel, G. Avé-

Lallemant, Brackebusch, F. Ameghino, J. Llerena, J. W. Gez y D. L. Adaro. El autor acompaña, en dos láminas, las fotografías de cuatro de los mencionados precursores.

FUENTE AMERICANA DE LA HISTORIA ARGENTINA. DESCRIPCIÓN DE LA PROVINCIA DE CUYO. CARTAS DE LOS JESUITAS MENDOCINOS. Precedidas por un estudio de JUAN DRAGHI LUCERO. *Biblioteca de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*, vol. III. 187 págs. Mendoza 1940.

El largo título de esta obra se explica por su contenido, que consta de tres partes distintas. La más importante es la segunda, la que comprende una "descripción de Cuyo" contenida en una serie de 6 cartas que un jesuita cuyano desconocido escribiera a un anónimo corresponsal en Italia, en el último tercio del siglo XVIII. La parte tercera está constituida por 29 cartas de jesuitas mendocinos de la misma época. En cambio la primera, que va a manera de introducción y exégesis, es un largo estudio de cerca de 90 páginas, del entonces secretario de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza don J. Draghi Lucero. Ni una ni otra de estas series documentales posee especial valor etnográfico, limitándose la carta primera de la serie titulada "Descripción", a mencionar a "los chiquillanes" como una de las "tribus o naciones infieles" que poblaban el sur mendocino. En cambio no se podría afirmar con justicia que el valor histórico de la colección fuera despreciable.

REVISTA DE LA JUNTA DE ESTUDIOS HISTÓRICOS DE MENDOZA, tomo XVI. 257 págs. Mendoza 1940.

El sumario del nuevo volumen de esta publicación histórica, es el que damos a continuación. Algunos de los trabajos insertos en él poseen algún valor etnológico.

Pedro del Castillo, fundador de Mendoza, ensayo biográfico, por M. G. LUGONES, pág. 7-117.

Trabajo bien documentado, con novedosos puntos de vista, y literariamente bien pulido. Interesante es uno de los resultados a que llega el autor, de que la fundación de las ciudades de Cuyo se debió sobre todo, al deseo de favorecer a los partidarios de don García Hurtado de Mendoza, y quitar las encomiendas de indios cisandinos a los encomenderos de Santiago de Chile.

Raffo de la Reta J. C.; *La Junta de Estudios Históricos de Mendoza y la Universidad Nacional de Cuyo*. Tellechea M.; *La Cacheutita, un concepto relacionado con la historia de la minería en la Provincia*. Jofré E.; *Tres Semblanzas*. Olascoaga L.; *Libertad de imprenta en Mendoza, años 1810 a 1858*. Draghi Lucero J.; *Revelaciones documentales sobre la potencialidad económica de Cuyo durante la Colonia*. Torres E.; *Domeyko*.

Observaciones Antropológicas sobre un cráneo del supuesto Cacique Juan Goico, por C. RUSCONI, pág. 129-133

Tanto el título de este trabajo, como la leyenda de una de las figuras, van referidos a "un cráneo del supuesto cacique Juan Goico". Mas por lo que se lee en el texto, el autor no discute si este Juan Goico era o no cacique, sino si el cráneo en cuestión era o no de Juan Goico. Rusconi llega a la conclusión de que el cráneo N° 24 del departamento de Antropología del Museo Educacional Juan Cornelio Moyano, de Mendoza, no pudo ser el de un cacique indio por ser su morfología puramente europea.

BADANO V. M.; *Urnas funerarias de los Tupí-guaraní*, 5 págs. Paraná 1940.

Pequeño opúsculo de sólo 5 páginas con la reproducción de dos urnas funerarias de tipo guaraní, pertenecientes al Museo de Entre Ríos, que el mismo autor ya publicara en otro lugar.

SPIRITUS, REVISTA MENSUAL DE LOS ALUMNOS DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO - MENDOZA. Año I, Nros. 1, y 2 y 3. 52 y 141 págs. Mendoza 1940.

Los trabajos más importantes contenidos en esta nueva revista estudiantil, son los siguientes:

Minoprio J. L. D.; *Concepto del ciclo vital*, en N° 1, páginas 25-30. *Cruz I. F.*; *El griego y las humanidades*, en N° 1. *Lugones M. G.*; *El pendolista colonial (1793-1809)*, en N° 2. *Pro D.*; *Dignidad del arte*, en N° 2. *Schindler H.*; *Consideraciones sobre el estoicismo*, en N° 2. *Corominas J.*; *Lengua y Gramática*, en N° 2. *Tudela R.*; *Goethe y Hebbel como tipos del ideal creador*, en N° 2. *Draghi Lucero J.*; *Antecedentes his-*

tóricos sobre los primeros pasos de la vida económica de Cuyo, en N° 2.

Noticia preliminar sobre la antropología y arqueología prehispánica de Mendoza, por C. RUSCONI, N° 1, págs. 31-39.

La forma en que está redactado este trabajo no facilita en nada su comprensión. Basándose en mediciones osteológicas por él realizadas en una serie de restos humanos exhumados en Uspallata, el autor expresa opinión en el sentido de que "los datos de los cronistas sobre la altura de los indígenas de Mendoza, o mejor dicho de los que vivían hacia el Oriente de la Cordillera, son en verdad exagerados, y que no resisten a un examen serio".

La etnología, ciencia histórica, por S. CANALS FRAU, N° 2, págs. 52-56.

Algunos datos sobre definiciones y generalidades en las ciencias del Hombre. El autor prefiere el término de *Etnología* para designar al conjunto. La Etnología no pertenece a las ciencias naturales, sino a las culturales o históricas.

MARFANY R. H.: *El indio en la colonización de Buenos Aires*. 109 págs. Buenos Aires 1940.

Valioso estudio histórico de las relaciones habidas entre los indios de Buenos Aires y los colonizadores durante los dos siglos y medio de dominación española, y que, como no se ignora, fueron de naturaleza distinta en las diversas épocas. El autor ha utilizado ampliamente los datos contenidos en los "Acuerdos del Extinguido Cabildo", fuera de otra documentación histórica, especialmente de la primera época. Y de acuerdo con esta última parecería que los primeros años de la fundación de Garay no fueran tan tranquilos para los nuevos pobladores como se había supuesto.

De entre los numerosos datos contenidos en el trabajo que reseñamos, nos interesa destacar, como de mayor importancia, la identificación que hace el autor entre el cacique guaraní *Taboba*, de quien nos habla Centenera, con el *Tauaba* contenido en el Repartimiento de Garay. Y luego, la nueva tesis expuesta de que el nombre del conocido "pago de la Matanza" derivaría, no de la matanza de ganados como se ha supuesto, sino de una "cruda guerra" que según un documento de

1583 que publica el autor, habrían mantenido los de Garay con una parcialidad indígena, sobre el Riachuelo, a cuatro leguas de distancia de la nueva ciudad.

CANALS FRAU S.; *Los indios del distrito de Buenos Aires según el Repartimiento de 1582*. De *Publicaciones del Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras*, serie A, págs. 1-39. Buenos Aires 1940.

Estudio paleográfico y etnológico del importante documento mediante el cual el fundador de Buenos Aires Juan de Garay, repartiera en encomiendas a los vecinos de la nueva ciudad, los indios pertenecientes al mencionado distrito.

El autor divide la serie de nombres de cacique en cuatro grandes divisiones, correspondientes a cuatro distintos grandes grupos étnicos; y ve confirmada su clasificación por numerosos otros datos más o menos coetáneos. En consecuencia, la distribución a que se llega, y que parece ser la existente en la segunda mitad del siglo XVI, es la siguiente: *Guaraní* en las islas del delta del Paraná; *Mbeguá* en la región anegadiza del sur de Entre Ríos; *Chaná*, en la ribera derecha, y *Querandí* en la zona occidental bañada por el río de la Plata, y en el interior del país.

BUFFO G.; *El menhir de la figura coronada de "El Molhar"-Tafí. Estudio iconográfico de sus bajorrelieves simbólicos*. 99 págs. Buenos Aires 1940.

El autor da una interpretación personal de las figuras representadas en la famosa estela de Tafí. Para él, se trata de cuatro cabezas de puma, sobre las cuales se asienta un alto personaje tocado con una diadema. La misión fundamental del monolito habría sido "estimular el amor al dios Sol".

IMBELLONI J.; *El "génesis" de los pueblos protohistóricos de América. Primera sección: la narración guatemalteca*. Del *Boletín de la Academia Argentina de Letras*, VIII, 539-628. Buenos Aires 1940.

El autor se propone el estudio de los distintos relatos cosmogónicos de los pueblos de alta cultura de América, y comienza con el más divulgado, aunque no siempre correcta-

mente interpretado, relato centroamericano: con el *Popol Vuh*.

El trabajo, eruditísimo, es encarado de una manera completa. Primeramente estudia el manuscrito en sí y sus diversas traducciones, que contempla con espíritu crítico, sin perdonar ningún detalle substancial. Expone luego el contenido del manuscrito de Chichicastenango en lo que se refiere al origen del mundo, de la Tierra y del Hombre, para terminar estudiando sus características formales y correlaciones.

Imbelloni expresa su opinión en lo que respecta el objeto que esta narración persigue, y considera que no es otro sino narrar la formación del Universo, la que fuera seguida por las cuatro pretéritas Edades del Mundo, y por la quinta que es la actual. La versión del *Popol-Vuh* encaja pues dentro del definido sistema cosmogónico de los pueblos de alta cultura de Méjico y Centroamérica, y debe considerarse, según el autor, como la expresión del sistema propio del pueblo *Quiché*.

Notable es la declaración implícita del autor de que si bien por su parte exterior y formal este sistema cosmogónico es puramente americano, por su contenido se sale de estos estrechos límites y abarca otras regiones de la Tierra.

GRESELEBIN H.; *Arqueología de la Tambería del Inca (Chilecito, La Rioja, República Argentina)*. 27 págs. Buenos Aires 1940.

Resumen de un trabajo en el que se detalla la exploración arqueológica de lo que el autor denomina la "ciudad prehispana" de *Tambería del Inca*, en la región de Chilecito, prov. de La Rioja. Está ilustrado con numerosos planos y algunas fotografías.

INGENIEROS J.; *Las Doctrinas de Ameghino*. Vol. 18 de las *Obras Completas revisadas y anotadas por Aníbal Ponce*. 261 págs. Buenos Aires 1939.

Reedición de la conocida y apreciada obra de Ingenieros, cuya misión era la de popularizar las ideas y teorías, a veces tan atrevidas, del gran paleontólogo argentino.

b) PUBLICACIONES NORTEAMERICANAS.

SIEGEL M.; *The Mackenzie Collection. A Study of West*

African carved gambling chips. Memoirs of the American Anthropological Association, N° 55. 81 pág. Menasha 1940.

HERZOG E. G.; *General Index. American Anthropologist. Current anthropological literature and Memoirs of the American Anthropological Association 1929-1938*, compiled by..., 122 pág. Menasha 1940.

Es este un trabajo de gran utilidad práctica. Comprende: 1º enumeración, por orden alfabético de los nombres de autores, de los trabajos publicados en el *American Anthropologist* y en las *Memoirs of the American Anthropological Association*, entre los años 1929 y 1938, vale decir, que el índice abarca diez años; 2º una lista de los colaboradores que en el período señalado reseñaron trabajos en la citada publicación científica, y enumeración de los trabajos por ellos reseñados; 3º una nómina de los trabajos y obras reseñados, y 4º un índice analítico por materias.

NATURAL HISTORY, vol. XLVI, 312 pág. New York 1940.

Los trabajos que el nuevo tomo de esta interesantísima revista contiene, dotados como siempre de espléndido material ilustrativo, y que pueden interesar al etnólogo, son los siguientes:

Chichen Itzá, the thrice conquered, por G. C. VAILLANT, pág. 9-20.

Serie de maravillosas fotografías tomadas por L. Gilpin, y brevemente comentadas por el autor.

The Sea-God's patchwork, por GREGORY W. K. - CONRAD G. M., pág. 42 a 51.

Dogrib Treaty, por R. FINNIE, pág. 52-58.

Interesante descripción de los Costillas de Perro (Dogrib) que viven en el alto Mackenzie, en el Canadá. Desde que estos indios cedieron sus tierras al gobierno, éste les paga una pensión de \$ 5,00 por año a cada uno de ellos. Hace pocos años que todavía utilizaban sus embarcaciones de corteza; hoy tienen botes importados, muchos de ellos con motor. Los vestidos, completamente europeizados.

Guatemalan Panorama, por M. BIRNBAUM, pág. 72-85.

Vistas de la Guatemala actual, con recuerdos de la época de civilización maya.

Ripley S. D.; *The mysterious island of Nias*, pág. 90-95.

Colbert E. H.; *Mammoths and Men*, pág. 96-103.

Human sacrifice in Ancient Mexico, por G. C. VAILLANT, pág. 107-111.

Pequeño interesante resumen de los distintos sacrificios humanos en uso entre los Aztecas, partiendo del concepto del sacrificio religioso. Para el autor, el sacrificio se basa en dos presupuestos distintos: en que las fuerzas sobrenaturales están movidas por las mismas ideas y emociones que el hombre, y en que se cierra un contrato en el que el Hombre paga, y sea por adelantado ya posteriormente, por un beneficio otorgado por la divinidad.

Rand A. L.; *Flying Birdmen*, pág. 136-141.

Gregory W. K., *Fashion designs in the world of shells*, pág. 160-170.

Simpson G. G.; *Resurrection of the dawn-horse*, pág. 194-199.

Birnbaum M.; *Across the Sahara to Kano*, pág. 208-219 y 248 a 249.

Jacobs F.; *The Philippines Garden of Rice*, pág. 220-233.

NATURAL HISTORY, vol. XLV. 316 págs. New York 1940.

Los artículos con valor etnológico que contiene este nuevo tomo, espléndidamente ilustrado como siempre, son:

Man or ape?, por F. WEIDENREICH, pág. 32-37.

En este trabajo, el conocido antropólogo alemán se refiere a los nuevos hallazgos de restos de la primera capa filética humana, el javensis que le permitieron restaurar un cráneo. Con estos nuevos restos, la discusión a que diera lugar el descubrimiento de la calota, el fémur y los dientes de Trinil, en la isla de Java, quedará sin duda completamente acallada.

Godsell Ph. H.; The Eskimo goes modern, por PH. H. GODSELL, pág. 38-39 y 56.

Corta referencia a algunos aspectos relacionados con la expresión de la cultura occidental del Artico.

Place of the Gods, por W. A. GARDNER, págs. 40-42 y 54-55.

Una aventura en la antigua región de los Navajos.

Morse J. B.; *We live with the Wa-Kindigas*, págs. 88-95 y 107.

Barton D. R.; *Gambler on the Gobi. The story of Roy Chapman Andrews*, págs. 118-121 y 128.

Gregory W. K.; *An evolutionist looks at the Maoris*, pág. 132-145.

Ripley S. D.; *Laying a ghost in Sumatra*, pág. 151-153.

Roosevelt G.; *In the land of the devíl priests*, pág. 196-209.

The home of the Blue-Green Water People, por J. MUENCH, pág. 220 a 223.

Hermosa serie de fotografías del habitat de los *Havasupai*, en el norte de Arizona.

How Totemland was carved, por J. C. REED, pág. 232-240.

Otra hermosa serie de vistas del país de los indios del Noroeste.

The fossil man of Circe's Mountain, por A. CH. BLANC, pág. 280 a 287.

Corto relato, con numerosas ilustraciones, del hallazgo de restos del "hombre de Neanderthal" en una gruta del Monte Circeo, en Italia.

Barton D. R.; *The vanishing African*, pág. 304-309 y 311.

SWANTON J. R.; *Linguistic material from the tribes of Southern Texas and Northeastern Mexico*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. *Bulletin* 127. 145 págs. Washinton 1940.

Valioso acopio de material lingüístico perteneciente a una serie de pueblos lingüísticamente poco conocidos, que en los primeros siglos de la Colonia estaban ubicados en las cercanías del ángulo noroeste del Golfo de Méjico, rodeados por las grandes familias lingüísticas *Uto-Azteca*, *Atapasca*, *Maya*, *Otomí*, *Caddo*, *Siux* y *Muscogí* y cuya situación aún no está suficientemente aclarada.

El material reunido y publicado en este *Bulletin* es el siguiente:

Un vocabulario *Coahuilteco* extraído de la obra del misionero español B. García e impreso en Méjico en 1760;

Un vocabulario *Comecrudo*, reunido por A. S. Gatschet en 1886;

Un vocabulario *Cotoname*, reunido por el autor anterior en el mismo año;

Un corto fragmento de vocabulario *Maratino*, extraído de la Relación Histórica del P. Santa María;

Un vocabulario *Carancava*, reunido sobre la base de varias otras colecciones de palabras de varios autores.

FIFTY-SIXTH ANNUAL REPORT OF THE BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY 1938-1939, 9 págs. Washington 1940.

De entre los numerosos trabajos mencionados por el clásico *Annual Report*, como realizados por el personal del Bureau, son los más importantes: los de M. W. Stirling en el Estado de Veracruz, que condujeran al descubrimiento de un monumento maya con inscripción que, de acuerdo con otras noticias, llevaría fecha del año 291 antes de Cristo, según la cronología de Spinden; los de J. R. Harrington sobre el origen norteño de los *Navajo*; los de F. H. H. Roberts, en búsqueda de mayores restos del "hombre de Folsom", algunos de los cuales se habrían hallado en el Canadá occidental; y los de J. H. Steward en la región suramericana del Pacífico.

KLUCKHOHN C. - WYMAN L. C.; *An introduction to Navaho chant practice. Memoirs of the American Anthropological Association*, N° 53. 204 págs. Menasha 1940.

Detallada y valiosa descripción de una serie de ceremonias religiosas de los *Navajos*, los conocidos indios del suroeste de Estados Unidos. El minucioso trabajo de los autores, nos permite penetrar en el complicado simbolismo de estos ceremoniales, tan parecidos a los de los indios *Pueblos*, pese al origen diverso de los *Navajos*.

HOEBEL E. A.; *The political organization and Lawways of the Comanche Indians. Memoirs of the American Anthropological Association*, N° 54. 149 págs. Menasha 1940.

Una de aquellas minuciosas monografías etnográficas que con bastante frecuencia suele producir la literatura etnológica norteamericana. Por lo general suelen estar hechas de

acuerdo con la nueva corriente "funcionalista" en Etnología. Se basan en investigaciones entre los pequeños restos de antigua población india, ya muy apartados de la primitiva sociabilidad, que todavía pueblan las distintas "reservations".

Trabajos como el que reseñamos son sin duda de especial valor, pese a que la base histórica, suele ser muy débil. Ya pronto se han de extinguir estos últimos restos, por lo que urge su "relevamiento" etnográfico, especialmente cuando se trata de pueblos que, como el de los *Comanches*, son representantes de antiguas migraciones de indios del norte y este, con una cultura inferior, que se iban estableciendo en las proximidades del área de influencia de la alta cultura mejicana.

ROBERTS F. H. H.; *Archeological remains in the Whitewater District, Eastern Arizona*. Parts I y II. 76 y 170 págs. Smithsonian Institution. Bureau of American Etnology. *Bulletin* 121 y 126. Washington 1939-1940.

Los estudios arqueológicos en la vasta región de las mesetas del suroeste de Estados Unidos, en lo que se considera antiguo habitat de los indios *Pueblos*, han tomado en los últimos veinte años un gran desarrollo. Ya en 1927, en la reunión de Pecos, hubo necesidad de que se estableciera una cronología relativa de los distintos niveles arqueológicos que habían sido descubiertos. Y esta va desde la inicial llamada *Basket Maker I*, hasta la *Pueblo V* que corresponde a los *Pueblos* históricos.

El autor de este trabajo se ha especializado en estos estudios, y en la obra que reseñamos nos refiere con gran lujo de detalles, sus últimas investigaciones. Ellas van referidas a un grupo de ruinas existentes en la región oriental de Arizona, casi sobre el límite con Nueva Méjico. Ahí, fuera de estudiar numerosos restos adheridos al suelo, se extrajeron hermosas series de cerámica y gran número de implementos de hueso y de piedra; los enterratorios explorados alcanzan al número de 150.

En el capítulo de introducción, el autor expone sus puntos de vista respecto de la sucesión de culturas en la región. Estas se deberían a sólo dos pueblos: los *Basket Makers*, más primitivos, y otro más reciente, venido de afuera, que al

mezclarse con los anteriores habría dado los niveles culturales conocidos como "Pueblo". En el primero de los niveles arqueológicos que admite Roberts, los *Basket Makers* ya serían un pueblo semi-agricultor y en el segundo período habrían desarrollado la cerámica pintada.

La vista de las notables series de cerámica exhumada recuerda vivamente la alfarería del Noroeste argentino, hecho ya reiteradamente señalado.

ANNUAL REPORT OF THE DIRECTOR TO THE BOARD OF TRUSTEES FOR THE YEAR 1939. *Report Series Field Museum of Natural History*, vol. XII, N° 1, 173 págs. Chicago 1940.

Informe anual del Director que da cuenta de las actividades del Field Museum, durante el año 1939. El informe especial del Departamento de Antropología menciona la división hecha en la arqueología del Suroeste de Estados Unidos entre *Basket Makers-Pueblo* (ahora llamado *Anasazi*) y *Hohokam*, y se insiste en que la llamada "cultura Mogollon", cuya área se halla al sur de la primera y al este de la segunda, es independiente de ambas.

THOMPSON J. E.; *The High Priest's grave, Chichen Itzá, Yucatán, México. A manuscript by Edward H. Thompson. Anthropological Series. Field Museum of Natural History*, vol. XXVII, N° 1, 64 págs. Chicago 1938.

Este trabajo está compuesto por el contenido de un documento y una carta de E. H. Thompson, antiguo cónsul norteamericano en Progreso y propietario de la hacienda de Chichen Itzá, junto con un capítulo de introducción y otro de notas de J. E. Thompson. Pese a la identidad del apellido, los dos autores no son parientes.

La descripción va referida al Osario, el antiguo monumento maya de Chichen Itzá, que corresponde a la época de influencia mexicana.

MARTIN P. S.; *The Su site. Excavation at a Mogollon village, Western New Mexico. Anthropological Series. Field Museum of Natural History*, vol. XXXII, N° 1. 97 págs. Chicago 1940.

Detalle de los trabajos de exploración arqueológica efectuados por el autor durante el verano de 1939 dentro del área de lo que algunos llaman "cultura Mogollón" en el Suroeste de Estados Unidos.

Se exploraron los restos de ocho casas y una serie de 26 enterratorios. Pero, pese al numeroso material extraído, el autor prefiere no sacar conclusión alguna y esperar el resultado de mayores investigaciones. Marjorie Kelly, que informa sobre los restos esqueléticos, hace lo propio, y lo único que dice es que estos restos pertenecieron a indígenas muy parecidos antropológicamente a los indios *Pueblo*.

DORSEY G. A. - MURIE J. R.; *Notes on Skidi Pawnee Society. Anthropological Series. Field Museum of Natural History*, vol. XXVII, 2, págs. 67 a 119. Chicago 1940.

Datos etnográficos sobre constitución social y normas legales entre la tribu *Pani* de los *Skidis*.

LA FLESCHÉ F.; *War ceremony and Peace ceremony of the Osage Indians*, Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. *Bulletin* 101. 280 págs. Washington 1939.

Minucioso relato y descripción de lo que eran las ceremonias de paz y de guerra entre el famoso pueblo siux de los *Osages*. Se intercalan numerosos textos y cantos en lengua indígena.

WEBB W. S.; *An archaeological survey of Wheeler basin of the Tennessee river in Northern Alabama*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. *Bulletin* 122. 214 págs. Washington 1939.

Relación de los trabajos arqueológicos realizados en el valle del Tennessee, en zonas que iban a ser inundadas por construcción de diques.

Es un trabajo muy bien documentado y muy completo, en el cual se incluyen un estudio geológico del valle; otro osteológico de los restos humanos hallados en las excavaciones, y un tercero de la cerámica exhumada. Cada uno de estos estudios es de un distinto investigador.

Si bien los autores no extraen de este trabajo conclusiones

generales, se puede decir, juzgando por la conjunción de datos, que los restos exhumados pertenecen al menos a dos formas humanas y a dos tipos distintos de cultura, la segunda de las cuales encuadra perfectamente dentro del cuadro ya conocido de los pueblos y culturas del Sudeste de los actuales Estados Unidos.

JONES W.; *Ethnography of the Fox Indians*. Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. *Bulletin* 125. 156 págs. Washington 1939.

Esta etnografía de uno de los pueblos de la gran familia algonquina es de singular importancia. Su autor era hijo de indio Fox y madre inglesa, que nació y vivió sus años de niñez en una de las "reservations" de su pueblo. Posteriormente, recibió educación en la Universidad de Harvard y se especializó en etnología.

El trabajo va referido especialmente a la cultura social y al folklore de la tribu.

DENSMORE F.; *Nootka and Qulleute music*, Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology. *Bulletin* 124. 358 págs. Washington 1939.

Otro de la serie de estudios de los cantos y músicas de los indios norteamericanos en que se ha especializado el autor. Este volumen contiene el repertorio musical de dos pueblos del Noroeste, famosos pescadores del Pacífico, y nos refleja gran parte del alma de aquel interesante grupo de primitivos americanos.

VAILLANT G. C.; *History and stratigraphy in the Valley of Mexico*. De *Smithsonian Report for 1938*, págs. 521-530. Washington 1939.

Valiosísima puesta al día del problema de la sucesión de pueblos y culturas en el valle de México. El autor tiene éxito pleno al interpretar arqueológicamente los datos históricos. Queda ahora, al parecer, definitivamente establecida la sucesión: Cultura Arcaica; Toltecas; Chichimecas; Aztecas.

FIFTY-FIFTH ANNUAL REPORT OF THE BUREAU OF AMERICAN ETHNOLOGY, 1937-1938. 8 págs. Washington 1939.

El clásico "Report" conteniendo una somera reseña de las actividades del Bureau.

BARBEAU M.; *The modern growth of the totem pole on the Northwest Coast*. De: *Smithsonian Report for 1939*, pág. 491-498. Washington 1940.

De entre los pueblos de Norteamérica de más interesante estudio, los del Noroeste son sin duda los primeros. Las numerosas singularidades, especialmente dentro de la esfera de la constitución social y del arte, son a veces únicas en América.

El presente trabajo se refiere a aquellas curiosas manifestaciones artísticas que, producidas en madera, son peculiares de este grupo. Y encuentra que las figuras totémicas de valor heráldico, especialmente aquellas esculpidas en postes hincados delante de las casas, son relativamente recientes, pues pertenecen a un período cuyo auge se halla entre 1840 y 1880. Hoy ya no se producen más, y los postes que quedan desaparecen rápidamente. Cree el autor que estas manifestaciones artísticas, que en los ojos de sus realizadores carecen de significado estético, se deben, en gran parte, a una interrelación con Polinesia.

c) PUBLICACIONES EUROPEAS.

ZEITSCHRIFT FÜR ETNOLOGIE, Band LXXI. 455 págs. Berlín 1940.

El último tomo de esta importantísima publicación científica, tal vez la mejor revista etnológica del mundo, contiene como siempre un gran acopio de material. El sumario del volumen es el siguiente:

Nevermann H.; *Die Kanum-irebe und ihre Nachbarn*. pág. 1-70.

Zur Lexicologie des Alt-Algonkin, por J. GILLE; páginas 71-86.

Es este un erudito estudio del antiguo Algonquin, lengua ya desaparecida. Se extendía por el Ottawa medio y, según el autor, el Nuevo Algonquin representaría su evolución última. Y es curioso que, pese a que se han publicado numerosos vocabularios de este antiguo idioma, y se sabe de otros que son inéditos, la lengua sigue siendo muy poco conocida.

Apunta el autor la idea de que tal vez la causa de esta aparente anomalía reside en que todo el material hasta ahora publicado se basa en una sola obra original, el "Petit dictionnaire de la langue des Sauvages" de Armand de Lahontan, publicado en 1703 en El Haya, en el tomo segundo de "Nouveaux voyages de Mr. le Baron de Lahontan dans l'Amérique Septentrionale". Y es precisamente Gille el que demuestra, en el trabajo que reseñamos, que todos los vocabularios publicados fuera del de Lahontan no son sino malas copias o plagios más o menos hábiles de éste.

Al final de su trabajo, el autor trae un vocabulario crítico del Viejo-Algonquin, compuesto por 352 vocablos.

Eberhard W.; Chinesischer Bauzauber, pág. 87-99.

Müller G.; Über die geographische Verbreitung einiger Geburden im östlichen Mittelmeergebiet und dem nahen Orient, pág. 99-102.

Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker, por F. R. LEHMANN, pág. 103-115.

Búsqueda, en la literatura etnológica, de datos sobre creencias escatológicas entre los pueblos de cultura inferior. Son estos muy escasos, lo cual, empero, no debe interpretarse en el sentido de que no existan entre ellos creencias de esta índole, sino que los etnógrafos no siempre se interesaron por conocer la opinión que los pueblos primitivos tienen sobre el fin del mundo o su renovación.

De pueblos americanos, el autor menciona a los *Incas*, *Aztecas*, *Pomo*, *Muscopi-Guaraní* del Matto Grosso, *Apapacua*, *Algonquin* y otros dos pueblos de Norteamérica que tomaran parte en la lucha contra los anglo-americanos a comienzos del siglo anterior.

Zur Frage eines "Mittelchimu" - Stiles, por H. D. DISSELHOFF, 129-138.

Puede considerarse asegurada la división de las culturas preincas de la costa norte del Perú en tres períodos distintos, a cada uno de los cuales corresponde un estilo especial de cerámica. Ellos son: 1º el más antiguo, que Uhle llamara Proto-Chimú, pero que ahora mejor se dice *Mochica*; 2º un período intermedio en el cual predominan las influencias culturales de Tiahuanaco; 3º un período final que Uhle llamara

Posterior-Chimú, y que mejor conocemos ahora por *Chimú* a secas.

Son bien conocidos los rasgos fundamentales que ponen en íntima relación al estilo primero con el tercero. Se trata, sobre todo, de la asa en forma de estribo, y de las representaciones plásticas. Estos rasgos no se hallan en la cerámica derivada de Tiahuanaco —la que ha de considerarse como una intrusión cultural—, y por tanto obligan a suponer la existencia de una unión continuada de los dos estilos indígenas. Es a esto a lo que ya en 1925, llamara Kroeber "estilo Chimú medio".

Por otra parte, entre el estilo mochica y el chimú existen diferencias notables. Y es basándose en éstas que Kroeber estableció diferentes criterios que servirían a la diferenciación del estilo hipotético. Sin embargo, el autor norteamericano creyó que este Chimú medio se encontraría más como sub-área que como sub-período, y lo ubicaba en el distrito de Chimbote.

Disselhoff, en cambio, basándose en varios hallazgos realizados por la expedición arqueológica alemana en 1938, cree que el estilo "chimú medio, si es que existe, está condicionado más temporal que espacialmente".

K. Th. Preuss, por F. R. LEHMANN, pág. 145-150.

La obra principal de Preuss fué el descubrimiento de la llamada "Cultura de San Agustín", en Colombia, y sus diversos trabajos sobre las religiones primitivas.

Steinmann A. - Rangsit S.; Denkmalformen und Opfertatten der Lawa, pág. 163-174.

Donner E.; Überlieferungen aus Nordostliberia, pág. 174-200.

Wagner G.; Die Religion der Bantu von Kavirondo, pág. 201-218.

Müller G.; Sprachen und Rassen in Afghanistan, pág. 219-229.

Decker H. C.; Die Jagazüge und das Königtum im mittleren Bantugebiet, pág. 229-293.

Eberhard W.; Die Geschichten vom Grafen Hu, pág. 293-300.

Disselhoff H. D.; "Brujos" im Hochland von Ekuador, por H. D. DISSELHOFF, pág. 300-305. „ ,

El autor de este trabajo se sometió experimentalmente al tratamiento de uno de los "brujos" que en las tierras altas del Ecuador suelen ofrecer sus servicios a la población indígena. Es interesante el dato de que estos "brujos", que no son sino shamanes que actúan a espaldas de la ley en una comunidad culturalmente más evolucionada, deben hacer su aprendizaje entre los *Jívaros* del Oriente ecuatoriano.

Die Kopfjagd im Cauca, por G. ECKERT, pág. 305-318.

Estudio de los datos históricos sobre la existencia de cráneos-trofeos entre los pueblos que otrora poblaron el valle del Cauca, en la actual Colombia, y que nos han conservado las relaciones de los españoles de la conquista.

Encuentra el autor que esta costumbre del cráneo trofeo está íntimamente ligada con la otra, existente también entre las mismas agrupaciones humanas, de la práctica de la antropofagia. Tenemos pues en esa región la aparente anomalía de que parte de un pueblo con una organización política basada en el señorío, una orfebrería muy evolucionada y una cerámica altamente artística, posean también costumbres que, como estas del cráneo-trofeo y del canibalismo, pertenecen a un tipo de cultura inferior.

En cuanto a la motivación de estas costumbres, el autor la ve en la creencia en la transmisión de las cualidades humanas. Con el trofeo que obtiene, el vencedor gana también las fuerzas y aptitudes del enemigo que ha vencido, cualidades éstas que de manera general se supone van inmanentes a lo material del trofeo.

La región, que de acuerdo con los datos mencionados halla el autor estuvo dominada por estas costumbres, está representada por ambas orillas del Cauca, pasando por la actual ciudad de Antioquía y hasta el pie de la sierra de Abipe.

Koch K.: Totemismus und Zweiklassen in Neuguinea, pág. 318-385.

Die Methoden der Rassen - und Kulturamalyse, por W. MILKE, pág. 386-88.

Interesante comparación de los distintos métodos que se emplean en el estudio de la parte racial y la parte cultural del Hombre. Existe una analogía completa. Pero mientras que los representantes de la antropología física creen captar siempre un mismo objeto, la raza, los que estudian la cultura de

los pueblos tienen plena conciencia del distinto plano lógico en que se mueven los distintos métodos, lo que equivale a reconocer que los resultados han de ser distintos según se emplee el método evolucionista, el funcionalista o el histórico-cultural.

Helbig K.; Bericht über eine Reise zu den Dajak, pág. 389-414.

Kohl-Larsen L.; Bericht über meine Forschungen in Deutsch-Ostafrika, pág. 417-432.

d) PUBLICACIONES BRASILEÑAS.

SERRANO A.; *Los sambaquis y otros ensayos de arqueología brasileña*. 119 págs. Porto Alegre 1940.

Se trata de tres estudios distintos sobre arqueología del Brasil, reunidos en una tirada aparte de "Anais do III. Congresso Surriograndense de Historia e Geografia". El autor, becado por nuestra Comisión Nacional de Cultura, realizó investigaciones en el Brasil en los años 1936 y 1937.

En el primero de estos trabajos, titulado "Los Sambaquis", se estudian detalladamente estos curiosos amontonamientos de moluscos que se hallan a lo largo de la costa marina o fluvial y que el autor da como de formación natural, si bien no excluyendo del todo que las poblaciones indias, generalmente *Ges*, pudieran contribuir con los restos de su alimentación diaria a dar a una parte de ellos una morfología distinta. Para Serrano, no hay ni cultura ni hombre sambaquiano sino que los restos que en ellos se encuentran pertenecen a los antiguos *Paleoamericanos*, y en parte también a los posteriores *Tupiguaraní*.

El segundo trabajo está titulado "La cultura lítica del Sur Brasileño", y en él se trata de las curiosas manifestaciones culturales líticas del sur del Brasil con las que anteriormente se construyera la "cultura sambaquiiana", que ya no puede aceptarse hoy día. El autor, en cambio, la atribuye a los antiguos *Guayanás*, que eran *Paleoamericanos*.

De entre los distintos elementos culturales que constituyen esta cultura, Serrano estudia particularmente los litos con depósito para polvos narcotizantes, que equipara a las famosas "tabletas de ofrendas", y considerando que tabletas y litos son equivalentes y constituyen una sola unidad, halla haber 3 dis-

tintas áreas de dispersión: una amazónica, otra Perú-boliviana, y la del sur del Brasil.

Otro elemento cultural particularmente estudiado, es el que representan los rompecabezas o itaizás, los que fuera de la región brasileña meridional, se encuentran también a todo lo largo de la zona Pacífico-andina.

En cuanto al tercer trabajo, cuyo título es "Arqueología del valle del río das Velhas" es un corto resumen de lo que indica el título, junto con algunos datos sobre el llamado "hombre de Confins".

e) PUBLICACIONES CENTROAMERICANAS.

ANALES DE LA SOCIEDAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA DE GUATEMALA, tomo XVI. 516 págs. Guatemala 1939-1940.

Los trabajos de valor etnológico que contiene el nuevo volumen de esta importante publicación, son los siguientes:

Juarez Muñoz J. F.; Incidentes de viaje en Centroamérica, Chiapas y Yucatán, por Mr. John Lloyd Stephens.

Algunos datos sobre una traducción española de esta clásica obra, en publicación.

Termer F.; Apuntes sobre geografía y etnografía de la costa sur de Guatemala, pág. 25-41.

El autor ofrece algunos datos sobre *Pipiles* y *Xincas*, de origen nahua los primeros; desconocido el de los segundos.

Rada J. J.; Culturas aborígenes americanas, pág. 42-51.

González Sol R.; Especímenes zoológicos utilizados por nuestros aborígenes, pág. 68-73.

Calderón E.; Ensayo lingüístico sobre el pupuluca y otra lengua india del sudeste de Guatemala, congénere del pupuluca, etc., págs. 74-80, 156-163.

Calderón E.; Vocabulario Sinca, pág. 231-248.

Sáenz de Santa María C.; Maya o Quiché? pág. 251-258.

Jongh Osborne L.; Ensayo sobre temas indígenas. Las artes menores. Los petates y los canastos en Guatemala y El Salvador, pág. 260-270.

La causa por la cual los mayas de Quiriguá comenzaron su calendario en 22 de septiembre del año 3373 A. J. C., por E. P. DIESELHOPF, pág. 271-279.

El autor halla que la llamada correlación de Spinden no

sólo está justificada, sino que es exacta. De acuerdo con ella, el punto de arranque de la Era Maya, o sea 4 ahau 8 cumhu, sería el 22 de septiembre del año 3373 antes de Cristo, día que, como se sabe, corresponde al equinoccio de otoño en el hemisferio boreal.

Parecería pues como si la fecha elegida fuera buen principio para hacer arrancar de ella la cronología, ya que se trata de un día muy caracterizado. Mas el autor se pregunta el porqué se eligiera precisamente este equinoccio y no otro, o un solsticio cualquiera. Y dice que de acuerdo con las investigaciones del conocido astrónomo y mayista berlinés Ludendorff, el 22 de septiembre del año 3373 ocurrió precisamente un eclipse de sol.

A estas consideraciones agrega el autor que según los cálculos de un conocido especialista, el eclipse de sol mencionado fuera sólo parcialmente visible desde el territorio de los antiguos Mayas, mientras que la visibilidad era completa desde el Perú. De esto deduce el autor la posibilidad de que la alta cultura pueda haberse originado no en Centroamérica, sino en el continente suramericano.

Villacorta J. A.; *Índice analítico de la Historia de la Capitania General de Guatemala. 1542-1821.*, pág. 341-384.

Índice de documentos existentes en el Archivo de Indias de Sevilla, que tienen interés para Guatemala, páginas 401-424.

Un hacha monolítica del Río Cuarto (provincia de Alajuela, Costa Rica), por J. A. LINES, pág. 484-489.

Por hacha monolítica se entiende aquellos curiosos artefactos enmangados y posiblemente ceremoniales en que la hoja y el mango están constituidos por una sola pieza lítica. La que se describe fué hallada en territorio ocupado por *Votos*, pertenecientes al grupo *Chibcha Aruac*.

f) PUBLICACIONES PERUANAS.

LARCO HOYLE R.; *Los Mochicas*. Tomo I y II. 137 y 163 págs. Lima 1938-1939.

El conocido arqueólogo peruano Rafael Larco Hoyle está preparando una obra de gran envergadura. Se trata de una relación de conjunto de la cultura *Mochica* o *Proto-Chimú*,

basada nada menos que en ocho volúmenes. Los dos primeros que reseñamos, tratan del "Origen y evolución de los agregados sociales de la Costa del Perú", y de "La raza. La lengua. La escritura. Gobierno". La obra contiene un número muy elevado de ilustraciones.

El
veinti-
cuatro de Di-
ciembre de 1941,
se terminó de imprimir
la primera edición de este
segundo tomo de ochocientos
ejemplares en papel obra,
en los Talleres Gráficos
de BEST Herma-
nos, Soc. de
Resp. Ltda.
Mendoza.