



SOBREVIVENCIAS ESCRITAS III

SMITH
FLETCHER
STEVENSON
NUTTALL
DENSMORE
PARSONS



Lenguas | editorial

Colección Versiones



unc

* En esta publicación se han mantenido las formas de citación y referencia utilizadas en los textos originales.



Lenguas | editorial

Colección Versiones

Compilación

María Gabriela Lugones
María Cecilia Díaz
Agustín Liarte Tiloca
Santiago Romero

Coordinación y edición

Angélica Gaido
María Paula Garda

Corrección

María Laura Galliano

Diseño y diagramación

Ivana Myszkoroski

Traducción

Sofía Alives
Carina Ávila
Lucía Bardaro
Guido Beccarini
Magdalena Rebeca Burgos
Lucía Canalda
Juliana Cabanillas
Aurelia Cañete
Josefina Cussa
Sofía Díaz
Santiago Domínguez
Lucía Espósito
Rocío Fantín
Rocío Fernández
Rocío Ferro
María Florencia Giovannini
Ana Francia Lobato
Lizeth Martínez
Natalia Monge Mohedas
Natalia Pagán
Nicolás Palermo
María Soledad Prieto
María Laura Racciatti
Dana Rossi
Noelia Sedeño
Constanza Sisterna
Florencia Yuvero

Revisión bilingüe

Carina Ávila
Guillermo Badenes
Lorena Baudo
Aurelia Cañete
Josefina Coisson
Gabriela Lorenzo
Natalia Monge Mohedas
María Soledad Prieto

Coordinación de equipo traductor

Carina Ávila
Guillermo Badenes
Lorena Baudo
Josefina Coisson
Gabriela Lorenzo
María Soledad Prieto

Revisión conceptual

Regina Argüello
María Cecilia Díaz
Agustín Liarte Tiloca
Ana Prado
Florencia Ravarotto Kohler
Rocío María Rodríguez
Santiago Romero
Sofía Schiff
María Emilia Tavella

Rastreo terminológico

Francisco Schnyder

Sobrevivencias escritas III / Erminie Adelle Platt Smith ... [et al.] ; compilación de María Gabriela Lugones ... [et al.] ; Editado por Angélica Gaido ; María Paula Garda ; Prólogo de Mónica Tarducci. - 1a ed - Córdoba : Departamento Editorial de la Facultad de Lenguas, 2024.

Libro digital, PDF - (Versiones / Gaido, Angelica; Garda, María Paula; 9)

Archivo Digital: descarga y online

Traducción de: Sofía Alives ... [et al.]

ISBN 978-631-90514-3-8

1. Antropología. I. Platt Smith, Erminie Adelle II. Lugones, María Gabriela, comp. III. Gaido, Angélica, ed. IV. Garda, María Paula, ed. V. Tarducci, Mónica , prolog. VI. Alives, Sofía, trad.
CDD 301



Estos contenidos están reservados bajo una licencia
Creative Commons Atribución - No Comercial



ÍNDICE

Prólogo	8
Tarducci, Mónica	
Presentación	20
Tarducci, Mónica	
Antes de Franz Boas: mujeres pioneras de la antropología norteamericana	40
Smith, Erminie Adelle	
Mitos de los iroqueses (1883)	82
Fletcher, Alice	
La importancia del tótem. Estudio de la tribu Omaha (1897)	154
Fletcher, Alice	
El poste sagrado de la tribu Omaha (1895)	179

Stevenson, Matilda	
Zuñi y los Zuñi (1881)	210
Nuttall, Zelia	
La Isla de Sacrificios (1910)	258
Densmore, Frances	
Los indios norteamericanos y su música (1926)	345
Parsons, Elsie	
Feminismo y convencionalismo (1914)	376
Parsons, Elsie	
La consagración religiosa de las mujeres (1916)	392
Parsons, Elsie	
Feminismo y ética sexual (1916)	419



PRÓLOGO



EL PRESENTE VOLUMEN de *Sobrevivencias Escritas* empezó a montarse en reuniones virtuales en las que compartíamos nuestras impresiones lectoras sobre teorías antropológicas, allá por 2021. En esas conversaciones, intercambiamos miradas acerca de un artículo de la antropóloga feminista argentina Mónica Tarducci, titulado “Antes de Franz Boas: mujeres pioneras en la antropología norteamericana”, publicado en 2015, en la revista *Runa*. Ese texto da a conocer los trabajos de mujeres que investigaron y escribieron entre fines del siglo XIX e inicios del XX en América del Norte: Erminie Adelle Platt Smith, Alice Fletcher, Matilda Evans Stevenson, Zelia Nuttall, Frances Densmore y Elsie Clews Parsons. Una grata lectura ante un canon que reserva sus roles pioneros a antropólogos varones. En una suerte de memoria repetida, cuando se hace referencia a los albores de la antropología como disciplina, por lo general, se usa la fórmula “padres fundadores”, y las mujeres quedan relegadas a un rol de aprendices.



Queremos destacar que no hubiéramos llegado a esa literatura sin el análisis realizado por Mónica Tarducci, quien, a inicios de la década de 1980, comenzó a frecuentar espacios de militancia feminista y a reconocerse como tal. Ella cursó sus estudios de grado y, luego, se doctoró en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, institución donde dirige actualmente el Instituto de Investigaciones de Estudios de Género. Los cruces entre investigación y activismo atravesaron desde temprano su trayectoria como docente y investigadora; se destaca su trabajo en torno de la adopción y acerca de los desafíos contemporáneos del movimiento feminista. A partir de esa perspectiva, la autora aborda el desarrollo de la teoría antropológica y enfoca en las autoras que escribieron *antes de Boas*.

La idea de este libro fue adquiriendo contornos más definidos cuando pensamos en invitar a la propia Mónica a publicar nuevamente aquel texto; esta vez, como una presentación a los escritos de las autoras cuya producción y trayectoria había estudiado. Nos abocamos a seleccionar textos disponibles en repositorios digitales de acceso abierto. Fue un proceso de meses, atravesado por debates acalorados y guiados por el objetivo de llegar a una selección que diera cuenta de la variedad y relevancia de sus producciones. La selección final presenta una diversidad de trabajos que van de artículos y capítulos de



libros a informes de investigación. Mónica Tarducci, experta en esas pioneras, nos regaló, además, otra introducción escrita especialmente para este volumen. Allí recupera las inquietudes que la llevaron a escribir el artículo que llamó nuestra atención, poniéndolo en diálogo con los textos seleccionados para esta publicación. A ella, nuestro especial agradecimiento por su disposición generosa y por su aporte al conocimiento antropológico.

Este libro atiende a un doble desafío. Busca dar una circulación ampliada a autoras no frecuentadas en las historias de la antropología, a través de versionar textos no traducidos anteriormente al castellano. Con ello, intentamos reconocer el trabajo innovador de investigadoras no definidas por la formación de una escuela, sino por la producción de conocimiento etnográfico sobre pueblos indígenas norteamericanos. En ese afán, no solo atendieron a sus sociabilidades cotidianas y festivas, sino que también consideraron los impactos del presente histórico en las dinámicas sociales, la cultura material y los estilos de vida nativos. Asimismo, deseamos reconocer en estos escritos un conjunto de contribuciones que, a la vez que “produjeron” conocimiento etnográfico, lo hicieron en miras de contribuir a una crítica social hacia determinadas dinámicas de poder en las relaciones étnicas y de género. Subrayamos que hicieron sus trabajos de una época en la que el acceso a



puestos educativos en instituciones universitarias estaba vedado para mujeres, o se tornaba muy dificultoso acceder sin contactos estratégicos. La labor de estas antropólogas pioneras fue fundamental para comprender las posibilidades de llevar adelante indagaciones antropológicas por aquellos años.

En esta publicación, la transcripción de mitos y relatos iroqueses producida por Erminie Adelle Platt Smith permite deslumbrarse con las fabulosas historias presentadas. Resulta sorprendente su temprano reconocimiento de las voces de sus interlocutores, cuando cita con nombre y apellido a quienes le narraron las leyendas registradas por ella.

Mientras tanto, la cultura material constituye el centro del texto de Alice Fletcher, quien describe el totemismo y el poste sagrado de los omaha, considerando sus características físicas, su historia y su rol en la vida espiritual del pueblo. Su abordaje está atravesado por un horizonte de crítica social, ya que el poste sagrado se volvió objeto de estudio cuando perdió su función ritual, en un contexto en el que los omaha vivían en la pobreza y diezmados por el avance estadounidense sobre sus territorios.

Matilda Evans Stevenson realiza un análisis pormenorizado de los modos de habitar y vivir entre los zuñi, como parte de una expedición realizada en conjunto con otros investigadores. En su estudio, recupera información acerca de las



viviendas de los zuñi, poniendo énfasis en las herramientas de uso cotidiano y su cerámica.

El escrito de Zelia Nuttall también trae una preocupación acerca de la cultura material, su investigación y conservación museológica en el estudio de la Isla de Sacrificios y su registro arqueológico. En su trabajo, resaltan la diversidad de fuentes y formas de producción de conocimiento empleadas (lectura de relatos de viajeros, excavaciones arqueológicas, revisión de colecciones de museos), además del detalle con el que Nuttall describe sus propias interacciones con agentes del estado mexicano.

El trabajo de Frances Densmore abre el juego a la música como materia de estudio, en una conversación donde indica que “comprendemos mejor a las personas si conocemos su música y apreciamos mejor la música si comprendemos a las personas”. Este recorrido por las “particularidades” de la música se presenta como un importante aporte para quienes se interesen en la etnomusicología, así como en las etnografías dedicadas a las melodías y acordes de la música indígena.

Finalmente, son significativos los señalamientos de Elsie Clews Parsons sobre temas vinculados a indagaciones feministas: el convencionalismo en los planes de estudios universitarios de principios del siglo pasado, la consagración religiosa de las mujeres y el tratamiento de una ética sexual como



camino hacia la emancipación de las mujeres. La autora tematiza en sus escritos los tabúes sexuales asociados al género y los vínculos posibles entre mujeres y espacio público.

Queremos señalar que nuestros modos de aproximarnos a las teorías antropológicas son deudores de ejercicios de lectura y presentación de textos desarrollados en el marco del Programa Subjetividades y Sujeciones Contemporáneas (CIFYH-UNC). Allí, en seminarios de grado y encuentros de trabajo, produjimos maquetas para exponer etnografías y, también, diferentes materiales escritos que permiten dar cuenta de esos procesos creativos de lectura conjunta, participando de su propagación en libros, artículos y fanzines. Así, los textos versionados al castellano de los volúmenes anteriores (*Sobrevivencias Escritas I y II*) han tenido una circulación imprevisible, en tanto han sido objeto de reseñas y se han transformado en bibliografía obligatoria y complementaria de diferentes asignaturas universitarias, no solo en carreras de Antropología, sino también en otras disciplinas.

La concreción de este libro se debe a una gran cantidad de personas que se involucraron en diferentes instancias de trabajo, mucho más allá de la compilación inicial que realizamos. Equipos de edición, traducción, revisión conceptual y bilingüe, y diseño que se desempeñaron en la órbita de la Editorial de la Facultad de Lenguas y de la colección *Versiones*.



En el proceso de traducción y revisión, el desafío más importante de este proyecto ha sido y sigue siendo la colaboración entre docentes y estudiantes en formación de las carreras de traducción y de Antropología. Creemos que esto, además de articular dos unidades académicas de la Universidad Nacional de Córdoba (Facultad de Lenguas y Facultad de Filosofía y Humanidades, respectivamente), posibilita otras formas de aprender nuestros respectivos oficios. De manera cooperativa, pusimos en práctica la lectura atenta, la labor cuidadosa de corroborar que los conceptos traducidos se adecuaran al contexto de producción antropológica del momento, y los intercambios amables con colegas para enriquecer la versión final de los textos. Trabajamos a distancia y, en una oportunidad —durante el “Coloquio sobre Experiencias de Traducción Editorial” organizado en 2023 por el Departamento Editorial de la Facultad de Lenguas—, pudimos conocernos, compartir inquietudes y relatos sobre formas de traducir, de revisar y de narrar.

Mientras escribimos estas palabras, otros dos volúmenes se encuentran en marcha, y eso nos da la satisfacción de saber que formamos parte de un camino en construcción. Esperamos que disfruten de esta nueva entrega de la colección y que los textos reunidos sigan andando. Como escribe Stefan Zweig al final de uno de sus cuentos: “los libros solo se



escriben para conservar un vínculo con las personas, más allá del propio aliento, y así defenderse del implacable adversario de toda vida: la fugacidad y el olvido”¹.

María Gabriela Lugones
María Cecilia Díaz
Agustín Liarte Tiloca
Santiago Manuel Romero

1. Zweig, Stefan. 2021 [1929]. *Mendel, el de los libros* (Traducción de Nicole Narbebury). Buenos Aires: Ediciones Godot.



COMENTARIO A LA COMPILACIÓN

Los textos seleccionados son de dominio público y se encuentran disponibles *online*.

Smith, E. A. P. (1883). Tales. En: *Myths of the Iroquois*. United States: Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, pp. 83-111. Disponible en: <https://www.gutenberg.org/files/46140/46140-h/46140-h.htm>

Fletcher, A. C. (1897). "A Study from the Omaha Tribe: The Import of the Totem". En: *Import of the Totem. A study from the Omaha Tribe*. Salem, Massachusetts: The Salem Press, pp. 3-12. Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044004388302&view=1up&seq=7&skin=2021>

Fletcher, A. C. (1895). "The Sacred Pole of the Omaha Tribe". En: *Import of the Totem. A study from the Omaha Tribe*. Salem, Massachusetts: The Salem Press, pp. 270-280. Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044004388302&view=1up&seq=7&skin=2021>



Stevenson, M. E. (1881). *Zuñi and the Zuñians*, pp. 1-30. Disponible en: <https://archive.org/details/zuizuniansoostev/page/n5/mode/2up?view=theater>

Nuttall, Z. (1910). *The Island of Sacrificios*. Lancaster: The New Era Printing Company, pp. 1-74. Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044042144840&view=1up&seq=1&skin=2021>

Densmore, F. (1926). "Introduction"; "History of the Study of Indian Music"; "Some Results of the Study of Indian Music"; "Certain Peculiarities of Indian Music". En: *The American Indians and their music*. New York: The Woman Press, pp. 5; 115-123; 124-126; 127-135. Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015007933891&view=1up&seq=1&skin=2021>

Parsons, E. C. (1914). "Feminism and Conventionality". En: *Women and Public Life*. Philadelphia: American Academy of Political and Social Science, pp. 47-53. Disponible en: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.rslz9v&view=1up&seq=7&skin=2021>



Parsons, E. C. (1916). The religious dedication of women. *American Journal of Sociology* 11(5). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 610-622. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/2762806>

Parsons, E. C. (1916). Feminism and Sex Ethics. *International Journal of Ethics* 26(4). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 462-465. Disponible en: <https://archive.org/details/jstor-2376467/page/n3/mode/zup>





PRESENTACIÓN



Mónica Tarducci

COMO SABEMOS, en los convulsionados y creativos años sesenta y setenta del siglo pasado, la movilización política en su más amplio espectro, tanto en el norte como en el sur global (entonces llamado Tercer Mundo), impactó en la vida académica. En ese contexto, los nuevos colectivos que demandaban sus derechos produjeron profundos cambios en la teoría y la práctica de las ciencias sociales. El feminismo, reaparecido en su “segunda ola”, no fue una excepción.

En esa época, tanto en Estados Unidos como en Francia, las antropólogas formaban parte de grupos feministas y muchas de ellas participaban en marchas, actos públicos, declaraciones por el derecho al aborto, así como en grupos radicales contra la guerra de Vietnam y otras intervenciones colonialistas. Incluso, los primeros trabajos de las antropólogas feministas se publicaron en colecciones no académicas del movimiento (Tarducci, 2021). Ellas, además de desmontar muchos



supuestos de la disciplina, develando un conocimiento construido como neutral, rescataron a pioneras cuya obra no se conocía y menos se enseñaba en los cursos universitarios, e incluso se obviaba cuando se investigaba en territorios ya explorados antes por mujeres¹.

Tanto las pioneras norteamericanas de las que nos ocuparemos como las francesas del mundo colonial prestaban atención a las experiencias de las mujeres, ámbito considerado no importante en la investigación antropológica. Las “antropólogas” francesas muchas veces no se distinguían de las viajeras, ya que, desde la mitad del siglo XIX, un número creciente de mujeres europeas exploraron el Cercano Oriente como turistas, misioneras, fotógrafas o novelistas, y lo continuaron haciendo hasta la mitad del siglo XX.

Estas primeras etnólogas, si bien formaban parte del mundo colonial, también es verdad que, en sus escritos y fotografías, mostraban una visión de la vida cotidiana de las mujeres que contradecía la imagen “orientalista” de las postales turísticas. No representaban mujeres lascivas en los *harem*, sino

1. Un caso notable lo constituye la investigación de Pierre Bourdieu sobre Argelia, que no menciona ni a Mathea Gaudry ni a Marie Goichon, que habían realizado trabajo de campo y publicado al respecto (véase Jansen, 2000).



campesinas y aldeanas como podía serlo cualquier europea contemporánea (Jansen, 2000).

Los textos traducidos que presentamos aquí, en un esfuerzo notable de antropólogos y traductorxs de la Universidad Nacional de Córdoba, pertenecen a autoras norteamericanas y son un material de muy difícil acceso, que solo el uso de internet hizo posible. Muchos de estos materiales no eran conocidos por las antropólogas feministas de los años setenta, como lo reconoce Louise Lamphere:

Con Michelle Rosaldo no conocíamos a Elsie Clews Parsons cuando editamos *Woman, Culture and Society*, a principios de la década de los 70, y elegimos a Margaret Mead para la cita del comienzo de nuestro libro. Si hubiésemos leído los libros de Parsons, probablemente habríamos escrito una introducción diferente. (1995, p. 86)

El trabajo más antiguo presentado en esta compilación es el de Matilda Coxe Stevenson, publicado en 1881. Nacida como Matilda Coxe Evans, sumó el apellido de su marido James Stevenson, con quien se casó en 1872. Puede aparecer como Tilly Evans Stevenson, en textos de su autoría². Ella y su

2. En el idioma inglés, así como en el portugués, la autoría se reconoce por el segundo apellido, sea el paterno o el adquirido por matrimonio. En ese sentido, se



marido fueron pioneros en el trabajo de campo en el sudoeste de Estados Unidos, una tradición de la que formaron parte Elsie Parsons y Alfred Kroeber. Realizó trabajo de campo intensivo en Arizona y Nuevo México, donde comenzó como ayudante de su marido, muerto en 1888.

Como era común en la época, los museos eran organizadores o financiadores de las expediciones etnográficas y ella contó con el apoyo de John Wesley Powell, director del Bureau of American Ethnology y de la Smithsonian Institution. Recordemos que fue una de las fundadoras de la WASA (Women's Anthropological Society of America) y su primera presidenta. Siempre leía sus *papers* en la Asociación antes de hacerlos públicos. Como lo hemos mencionado (Tarducci, 2015), Margaret Mead y Ruth Bunzel respetaban a Stevenson como la primera etnóloga americana que consideró a los niños y a las mujeres como dignos de atención.

Testiga de una época de cambios acelerados, en el artículo versionado aquí, Stevenson se lamenta de la desaparición de muchos objetos que “ya no existen” y que eran superiores a los actuales, en especial las cerámicas. Asimismo, considera

suele cometer el error de denominar “Coxe Stevenson”, por ejemplo, a quien en los diccionarios biográficos aparece como Stevenson y cuyos nombres de soltera eran Matilda Coxe Evans (Coxe por su madre y Evans por su padre).



de mayor calidad su sistema de acequias, las complejas construcciones habitacionales y el trabajo de la molienda, tedioso y exclusivo de las mujeres. En síntesis, ubica a los zuñi en el lugar más alto entre las tribus nativas norteamericanas por sus actividades agrícolas y pastorales, así como por su organización social y política. Se lamenta no saber el idioma de la población, ya que le impide estudiar los mitos y “supersticiones”, que juzga extrañamente interesantes al inferirlos observando los bailes que forman una parte muy importante de las ceremonias religiosas. Stevenson es crítica con las visiones de los sacerdotes, quienes vieron orgías perversas de medianoche durante siglos, cuando ella da testimonio de ciertos rituales religiosos de significado desconocido desarrollados con decoro y solemnidad.

Los esbozos críticos y la nostalgia de un mundo que no existe más no están acompañados por ninguna mención de la brutal anexión por parte de Estados Unidos de más de la mitad del territorio de México, que había comenzado en 1836 con la colonización de Texas y que abarca lo que hoy son los estados de California, Nuevo México, Arizona, Nevada, Utah, Colorado y el oeste de Wyoming. Asombrosa omisión para quien recorrió intensamente esos territorios.

Erminie Adelle Platt Smith, al igual que Stevenson, realizó su trabajo apoyada por el *Bureau of American Ethnology*



(BAE) pero, a diferencia de esta, fue sola al campo. El texto traducido, muy valioso para el estudio de los iroqueses, sería un típico trabajo de folklore. En este escrito diferencia los mitos, “que se relacionan con dioses, seres sobrenaturales y fenómenos naturales, de las leyendas que nos permiten recoger pistas sobre la historia de los iroqueses, sus cazadores, sus guerreros y su vida en familia” (p. 85).

Consciente de su labor pionera, deja a los estudiantes “detallistas” la tarea de encontrar “el andamiaje de la verdad que se esconde detrás de una superestructura tan bien elaborada” (p. 86). Le llama la atención la cercana relación entre los indios y los animales salvajes, lo que da lugar a numerosas e interesantes historias sobre hombres que se convierten en bestias y bestias que se convierten en hombres. Como lectora contemporánea, también llaman la atención los relatos de violencia entre parientes: hombres que castigan a mujeres y niños, mujeres que desmayan a golpes a sus maridos y abandonan a sus hijos en la nieve, por ejemplo.

El texto de Alice Fletcher, de 1897, trata sobre el totemismo. El concepto de “tótem” proviene de la lengua de los ojibwa y, por lo que se sabe, fue el evolucionista John Mc Lennan quien primero lo utilizó. Cuando Fletcher escribe el artículo, ya era un término común en la antropología de la época. Para Franz Boas, la institución del totemismo surge de los espíritus



guardianes personales de los individuos. Niega ser el creador de esta teoría, que es el resultado de su investigación entre los pueblos de la costa noroccidental del Pacífico. Boas afirma: “En 1897 Mrs Fletcher desarrolla una teoría similar” (1910); a pesar de eso, insiste en que no puede formularse una teoría general que resuelva el problema del totemismo. En esto coincide Fletcher que, desde el comienzo, advierte sobre la importancia de los estudios en profundidad antes de arriesgar alguna generalización, pero no niega la posibilidad de hacerla a futuro. Esto no solo parece ser una crítica a las excesivas generalizaciones de los evolucionistas, sino que formaba parte del cuidado que ponía en su trabajo.

En el caso presentado en este volumen, Fletcher refiere a la vida religiosa, pero sabemos que escribió largamente sobre otros tópicos de la vida de los omaha: la socialización de los niños, el lugar de las mujeres en la vida tribal, detalles sobre la caza, sobre el cortejo y el matrimonio. Practicando la observación participante y dispuesta a hacer conocer a los no indios la riqueza y variedad de la cultura de estos, manifiesta en el artículo su deseo explícito de dar a conocer desde dentro las ceremonias, y que sean ellos mismos quienes expresen su propia realidad. Quiere descubrir sus creencias sobre la naturaleza y la vida en las que los dos tipos de tótem se basan: el personal



que pertenece al individuo y el social que corresponde a las sociedades y las gens.

En todo momento, aparece la necesidad de despojarse de las propias visiones y, en ese sentido, Fletcher se anticipaba al concepto de relativismo cultural. Fue meticulosa en su trabajo de campo y sumamente cuidadosa con el anonimato de sus informantes, incluso con la familia La Flesche, quienes fueron sus colaboradores y con los que mantuvo una intensa amistad por todos conocida. El modo en que encaraba el trabajo de campo tiene que ver con la amplitud de intereses dentro de la antropología y también fuera de ella. No olvidemos que siempre estuvo involucrada políticamente en asociaciones preocupadas por los derechos de las mujeres.

Es importante mencionar su compromiso como reformadora, profundamente impactada por la miseria en la que vivían los indios. Su etnografía no solo describe minuciosamente el poste ceremonial, sino también menciona la educación impartida por la escuela de la misión, los nuevos hogares, la transformación de los guerreros y cazadores en granjeros, y el desarrollo del cultivo para el mercado. El cambio está presente en la devastación material y simbólica que sufren los omahas, víctimas de lo que ella denomina el “corrupto sistema de las reservas”. En ese sentido, habitaba en Fletcher una tensión no resuelta entre la necesidad de reformas asimilacionistas que



ella creía que podían mejorar la vida de los indios, y el trabajo etnográfico que intentaba conservar los rasgos culturales.

Fletcher fue una mujer que hacía trabajo de campo sola y, como se afirma en la actualidad, fue la primera practicante de una antropología aplicada, ya que se involucró activamente en el conflicto de tierras. Incluso se quedó para esperar la resolución del gobierno a un reclamo que ayudó a redactar, mientras enseñaba a los niños en la escuela de la misión y a los adultos en clases nocturnas.

Los artículos de Elsie Worthington Clews Parsons, escritos entre 1906 y 1914, están elaborados desde una perspectiva feminista nítidamente expresada y giran alrededor de problemáticas que atañen a las mujeres: feminismo, sexualidad, religión. En ellos aparecen cuestiones aún debatidas, como la necesidad de transformar la vida íntima a la vez que se lucha por los derechos políticos. “Obnubiladas por sus ansias de votar, las mujeres siguen imperturbables ante las restricciones de la vida diaria” (p. 382) afirma, advirtiendo que el hogar ha sido tradicionalmente el lugar de las mujeres, lo que ha restringido su vida cotidiana al círculo familiar impidiéndoles gozar de una vida social activa. También señala que “para las mujeres, los tabúes en torno a la edad y al sexo pesan más que para los hombres” (p. 385).



Es interesante observar que su percepción de las diferencias entre varones y mujeres, expresada en sus artículos, no justifica la desigualdad ni la necesidad de “adoptar de manera rápida y sin cuestionamientos las convenciones establecidas por los hombres” (p. 391). Como ella misma reconoce, estas afirmaciones radicales —cercanas al anarquismo feminista— son fáciles de expresar teóricamente pero difíciles en la vida cotidiana, ya que la imputación de la promiscuidad siempre amenaza a las mujeres. El matrimonio, a su vez, plantea relaciones inmutables sin reconocer que la vida es cambio. “Entonces, en lugar de la permanencia como criterio del amor apasionado, tendremos la reciprocidad, la honestidad y la sinceridad, y también, la integridad y la incondicionalidad” (p. 426). También puso sus esperanzas en que los avances médicos logran el espaciamiento de los nacimientos. Esto la ubica como parte de un amplio movimiento de la época que propugnaba la “maternidad consciente” ante la cantidad de embarazos no deseados y las muertes por evitarlos, que agobiaban a las mujeres.

Para Parsons, el feminismo era parte de un movimiento universal del espíritu humano y el camino para el cambio social contra las convenciones y la segregación que oprimen a las mujeres. Incluso tiene mucho que decir sobre la ética sexual, ya que es una teoría en la que establece que “tanto para las



mujeres como para los hombres, la práctica sexual y la maternidad/paternidad son cuestiones independientes” (p. 422). Se sabe, también, que fue mentora de muchas mujeres que comenzaban su carrera, además de apoyar materialmente en sus investigaciones a Franz Boas y sus discípulos.

El artículo de Zelia Nuttall, de 1910, realiza una minuciosa historia de la Isla de Sacrificios, situada muy cerca de la costa de Veracruz, en México, recuperando fuentes de distinto origen a través de cuatro siglos. Luego, sumará su propio trabajo de campo en 1909. En otro texto, comenta que no confiaba demasiado en la información basada en los “reportes de escritores españoles”, ya que la exageración que expresan es, para ella, la justificación de la “cruel exterminación de la civilización nativa” (Nuttall, 1897, p. 266).

En ese mismo trabajo, narra sus conflictos con las autoridades mexicanas, a quienes había ofrecido sus hallazgos arqueológicos y a las que solo había solicitado una cifra ínfima para pagar a los trabajadores y comprar materiales. Muy contrariada por la falta de respeto a su trabajo y por la apropiación de los resultados por un funcionario mexicano, renuncia a su posición honoraria en el Museo Nacional de México, así como al directorio de la Sociedad de Americanistas.

Nuttall, que se había establecido en México en 1902 y vivió en su capital hasta el día de su muerte, nunca recibió



un salario por su trabajo y fue durante más de cuarenta años *honorary assistant* en arqueología mexicana del Museo Peabody de la Universidad de Harvard. Como dice Apen Ruiz Martínez, Zelia Nuttall

formó parte de organizaciones científicas tanto en Estados Unidos como en México, hizo trabajo de campo, publicó en revistas científicas, y asistió a conferencias y congresos internacionales. Es decir, contaba con todas las características de una profesional excepto un trabajo remunerado. (2016, p. 115)

El texto de Frances Densmore, publicado en 1942, cita trabajos suyos anteriores, así como a la obra de Alice Fletcher, de quien expresa que “su nombre está eternamente conectado con la música de los indígenas americanos”(p. 350). Fue Fletcher quien alentó su carrera, y fue su amiga y maestra. Densmore había estudiado piano, órgano y armonía desde pequeña y se ganaba la vida como profesora de música y organista en una iglesia. Leer el trabajo de Fletcher sobre la música de los omaha decide su vocación, lo cual dio comienzo a cincuenta años de carrera valorizada tanto en su tiempo como en la actualidad.

Su asociación con el Bureau of American Ethnology comenzó en 1907 y le permitió realizar trabajos de campo intensivos, generalmente, en compañía de su hermana. El uso del



fonógrafo inauguró una nueva era en el estudio de la música de los pueblos indígenas. Consciente de que la música debe ser comprendida en el contexto de la cultura, Densmore prestaba especial atención, como veremos en el artículo traducido aquí, a las semejanzas y diferencias entre, por ejemplo, el canto indígena y el

nuestro, ya que no se acompaña con un instrumento que brinde gradaciones de tono. El canto de los indígenas se acompaña solo con instrumentos de percusión. Es ocasional un acompañamiento de tres o cuatro tambores o de una especie de maracas, pero no hay un tono definido entre estos. (p. 366)

También le llama la atención el uso del canto coral, a diferencia del énfasis en los solistas en la cultura occidental:

Cuando un indígena canta solo en una reunión pública, no se debe a que sea buen cantante, sino a que está cantando una canción que le pertenece, ya sea porque le fue heredada o porque es un “regalo de un espíritu”. (p. 367)

Sus finas observaciones señalan que, entre otras características, la música es una actividad esencialmente masculina, asociada a rituales y ceremoniales específicos, como los que implican curar enfermedades, atraer las lluvias, llamar a los búfalos, hablar con los espíritus de los muertos; todos



poderes de los hombres. Las canciones son muy antiguas y se transmiten de generación en generación.

Los artículos pertenecen a investigadoras que vivieron entre 1836, año de nacimiento de Erminnie Smith y 1957 cuando falleció Frances Densmore, época de cambios profundos, no solo para la antropología³. Todas ellas comenzaron sus carreras bajo el amparo evolucionista y sus inmersiones en el campo fueron hechas en una sociedad de moral victoriana, lo que hace más valorable aún su temeridad. Una moral (la de la civilización) que se consideraba superior a la de las etapas evolutivas anteriores porque, entre otras cosas, el afecto tenía un lugar más importante en el matrimonio, que no dejaba de ser una institución autoritaria. Si bien las mujeres eran colocadas en un pedestal, a su vez eran económicamente más dependientes y estaban limitadas al ámbito doméstico en un mundo que insistía en dividir lo público de lo privado como dos esferas dicotómicas.

Las mujeres eran consideradas, por un lado, ángeles del hogar y, por otro, muy fáciles de descarrilarse por sus hormonas, sus ciclos reproductivos, su apasionamiento, etc. Existía

3. Erminnie Smith (1836-1886); Alice Fletcher (1838-1923); Matilda Stevenson (1849-1915); Zelia Nuttall (1857-1933); Frances Densmore (1867-1957); Elsie Parsons (1874-1941).



un gran temor a la sexualidad desbordante de las mujeres, por lo cual era necesario ejercer un fuerte control sobre ellas. Se educaba en el renunciamiento a la actividad sexual, salvo con fines reproductivos y en el marco del matrimonio; se ocultaban las funciones corporales y primaba el secreto alrededor de la sexualidad. Por supuesto, había diferencias en las exigencias a las mujeres y a los hombres: clásico ejemplo de la primacía de la doble moral.

El evolucionismo como marco explicativo de la situación de las mujeres podía ser utilizado en contra o a favor, como veremos en los textos de Parsons. No olvidemos que el evolucionismo es una teoría que enfatiza el cambio social, por lo tanto, la “nueva mujer” se podía concebir como un paso necesario e inevitable del camino evolutivo. Como sugieren Collier, Rosaldo y Yanagisako (1997), los evolucionistas ayudaron a pensar la familia —y la situación de las mujeres dentro de ella— mucho más que los funcionalistas.

Conviene recordar al respecto la afirmación de Lewis Morgan en su libro *La sociedad antigua* de 1877, donde postula que la familia, así como cambió desde la promiscuidad primitiva, lo hará también en el futuro. Dado “que la familia monógama se ha perfeccionado enormemente desde el comienzo de la civilización y sensiblemente en los tiempos modernos, debemos, por lo menos, suponerla capaz de mayores



perfeccionamientos hasta que se logre la igualdad de los sexos” (Morgan, 1970, p. 486)⁴. A propósito de Morgan, cuando nuestras primeras etnógrafas salen al campo, el único antecedente con el que contaban era su trabajo entre los iroqueses en los años cuarenta del siglo XIX, así como el realizado durante 1859-1862 entre los indios de las llanuras, movido por su interés en la terminología del parentesco.

Estas mujeres no eran antropólogas. La única egresada universitaria fue Elsie Parsons, aunque en sociología. Los hombres tampoco lo eran. La mayoría de quienes fundaron la antropología en los Estados Unidos provenían de las ciencias físicas y naturales, o eran militares y abogados. Pero ellas eran “amateurs por obligación”, ya que la enseñanza universitaria les estaba prohibida (Ogilvie, 2000). Sin embargo, sus trayectorias de vida les permitieron dedicarse a la etnografía, como hemos comentado en otro artículo presente en este volumen (Tarducci, 2015). Cuando la antropología comienza a profesionalizarse, concentrándose en museos y universidades, no solo la incorporación de mujeres fue más difícil, sino que también

4. Más allá de algunas contradicciones que se hallan en sus textos, Morgan apoyó al movimiento feminista de su época y dejó dinero en la Universidad de Rochester para apoyar la educación de las mujeres.



los nombres de las pioneras fueron borrados de la historia de la disciplina⁵.

Situándose entre la audacia especulativa de los evolucionistas y el horror ante cualquier tipo de generalización de los boasianos, en todas las autoras está presente la urgencia de registrar culturas que estaban desapareciendo. Importaba, también, contrarrestar con sus obras las visiones de los indios en la sociedad norteamericana, que oscilaban entre considerarlos salvajes sanguinarios o criaturas inocentes, casi niños. El contexto no podía ser peor: el brutal proceso de asimilación que incluía la evangelización forzada y las escuelas religiosas, el despojo de tierras, la desigualdad ante la ley... poco presentes (salvo en Fletcher) en las obras que presentamos aquí.

Buenos Aires, septiembre de 2023

5. En 1905 se le preguntó a Williams H. Holmes, para confeccionar la *National Cyclopaedia of American Biography*, cuáles eran los más eminentes representantes (vivos o muertos) de la etnología norteamericana, y en su listado estaban Alice Fletcher y Matilda Stevenson (Welch, 1980, 3).



Referencias

- Boas, Franz, 1910. The origin of totemism. *The Journal of American Folklore*, Vol. 23, No. 89.
- Collier, Jane, Rosaldo, M. y Yanagisako, S. 1997. ¿Existe una familia? Nuevas perspectivas en antropología. En: Lancaster, Roger y di Leonardo, Micaela (comps) *The Gender Sexuality Reader*. Londres, Routledge. (Traducción de Miranda González).
- Fee, Elizabeth. 1973. The sexual politics of Victorian Social Anthropology. *Feminist Studies* Vol. 1, No. 3-4.
- Fletcher, Alice C. 2013 [1887]. *Life among the Indians. First Fieldwork among the Sioux and Omahas*. Edited and with an introduction by Joanna C. Scherer and Raymond J. DeMallie. Nebraska, University of Nebraska Press.
- Jansen, Willy. 2000. Women anthropologists in the arab world: recognizing the pioneers. *History and Anthropology*, Vol. 12, N° 1.
- Lamphere, Louise. 1995. Feminist anthropology: The legacy of Elsie Clews Parsons. En Behar, Ruth y Gordon, Deborah (comp) *Women Writing Culture*. Berkeley, University of California Press. (Traducción de Lea Geler).
- Morgan, Lewis. 1970 [1877]. *La sociedad primitiva*. Madrid, Ayuso.
- Nuttal, Zelia. 1897. Ancient Mexican Superstitions. *The Journal of American Folklore*, Vol. 10, No. 39 (Oct. - Dec., 1897), pp. 265-281. <https://www.jstor.org/stable/533278>



- Ogilvie, Marilyn Bailey. 2000. Obligatory amateurs: Annie Maunder (1868-1947) and British women astronomers at the dawn of profesional astronomy. *British Journal of the History of Science* No. 33.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist y Louise Lamphere. 1974. (comps) *Woman, Culture and Society*. Stanford, Stanford University Press.
- Ruiz Martínez, Apen. 2006. Zelia Nuttall e Isabel Ramírez: las distintas formas de practicar y escribir sobre arqueología en el México de inicios del siglo XX. *Cadernos Pagu*, No. 27.
- Scherer, Joanna y Raymond J. DeMallie. 2013. Introduction a *Life among the Indians. First Fieldwork among the Sioux and Omahas* de A. Fletcher. Nebraska, University of Nebraska Press.
- Tarducci, Mónica. 2015. Antes de Franz Boas: mujeres pioneras de la antropología norteamericana. En *Runa*, Vol. 35, No. 2.
- Tarducci, Mónica. 2021. Antropología feminista en Gamba, Susana (coordinadora) *Nuevo diccionario de género y feminismos*. Buenos Aires, Biblos.
- Welch, Rebecca Hancock. 1980. *Alice Cunningham Fletcher, Anthropologist and Indian Rights Reformer*. Tesis Doctoral, George Washington University. <https://www.proquest.com/openview/b73cf2ade9625815749dd2a89616dcdo/1?pq-origsite=gscholar&cbl=18750&diss=y>





ANTES DE FRANZ BOAS: MUJERES PIONERAS
DE LA ANTROPOLOGÍA NORTEAMERICANA

Mónica Tarducci

Publicación original: Tarducci, Mónica. (2015). Antes de Franz Boas: mujeres pioneras de la antropología norteamericana. RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre, 36 (2), 57-73. <https://doi.org/10.34096/runa.v36i2.1190>.

Agradecemos a la autora y a la revista por permitirnos republicar el artículo en este volumen, que se reproduce aquí tal como en su versión original.



Resumen

Una de las consecuencias del impacto del movimiento feminista en la teoría y práctica antropológica fue la búsqueda y revalorización de la vida y obra de mujeres que hicieron una contribución muy importante a la disciplina, pero que ocupan un lugar periférico o desconocido dentro ella. Me interesa acercar una rápida semblanza de las trayectorias de estas pioneras que en una época de cambios socioeconómicos acelerados, (como lo fueron las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX) y a pesar de una formación ecléctica y autodidacta, fueron fundamentales para la profesionalización de la antropología.

Palabras claves: Historia de la Antropología; Antropólogas; Feminismo; Género.



Abstract

One consequence of the impact of the feminist movement in anthropological theory and practice was the recovery of the life and work of women who, despite occupying a peripheral site, made significant contributions to the field. In this paper I focus on the trajectories of these pioneers who, in a time of fast socioeconomic changes (last decades of XIX Century and the early XX Century) and despite they were self taught, were fundamental to the professionalization of anthropology.

Keywords: History of Anthropology; Anthropologist Women; Feminism; Gender.

Resumo

Uma das consequências do impacto do movimento feminista na teoria e prática antropológicas foi a revalorização das vidas e obras de mulheres que fizeram contribuições importantes para o avanço da disciplina, mas que ocupam lugares periféricos na história acadêmica ou são completamente desconhecidas. Meu interesse é aportar uma breve descrição das trajetórias dessas pioneiras que, numa época de mudanças



sócio econômicas aceleradas (últimas décadas do século XIX e primeiras do XX) e além de uma formação eclética e autodidata, foram fundamentais para a profissionalização da antropologia.

Palavras chaves: História da Antropologia; Mulheres antropológicas: Feminismo; Gênero.

1. Introducción

Existe un pensamiento generalizado acerca de que fue Franz Boas quien alentó e introdujo a las mujeres en la práctica de la antropología norteamericana, tal vez porque dos de las más famosas en la disciplina se formaron dentro de su círculo en la Universidad de Columbia: Ruth Benedict y Margaret Mead. Sin embargo, a partir de los años setenta, las antropológicas feministas comenzaron a indagar acerca de las “madres fundadoras”, cuyas vidas habían sido olvidadas y cuyas obras en muchos casos permanecían en ejemplares de revistas archivadas, cuando no inéditas, esperando ser descubiertas.

Las antropológicas que veremos en este artículo vivieron una época particular, cuando aún la antropología no se enseñaba



en las universidades y donde, además, las mujeres debían luchar para poder recibir una educación superior.

Eran victorianas que estudiaron e investigaron dentro del paradigma evolucionista que era el que se imponía, no sin críticas, en la antropología de la época. Todas autodidactas –salvo Elsie Parsons que había recibido un doctorado en sociología– abrieron el camino en una disciplina que ayudaron a formar, con un ímpetu admirable producto también de sus inquietudes como reformadoras sociales, como veremos más adelante.

Ahora bien, es interesante ver desde dónde y para qué se rescata el pasado, que si bien es una tarea que todas las estudiosas feministas realizan en las distintas disciplinas, en el caso de la antropología adquiere algunas características particulares. Por ejemplo, una de las primeras tareas revisionistas fue poner de manifiesto la división del trabajo en la investigación, al interior de los matrimonios de antropólogos, donde muchas veces la presencia de las esposas no se llega a conocer ya que sólo aparece la autoría masculina. Sabemos hoy, gracias a esos “rescates”, que Ruth Lewis que acompañó a su marido Robert a Tepoztlán fue quien escribió las guías para la observación y el registro de las historias de vida. Como éste son varios los casos de trabajo no reconocido que fueron saliendo a la luz (Tedlock, 1995).



Otro punto de partida se va a constituir a partir de las discusiones posmodernas en antropología donde el énfasis va estar puesto en lo textual, en la escritura de las etnografías. Vemos entonces que las antropólogas feministas reaccionan frente a la provocación de *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, compilado por James Clifford y George Marcus, en 1986, donde en su introducción temerariamente se afirma “la etnografía feminista no ha producido formas no convencionales de escribir, ni ha desarrollado una reflexión acerca de la textualidad etnográfica como tal” (Clifford, 1986:21). Estas reacciones implican, además de la crítica política a los presupuestos de la “nueva etnografía” brillantemente expuestos por Frances Macia-Lees, Patricia Sharpe y Colleen Ballerino Cohen (1989), una revisión de las autoras de distintas etapas de la antropología, para demostrar que, por ejemplo, antropólogas como Elsie Clews Parsons y Gladys Reichard crearon un estilo de escritura etnográfica 50 o 60 años antes de que las nuevas formas dialógicas de producción textual se pongan de moda (Lamphere, 1995, 2004).

El libro *Women Writing Culture*, organizado por Ruth Behar y Deborah Gordon y publicado en 1995, ya desde su título es una clara respuesta al texto de Clifford y Marcus. Si bien el hilo conductor es el análisis de los modos de representación de la antropología haciendo hincapié en lo textual,



la colección de artículos incluye acercamientos biográficos a antropólogos y reflexiones teórico-metodológicas y políticas sobre la práctica de nuestra profesión.

Sin duda, una de las antropólogas feministas más preocupadas por la valorización de las pioneras es Louise Lamphere. Sin embargo, confiesa en su texto sobre Parsons, que cuando ella y Michelle Rosaldo compilan el clásico *Woman, Culture and Society* en 1974, “elegimos a Margaret Mead para la cita del comienzo de nuestro libro. Si hubiésemos leído los libros de Parsons, probablemente habríamos escrito una introducción diferente” (Lamphere, 1995: 86).

La misma Lamphere, en su discurso como presidenta de la American Anthropological Association que luego fuera publicado por *American Anthropologist*, se propone rescatar del olvido y enfatizar la importancia de lo que ella llama “mujeres y minorías”, que han sido mencionadas en la historia de la disciplina como esposas, estudiantes, informantes o asistentes de trabajo de campo. Para ello, establece tres grupos de profesionales: el primero compuesto por mujeres de la elite que actuaron en los años formativos de la disciplina (fines del siglo XIX-1940), en segundo lugar, a los varones y mujeres de las “minorías”, fundamentalmente afrodescendientes e integrantes de los pueblos originarios, del mismo período que las anteriores y, por último, a quienes actuaron después



de 1960 y que fueron mujeres y varones muy comprometidos con el movimiento de Derechos Civiles, el feminismo y los movimientos contra la guerra de Vietnam y que lograron transformar la vida académica. Para cada uno de los períodos Lamphere toma ejemplos claves, que son posteriores al período que tenemos en cuenta en este artículo. Para el primero a Elsie Parsons, Margaret Mead y Ruth Benedict; para el segundo a la antropóloga Ella Cara Deloria (nacida en una reserva sioux), la afroamericana Zora Neale Hurston y el muy conocido “informante” George Hunt. Para los años sesenta menciona a Michelle Zimbalist Rosaldo, Alfonso Ortiz y Delmos Jones (Lamphere, 2004)¹.

Lo que le interesa a Lampheres es que esas antropólogas y antropólogos, tanto por ser mujeres como por ser varones de grupos discriminados, o ambas cosas a la vez, tuvieron que luchar muy duramente para ganarse un lugar en el centro de la disciplina, o permanecieron marginales respecto de sus colegas y mentores durante toda su vida. Rescata el carácter innovador de sus etnografías así como sus inquietudes sociales y lo que ella denomina su contribución desde épocas tempranas a vivificar el trabajo de campo.

1. De no existir indicación contraria en la bibliografía las traducciones fueron hechas por la autora de este artículo.



De manera más específica, en su acercamiento a la vida y obra de Elsie Parsons, Lamphere va a rastrear, además de su trabajo innovador, su involucramiento en el movimiento feminista de las primeras décadas del siglo XX, estableciendo un paralelismo con su generación. “En mi caso particular, traté de establecer una conexión entre la escritura feminista de Parsons y el resurgimiento del feminismo en la antropología durante los decenios de 1970 y 1980” (Lamphere, 1995: 86).

Lo que sigue es una contribución al conocimiento de las trayectorias de seis mujeres que nacieron entre 1836 y 1874: Erminnie Smith, Alice Fletcher, Matilda Stevenson, Zelia Nuttall, Frances Densmore y Elsie Parsons. Antropólogas que son fundamentales para conocer el período en que se formó la disciplina. Finalizamos con Parsons porque ella es como una suerte de bisagra entre dos mundos: la última evolucionista y la primera boasiana, y si bien no fue una autodidacta como las anteriores, tampoco formó parte del *establishment* académico; se mantuvo periférica sin dejar de hacer etnografía y patrocinar a una nueva generación de investigadores e investigadoras.

Nuestro recorte tiene que ver indudablemente con la posibilidad de acceso a estas pioneras. Para ello fue fundamental el libro de Nancy Oestreich Lurie, *Women and the Invention of American Anthropology*, nuestro punto de partida para



conocer a estas mujeres excepcionales y el diccionario *Women Anthropologists. Selected Biographies*, organizado por Ute Gacs y otras (1989). A partir de allí nos propusimos trabajar con las antropólogas anteriores a Elsie Clews Parsons, cuya trayectoria ahora mucho más conocida, inaugura una etapa académica “boasiana”, es decir más profesional. Así, con el material disponible en los libros citados y, fundamentalmente, la búsqueda en bibliotecas y archivos virtuales, pudimos reconstruir trayectorias vitales e intelectuales de estas mujeres y documentos institucionales que daban cuenta de su paso por algunas instituciones académicas.

Como profesora de antropología me parece importante que se conozca a estas “madres fundadoras”. Hacerlo, nos ayudará a capturar el clima de la época en que vivieron, sus luchas entre el ideal victoriano de femineidad en el que se criaron y su ímpetu reformista por un lugar diferente para ellas y para todas las mujeres.

2. La creación de la *Women’s Anthropological Society of America (WASA)*

En el prefacio del libro Nancy Oestreich Lurie, *Women and the Invention of American Anthropology*, que es una reedición



de ensayo anterior aparecido en 1966 con el título *Women in Early American Anthropology* aclara que su propuesta fue rastrear el aporte de las mujeres a la conformación de la antropología como disciplina en los Estados Unidos. Para esto se impone un límite: que las antropólogas citadas hayan nacido antes de 1885, año en el que se crea la WASA. Por eso la última en aparecer es Elsie Parsons, nacida en 1874.

El trabajo de Laurie es fundamental si se piensa que fue escrito tan tempranamente, cuando aún el feminismo no había entrado en la academia norteamericana, provocando la búsqueda y revalorización de las pioneras.

Su listado abarca a Erminie Smith, Alice Fletcher, Matilda Stevenson, Zelia Nuttall, Francis Desmore y Elsie Clews Parsons. La anima, no solo rescatar del olvido a esos espíritus pioneros, sino que también mostrar que fueron un ejemplo de la lucha de las mujeres en el mundo de la ciencia y también la curiosidad de ver cómo definían el rol de las mujeres en la antropología (Lurie, 1999: 2).

Según Lurie, en la época estudiada, había mayor tolerancia hacia las mujeres en la ciencia que en otras profesiones. Además, había necesidad de recolectar datos de un mundo que estaba desapareciendo rápidamente. Sin duda, las primeras mujeres antropólogas tuvieron las mismas dificultades que las mujeres académicas para ser aceptadas por sus



colegas varones. Pero, en el caso de la antropología los hombres más perceptivos pensaron que sus presencias enriquecerían a la nueva disciplina (Laurie, 1999:3). Tal como lo expresara Edward Tylor, en una conferencia dictada en los Estados Unidos, en 1884², las mujeres son necesarias para hacer la mitad del trabajo de campo, o sea, ocuparse de recolectar información sobre las mujeres de la tribu, información que los varones no dan. Desde el punto de vista de Tylor, las mujeres podían volverse antropólogas sólo “por matrimonio” y no en virtud de sus habilidades profesionales autónomas (Lorini, 2003: 1).

El modelo que tenía en mente Tylor era el del matrimonio formado por James y Matilda Stevenson, que él había visitado cuando estaban realizando trabajo de campo entre los zuñi. No era el caso de Ermine Smith y Alice Fletcher que hacía años que iban al campo solas y recolectaban material tanto sobre los hombres como sobre las mujeres.

El 8 de junio de 1885, diez mujeres fundaron la *Women’s Anthropological Society of America* (WASA), la primer

2. Es interesante recordar que la conferencia fue para un público mixto, pero la *Anthropological Society of Washington*, fundada en 1879, era exclusivamente masculina (Lurie, 1999:5).



asociación antropológica para promover profesionalmente a las mujeres y abrirles el camino en la investigación. Duró 14 años.

Según su texto constitutivo (WASA, 1989) sus propósitos eran: “promocionar la antropología, alentando su estudio y facilitando el intercambio entre quienes se interesan por la investigación antropológica”, así como “preservar y organizar toda información sistemática debida a ésta”, y “organizar reuniones regulares para su discusión”.

En su informe para la revista *Science*, Anita Newcomb McGee, secretaria de actas de la organización, responde a la pregunta de ¿por qué una organización sólo de mujeres? Su respuesta es que no es para perpetuar la diferencia de sexo en la ciencia sino para que desaparezca esa división: “Que no se vea a las o los trabajadores sino sólo el trabajo realizado”. Según su informe, los encuentros regulares de la Asociación están dedicados fundamentalmente a la presentación y discusión de comunicaciones científicas originales. Aparece la necesidad de crear una biblioteca e incluso llaman a la donación de trabajos para este fin. Enuncia también publicaciones de WASA que fueron presentadas en el *Bureau of American Ethnology* y al *Journal of American Folklore*, *Science*, entre otras (McGee, 1889: 241-242).



Cuando se revisan los trabajos presentados, es evidente que la mayoría de ellos son etnográficos, resultado de observaciones personales de sus autoras, como se esfuerza por aclarar el informe de Mac Gee. Escasean los trabajos de antropología física y son pocos los que hablan de “evolución de las razas”. Enfatiza que todos los trabajos presentados son etnografías basadas en trabajo de campo intensivo entre los omaha (Fletcher), los zuñi (Stevenson), iroqueses (Scofield) y dakotas (Smith) (McGee, 1889: 241).

Matilda Cox Stevenson fue la primera presidenta de la WASA y Alice Fletcher una de las 6 directoras. En 1889 tenía 45 miembros.

Estas antropólogas no se veían a sí mismas como innovadoras sino como aportadoras de información especial que enriquecería a la disciplina (Lurie, 1999: 6). Estaban convencidas que sólo las mujeres podían obtener información etnográfica sobre la intimidad de las mujeres. Había como una proyección victoriana en la división de trabajo por sexo en las sociedades primitivas. Se creían capaces de hacer una contribución especial a la antropología porque eran mujeres y muchas de ellas madres.

Pero a su vez, la WASA trataba de desmontar los prejuicios sobre las mujeres como más emocionales,



instintivas, apasionadas, recomendando a sus socias “claridad de pensamiento”, “búsqueda de la verdad”, “exactitud en las expresiones”.

Ellas se veían a sí mismas como un grupo especial, por su contribución desde otra mirada pero no cuestionaban el paradigma principal de la antropología de la época.

Podían obtener información sobre la vida privada de otras mujeres, pero hacían propias las características de la “verdadera femineidad”. Como evolucionistas que eran veían a los y las primitivas como niños y las antropólogas funcionaban como “madres”. Una ideología semejante a las de las pioneras protestantes (Lorini, 2003).

Les tocó vivir una época de cambios acelerados, de asimilación forzada de las poblaciones originarias. Ante el avance de la “civilización”, creían que los nativos debían asimilarse o morirían y participaban activamente de las negociaciones para que esa asimilación fuera lo menos desventajosas posible para ellos.

En 1899, la *American Anthropological Association* de Washington invitó a formar parte de ella a todas las mujeres de la WASA, en un proceso de unificación de las sociedades de antropología que, por un lado, supuso el fin de ésta, pero, por el otro, permitió la incorporación de mujeres



en las instituciones científicas. En 1902 se funda la *American Anthropological Association* (AAA) y Alice Fletcher fue su presidenta en 1903.

3. Las pioneras

Como dijimos más arriba, nos interesa una primera aproximación a las biografías de estas mujeres, de manera un tanto resumida (tampoco existe demasiado material accesible sobre sus vidas) para acercar, en especial al alumnado de antropología, un pantallazo que de una idea del clima intelectual de la época. Viéndolas en conjunto, podremos apreciar un contexto de época y ciertas claves que trataremos de interpretar en nuestra discusión al final del artículo.

Erminie Adelle Platt Smith (1836-1886)

Fue una mujer reconocida científicamente aún antes de ser antropóloga, ya que su formación inicial fue la geología. Casada con Simeon Smith, tuvo 4 hijos. Sin embargo, su buena posición económica le permitió dedicarse a su profesión, viajar y estudiar en Alemania, incluso trabajar clasificando especies minerales para museos europeos.



Muy activa socialmente, creó la *Aeshetic Society of New Jersey*, en 1879, desde la cual daba conferencias y clases. Se la invitó a formar parte de *Sorosis*, un pionero club cultural de mujeres en Nueva York y dentro del cual dirigió su programa de ciencia durante cuatro años.

Fue la primera mujer que leyó un trabajo en la *American Association for the Advancement of Science*, (AAAS). Trataba sobre el jade y, según Lurie (1999: 13), ya mostraba una interesante combinación entre su fuerte entrenamiento en mineralogía y su recién encontrado mundo de la antropología, dado que su trabajo incluía el uso del jade en diferentes culturas. La cercanía de su hogar familiar a la reserva onondaga de Nueva York, parece haber influido en su interés en la antropología. En particular le interesaba la cultura de los iroqueses. Si bien nunca recibió entrenamiento formal en antropología, por su reputación y contactos personales, contó con la ayuda del *Bureau of American Ethnology* (BAE) cuyo director la entrenó y financió parcialmente. Al mismo tiempo Lewis Morgan, pionero del estudio de los iroqueses, la introdujo en el tema y la aconsejó (Jayanti, 1989). Fue probablemente la primera mujer en realizar trabajo de campo y, como lo aclara Lurie, en ir al campo sola, no como Matilda Stevenson que lo hizo en 1879, en calidad de esposa, cuando acompañó a su marido a territorio zuñi. El trabajo de Smith entre los tuscarora, en



el estado de Nueva York fue intensivo y se ganó el afecto de ellos, quienes la adoptaron con el nombre de Ka-tei-tci-sta-kwast (Bella Flor). Publicó un diccionario iroqués-inglés de más de 15.000 palabras, que permanece como documento archivado en el *Smithsonian Institute* y el libro *Myths of the Iroquois* en 1883.

Smith fue una adelantada a su tiempo al entrenar a un informante nativo como asistente del trabajo de campo, técnica que después usaron tanto Alice Fletcher como Edward Sapir. Siguió presentado un paper anual en la AAAS hasta el año de su muerte, en 1886 y fue la primera mujer antropóloga en publicar un artículo en la revista *Science* en 1885.

Alice Fletcher (1838-1923)

Había nacido en Cuba pero creció en Nueva York, recibiendo una educación esmerada. Muy joven viajó por Europa donde enseñó en varias escuelas privadas.

Vivió en Boston, participando de una intensa vida social, hablando en público como activista defensora de los derechos de las mujeres, en las ligas de templanza y anti-tabaco. A principios de los años de 1870, al igual que Smith se unió al grupo Sorosis y estuvo entre las fundadoras, en 1873, de la *Association for the Advancement of Women*, de la que fue secretaria durante varios años (Temkin, 1989).



Alrededor de 1878 conoció al director del Museo de Etnología y Arqueología Peabody, en Harvard, Frederick Putman y al joven indio omaha Francis La Flesche que fue su asistente y amigo de toda la vida. A los cuarenta años, comienza entonces su vida como antropóloga, en un comienzo realizando excavaciones arqueológicas para el Museo Peabody, institución con la tuvo relaciones informales hasta el año 1886, en el que se transformó en la primera mujer en tener un cargo permanente.

Por su amistad con Francis La Flesche, se acercó a los omaha, de quienes se transformó en su vocera desde su primer viaje de trabajo de campo. Según su amigo y asistente omaha, entraba en sus viviendas y comenzaba a conversar. Cuando alguno de ellos le preguntaba por qué estaba allí, respondía “vengo a aprender, si ustedes me permiten, algunas cosas sobre organización tribal, costumbres, ritos, tradiciones y canciones. También ver si los puedo ayudar de algún modo” (Lurie, 1999: 22).

Por supuesto que lo que le respondieron fue que los ayudara a recuperar sus tierras. En ese sentido, Fletcher jugó un “papel fuerte” en las políticas de asignación de tierras que se estaban llevando a cabo entre los omaha de Nebraska una vez acabado el enfrentamiento armado y entrado en el período de la asimilación. Fue ella quien proveyó del conocimiento



etnográfico para esa política, convencida de que serviría al bienestar de los indios, inspirada en una visión que combinaba el punto de vista evolucionista de los indios como culturas que desaparecen y los esfuerzos de reforma humanitaria que ayudaría a los individuos a ajustarse a una civilización superior (Lorini, 2003:4).

Si bien es clara su influencia en las Actas Omaha de 1882, con un programa que incluía la imposición de la monogamia y la conservación de la tierra pero como propiedad privada, con los años fue cambiando de actitud hacia la asimilación forzada después de años de ver los estragos producidos, sobre todo después del viaje de 1897 a la reserva omaha, donde quedó horrorizada por el deterioro de las condiciones de vida desde la época de las asignaciones de tierras y al darse cuenta de que los omaha no eran más granjeros sino que arrendaban sus tierras a los blancos y vivían de un alquiler (Lurie, 1999; Lorini, 2003).

Honestamente, mujeres como Alice Fletcher buscaban lo mejor para todas las etnias y eran personas democráticas. Iban en contra del pensamiento de su época, al creer que los indios eran tan capaces como los blancos y deseaban que éstos formaran parte de la sociedad en su conjunto. En el caso específico de Fletcher, que fue testigo de la violencia imperialista de Estados Unidos, se retiró de todos los planes estatales de



asimilación en desacuerdo con la llamada “guerra de Cuba”, es decir, la intervención de su país en el proceso de la independencia de la isla del Caribe contra España en 1898 y que trajo, entre otras consecuencias, la invasión de Estados Unidos a Filipinas.

Pionera del estudio del arte y la música indígena, Alice Fletcher, no solo fue una etnógrafa y protectora de las poblaciones nativas, sino también una teórica que desarrolló de manera independiente pero simultánea con Franz Boas, una teoría del totemismo; desplegando este concepto en varios artículos que contradecían las afirmaciones de éste (Temkin, 1989: 98).

Su capacidad para la observación de otras sociedades de manera analítica y empática, sus profundas descripciones “desde adentro”, la hicieron una pionera de lo que más adelante se denominó “observación participante”. Incluso una de las críticas que recibió en su época, fue la del boasiano Robert Lowie, y fue porque ella le daba “crédito a los informantes nativos, compartiendo su autoría con ellos” (Lorini, 2003: 23)

Reconocida profesionalmente por sus colegas contemporáneos, una “leyenda viviente de la antropología” según Lurie, además de ser una de las fundadoras de la WASA en 1885 y presidenta en 1893, formó parte del grupo fundador de la AAA en 1902 y miembro del comité editorial de su revista la



American Anthropologist entre 1899 y 1916³. Fue también presidenta de la *American Folklore Society* y presidenta de la *Anthropological Society of Washington*.

Alice Fletcher estuvo entre quienes organizaron la muestra sobre poblaciones indígenas en la *New Orleans Industrial Exposition* de 1885, donde se exhibieron fotografías de los omaha y tuvo una participación destacada en la *Chicago World's Columbian* de 1893.

Fue una de las fundadoras de la *School of American Research*, (después llamada *School of Social Research*) estando en su comité directivo entre 1908 y 1912. En 1910, Fletcher viajó a Londres, donde fue reconocida como una antropóloga destacada. Dio conferencias en Cambridge y fue elegida vicepresidenta de la *British Association for Advancement of Science* (Temkin, 1989:99). *Matilda Coxe Stevenson (1849-1915)*.

Co-fundadora y primera presidenta de la WASA. Matilda fue, como dijimos más arriba, la primera mujer que realizó trabajo de campo en el Sudoeste, en territorio zuñi, con su marido.

3. La revista fue creada por la *Anthropological Society of Washington*, predecesora de la *American Anthropological Association*.



Su única educación formal la recibió en la *Miss Annable's Academy*, ya que tanto la abogacía, que la estudió y ejerció con su padre y la geología con un profesor privado, fueron conocimientos adquiridos fuera de la academia, en una época en la que las mujeres no podían seguir estudios superiores formales.

Pensaba dedicarse a la mineralogía pero su encuentro con el geólogo, naturalista y etnólogo autodidacta James Stevenson, con el que se casó en 1872, la acercó al trabajo de campo, primero dentro de las ciencias naturales y luego en la antropología.

Como todos quienes hacían antropología en esa época, iba aprendiendo sola, por medio del ensayo y el error, los rudimentos de las técnicas etnográficas (Parezo, 1989).

Como asistente de su marido, Matilda viajó al Sudoeste en varias ocasiones, tanto en territorio arapaho, como entre los zuñi y los pueblo. Los informes escritos por ella aparecían con la firma de James, que detestaba escribir. Pasaron varios años hasta que sus aportes fueran reconocidos públicamente.

Durante la década de 1880, los Stevenson fueron el primer equipo formado por marido y mujer en la antropología norteamericana, realizando un viaje anual a Zuñi. En la clásica división sexual del trabajo de campo, ella hizo registros invalorable sobre la vida cotidiana de las mujeres que eran



inaccesibles para los etnógrafos varones. Tanto Margaret Mead como Ruth Bunzel respetaban a Stevenson como la primera etnóloga americana que consideró a los niños y las mujeres como dignos de atención (Parezo, 1989: 338). Su temprana monografía (1887) sobre las ceremonias que acompañan la niñez entre los zuñi, así lo confirma.

A la muerte de su esposo, en 1888, el director del BAE, John Wesley Powell, la contrató para “poner en orden las notas de campo de su marido”, tarea que requería hacer trabajo de campo adicional, para completar la etnografía que ambos habían estado realizando sobre los sia. Ese contrato temporario se volvió permanente en 1890, convirtiéndose así en la primera antropóloga empleada por el Estado, eso sí, con un salario menor que sus colegas varones. De hecho, hasta los años sesenta no hubo otra mujer que trabajara *full time* para el *Bureau of American Ethnology* (Parezo, 1989: 339).

En 1894 publicó *The Sia*, una etnografía muy completa sobre los pueblos del Río Grande. Luego retornó con los zuñi, entre quienes trabajó en total veinticinco años.

A pesar de su fama como mujer de mal carácter, autoritaria y controladora, ningún contemporáneo criticaba la calidad y valor de su trabajo de campo y sus análisis. Alfred Kroeber opinaba que los análisis de Stevenson eran “impersonales, objetivos y precisos” (Parezo, 1989: 341).



No era una teórica, ella misma se consideraba como una investigadora de campo científica. La bibliografía que acompaña su obituario muestra la variedad de sus intereses como etnógrafa: niñez, religión, etnobotánica, juegos, sistemas de irrigación del suelo, etc.

Como no podía ser de otra manera, Stevenson, dejó constancia del carácter desastroso de la influencia y explotación de los blancos, la “deplorable condición moral” en la que se encontraban los zuñi (Lurie, 1999: 39).

Zelia Nuttall (1857-1933)

Fue en realidad arqueóloga y etnohistoriadora, especialista en la cultura mexicana. Pasó once años de su niñez y adolescencia en distintos países de Europa, lo que le permitió expresarse con fluidez en cinco idiomas. Más tarde agregaría la habilidad autodidacta de comprender y traducir documentos en lenguas mexicanas prehispánicas.

Casada con un etnólogo francés, tuvo una hija y se separó a los pocos años.

Desde su segunda visita a México en 1884, decidió que su investigación se centraría allí. En 1886 publicó su *The Terra-Cotta Heads of Teotihuacan*, en *American Journal of Archaeology*, el primero de una larga lista de artículos en prestigiosas revistas académicas. En 1902 hizo de México su



residencia permanente y su casa en ella, la residencia Alvarado, un lugar donde se reunían intelectuales y científicos así como estudiantes de arqueología a los que ella apoya decididamente (Chiñas, 1989).

Aunque Zelia era miembro de algunas de las más prestigiosas organizaciones científicas de México y de Estados Unidos, nunca trabajó para una institución con el fin de obtener un salario (Ruiz Martínez, 2006: 109). La mayoría de sus investigaciones fueron apoyadas por donaciones privadas; si bien recibió pequeñas sumas del gobierno mexicano para excavaciones en la Isla de los Sacrificios.

Franz Boas, Frederic Putnam y Murray Butler la vieron como una posible negociadora entre mexicanos y norteamericanos en sus planes para establecer la Escuela Internacional de Etnología y Arqueología Americana (1910-1914) en México, en 1909. Confiaban en ella por su familiaridad con la situación de la arqueología en México y sus buenas relaciones con la población local (Ruiz Martínez 2006: 107).

Frances Densmore (1867-1957)

Con su sólida formación en música e incluso con algún reconocimiento como ejecutante de piano y órgano, fue lo que ahora llamaríamos una etnomusicóloga. Vivió con alegría la



invención del fonógrafo por las posibilidades que abría para su trabajo.

Comenzó a grabar a partir de 1901 música de los indios chippewa, con una máquina de cilindros de cera. Envío esos registros con anotaciones al BAE, que los recibió de manera entusiasta y, en 1907, la asoció a la institución etnológica por el resto de su vida (Lurie, 1999; Frisbie, 1989).

Central en su formación fue Alice Fletcher, su amiga, profesora y mentora que había realizado registros musicológicos entre los omaha unos años antes y a quien Densmore escribió en busca de consejo después de leer su *A Study of Omaha Indian Music*.

Sus diferentes cargos en la BAE, donde fue desde colaboradora, investigadora asociada e investigadora especial en música de los indios americanos, le permitían planificar sus viajes de trabajo de campo, seleccionar proyectos y locaciones en reuniones anuales de dos días con sus autoridades en Washington (Frisbie, 1989: 52).

A lo largo de su vida, Densmore escribió veinte libros y más de cien artículos. Registró e hizo anotaciones de 3300 canciones, que se conservan aún hoy. Sus grabaciones y transcripciones se completaban con observaciones etnográficas de gran riqueza sobre la cultura general y tomó numerosas fotografías. Realizó trabajo de campo en Estados Unidos y la Columbia



Británica, entre los ojibwa, chippewa, sioux, onondaga, omaha, apache, navajo, pueblo, zuñi, entre otros, así como entre migrantes filipinos en Louisiana y entre los tule (gunadule) de Panamá, contabilizando setenta y cinco pueblos.

Es interesante que, en 1948, ella misma preparó una colección de discos con sus registros encargada por la Biblioteca del Congreso y destinada al público en general, al que también destina artículos cortos y conferencias de divulgación.

Su larga trayectoria fue premiada con numerosos reconocimientos, tanto del mundo de la antropología académica como el de la música, e incluso de organizaciones indígenas.

Mi objetivo ha sido registrar con mi interpretación, la estructura de las canciones indígenas que observaba. Otros estudiosos, explorando el material pueden llegar a otras conclusiones. Mi trabajo ha sido preservar el pasado, registrar observaciones en el presente y abrir el camino para el trabajo de otros en el futuro (Frisbie, 1989: 56)

Muchos años después, las jóvenes generaciones encuentran en Internet sus grabaciones.

Elsie Clews Parsons (1874-1941)

Es sobre quien más se ha escrito, por ser un ejemplo de “mujer emancipada” que unía compromiso social con la práctica de la antropología, en una época en que la disciplina iba



rápidamente hacia su profesionalización. Como dijimos, Parsons fue la última evolucionista y la primera boasiana en este mundo de pioneras.

Recordada y respetada como etnógrafa y como especialista en folklore. Bisagra entre dos períodos de la historia de la antropología, ya que Elsie Clews fue la única del grupo que estamos analizando con estudios universitarios, aunque no en antropología sino en sociología. Asistió al recientemente creado (1889) y progresista *Barnard College*, donde recibió sus títulos de Máster y Doctorado con tesis acerca de problemáticas típicas de lo que hoy se denomina “reformadoras sociales”: los asentamientos urbanos pobres en la ciudad de Nueva York y el impacto de la educación en el cambio social.

Públicamente feminista, también conocida por sus ideas radicales y pacifistas en épocas tan difíciles como las de la Primera Guerra Mundial, Clews formó parte de tres círculos sociales en diferentes períodos de su vida: el boasiano, el feminista y el de los radicales de *Greenwich Village* de Nueva York (Lamphere, 1995). En 1903 se casó con el político republicano Herbert Parsons con quien tuvo seis hijos, de los cuales sobrevivieron cuatro.

Se interesó por la teoría evolucionista en antropología de la mano de Franklin Giddings, el jefe del Departamento de Sociología de Barnard quien la convocó como profesora. Esas



primeras clases están compiladas en su libro *The Family* de 1906, donde promovía el matrimonio de prueba, más aún teniendo en cuenta que estaba casada con un rico político republicano (Friedlander, 1989; Lamphere, 1995).

Sus primeros trabajos sobre la condición de la mujer los realizó desde el punto de vista evolucionista, donde la subordinación aparecía como un rasgo primitivo a superar. Perspectiva que supera en *Old-Fashioned Women* de 1913 donde, a través de un enfoque transcultural y de clase, afirma que las mujeres son confinadas por las convenciones sociales en todas las culturas.

Si bien conoció a Franz Boas y se escribían desde 1907 (Friedlander, 1989; Deacon, 1992) su asociación se volvió estrecha cuando Elsie comenzó a hacer trabajo de campo en el Sudoeste, aplicando sus ideas de difusión cultural. A partir de 1919 fueron juntos de trabajo de campo e introdujeron en el área a Esther Goldfrank, Gladys Reichard, Ruth Benedict y Ruth Bunzel.

Trabajó intensamente en el Sudoeste de Estados Unidos durante 25 años. También realizó trabajo de campo en Haití, Bahamas, México y Ecuador, así como en diversas comunidades afroamericanas en su país. Poseía cualidades excepcionales para relacionarse con los pueblos que estudiaba, incluso



los más recelosos ante la intromisión de extraños (Friedlander, 1989).

Abogó toda su vida por lograr un programa de investigación colectivo entre todos los antropólogos que se dedicaban al Sudoeste. Le presentó incluso un plan concreto a Clark Wissler que dirigía el Museo Natural, que lo desestimó, luego de lo cual, con la ayuda de su amigo Alfred Kroeber, ideó otro proyecto de trabajo cooperativo en el Sudoeste, la *The Southwest Society* en noviembre de 1918, solventada por ella. Durante el resto de su vida, Parsons financió a docenas de estudiantes y folkloristas del Sudoeste; ayudó solventar el trabajo de Franz Boas; reunió, compiló y publicó diarios de campo, notas y escritos dispersos de estudiosos del Sudoeste, siempre bajo el anonimato de la Sociedad (Deacon, 1992: 28).

Si bien Elsie tuvo relaciones afectivas e intelectuales con hombres, la correspondencia con Alfred Kroeber - quien tenía su misma edad- parece indicar algo más que una amistad, por el grado de involucramiento emocional ausente con otros colegas. El hecho de que se dejaron de ver luego de estar juntos haciendo trabajo de campo, abona la idea (Deacon, 1992: 24).

Sus textos, que hoy son rescatados por su originalidad, eran una mezcla de diferentes puntos de vista: la antropóloga como observadora, el nativo como “otro” contestando las preguntas antropológicas, transcripciones de textos rituales,



y relatos de las mujeres pueblo realizados por ellas mismas (Lamphere; 2004: 131).

Murió después de una operación de apendicitis, en 1941, cuando acababa de ser nombrada presidenta de la AAA y a poco de llegar de un viaje de trabajo de campo en los Andes ecuatorianos.

4. Discusión

En la época que les tocó vivir a nuestras pioneras, las relaciones de género de la clase media en la Norteamérica victoriana estaban dominadas por la ideología de las esferas separadas, la rígida diferenciación de los roles y la doble moral. Pero, como dice Betty DeBerg (1990), los cambios en la estructura del capitalismo en los Estados Unidos crearon más oportunidades de trabajo para las mujeres. Los hombres ya no eran los únicos proveedores del sustento. El divorcio se volvió más accesible y las mujeres menos dependientes económica y emocionalmente de sus maridos. Muchas universidades comenzaron a aceptar mujeres quienes también participaban en movimientos tales como las ligas de templanza, pro-sufragio femenino, anti-violación, que desafiaban la supremacía masculina y las impulsaban a roles extra-domésticos.



Las iglesias fundamentalistas protestantes (que constituye el tema del libro de DeBerg) nacen por reacción a los cambios sociales de fines del siglo XIX, y hacen de las diatribas contra la teoría evolucionista y la “nueva mujer” el centro de su prédica. Según expresaban desde el púlpito y en sus publicaciones, estas mujeres rechazaban sus responsabilidades en el hogar y en la familia por un descarriado activismo sociopolítico, una educación innecesaria y la fatuidad de los clubes de mujeres. Su objetivo también eran las mujeres despreocupadas, frívolas, que se arreglaban y trataban de ser seductoras, fumaban y bailaban. Mucha de la documentación analizada se ocupa de la polémica fundamentalista sobre el pecado y los errores de la mujer moderna y la consecuente declinación de la vida familiar y la civilización (DeBerg, 1990).

Ese clima de transformaciones, con mujeres “modernas” que participaban en grupos y asociaciones de reforma social con distintos intereses, sea para la promoción de la educación, el mejoramiento de las condiciones laborales de mujeres, la eliminación del trabajo infantil y que organizaban los asentamientos urbanos en barriadas pobres, entre otras preocupaciones, brindó el marco para la entrada de las mujeres al mundo de la antropología.

Afirmar que la sociedad estaba cambiando no significa asegurar que las cosas hayan sido fáciles para nuestras pioneras.



Sin embargo, podemos rastrear en sus biografías algunos datos significativos que ayudan a comprender las singularidades de sus trayectorias.

En primer lugar, todas ellas provienen de familias que daban importancia a la educación cuando eso no era común para las mujeres. Erminnie Smith fue a un colegio secundario progresista, que incluía formación científica para las mujeres, el Seminario Troy. El padre de Matilda Stevenson era abogado, periodista y escritor, envió a su hija a la *Miss Annable's Academy*, un reducto exquisito para señoritas y él mismo le enseñó abogacía.

Elsie Clews educada por tutores y en la escuela de señoritas *Miss Ruel's*, logra que su padre le dé la autorización para asistir al *Barnard College*, de Nueva York, al que comenzó a asistir en 1892.

El *Barnard College* proveyó a las mujeres de la élite de una experiencia diferente a la de otros *colleges* para mujeres. En primer lugar porque fue uno de los primeros en el mundo en brindarle la misma educación que recibían los varones en las profesiones liberales y en el arte, gracias a la lucha de las feministas por la coeducación. En segundo lugar, no era residencial, o sea que las alumnas, provenientes de una ciudad cosmopolita como Nueva York, vivían en sus hogares y podían participar en la vida social de la ciudad. Se mezclaban con los



estudiantes varones de la institución “hermana” Columbia, y compartían algunas clases con ellos (Deacon, 1992:16).

De algunas de ellas no hay referencia directa sobre la educación recibida, pero sí que fueron profesoras de diferentes asignaturas, durante los años anteriores a su vida como etnógrafas.

Otra cosa que llama la atención y hace de nuestras antropólogas muy hijas de su época es su involucramiento con organizaciones de mujeres. Como he referido más arriba, no sólo Elsie Parsons fue feminista, también lo eran Alice Fletcher, Erminnie Smith y Matilda Stevenson, quienes participaron en distintos clubs y asociaciones de mujeres. Fletcher fue una de las fundadoras, en 1873, de la *Association for the Advancement of Women*. De Zelia Nuttall no tenemos datos al respecto, pero sí que varias de sus amigas eran feministas (Chiñas, 1989). Lo mismo sucede con Frances Densmore, amiga de Fletcher (Lurie, 1999).

Estas mujeres, todas autodidactas, salvo Elsie Parsons, se transformaron en antropólogas haciendo trabajo de campo. ¿Cómo les fue posible esa práctica intensa, que las hacía estar lejos de sus hogares por tanto tiempo? Si bien no se pueden dejar de lado los dolorosos dilemas personales y profesionales, algunos de cuales han quedado registrados (Deacon, 1992), ellas pudieron hacer etnografía porque eran mujeres que no



tenían problemas económicos en el caso de quienes estaban casadas (Parsons, Smith) o eran viudas (Stevenson), solteras como Densmore y Fletcher o separadas como Nuttall.

En efecto, Erminnie Smith estaba casada con un comerciante próspero y combinó sus tareas intelectuales con el cuidado de sus cuatro hijos, cosa difícil pero no imposible cuando se pertenece a la clase media alta.

Matilda Stevenson se convirtió en antropóloga “por matrimonio”, no tuvo hijos y sobrevivió a su marido muchos años, en los cuales mostró sus condiciones profesionales propias y no como “esposa de”.

Elsie Clews pertenecía a una rica familia de Virginia venida a menos, pero contaba con el “apellido” y la riqueza de los Parsons que le permitió, como vimos, no sólo apoyar monetariamente la investigación y las publicaciones antropológicas sino solucionar los problemas prácticos de una mujer con cuatro hijos, tres casas y una cantidad de personal a su cargo. Precisamente, por su posición económica nunca necesitó un puesto en la academia. Sin embargo, existe numeroso material biográfico, que sin bien resalta su matrimonio con Hebert Parsons, como basado en el respeto mutuo, también mencionan un largo período de silencio (entre 1906 y 1913) en los que se retiró de sus actividades sociales para criar a sus hijos y apoyar la candidatura a senador de su marido. Incluso cuando



retomó el trabajo de campo, éste no se prolongaba por más de un mes y sólo una vez por año (Deacon, 1992: 19).

Otra cosa que se debe tener en cuenta es que, si bien las mujeres en el mundo académico eran un desafío a las esferas separadas victorianas, el contexto de asimilación acelerada, que necesita la recolección de datos de culturas que rápidamente eran colonizadas por los blancos, alentaba sus carreras, al menos como etnógrafas. Lo que se verá en las décadas siguientes es una reacción a la profesionalización de las mujeres, que les impedirá lograr cargos importantes en las instituciones universitarias (Lurie, 1999; Lorini, 2003). En ese sentido, una vez más Elsie Parsons fue algo así como la última representante de una época donde aún se podía hacer antropología por fuera de la academia si bien en continuo diálogo con quienes estaban dentro.

A pesar de gozar del reconocimiento profesional de sus contemporáneos, para estas mujeres pioneras fue difícil que la valoración de sus aportaciones científicas no estuviera mediada por comentarios acerca de su personalidad, sus características físicas o incluso el tono de su voz (Chiñas, 2006: 106). Por ejemplo, en el texto de Lurie, aparece la caricatura que un diario de la época hace de Matilda Stenvenson, pegando a un indio con un paraguas, para poner de manifiesto que era una mujer agria y de mal carácter (Lurie, 1999: 29). Incluso Alfred



Kroeber, que quería y valoraba a Elsie Parsons, no pudo escapar a la tentación del estereotipo al afirmar que ella, a pesar de su feminismo y sus fuertes ideas políticas, era una mujer más bien tímida, que nunca gritaba (Kroeber, 1943).

Las antropólogas que hemos revisado, tuvieron que abrirse un lugar en el mundo intelectual del siglo XIX, donde tenían mucha fuerza las ideas evolucionistas que consideraban a los pueblos originarios como “niños” incapaces de controlar sus emociones, al igual que las clases “bajas” y que las “mujeres de todas las clases y razas” (Lorini, 2003:9).

Respecto a su relación con las instituciones coloniales, pensemos que estas mujeres autodidactas no dejaban de compartir las ideas de la época que les tocó vivir, pero, como hemos visto, no sin contradicciones. Eran una parte muy minoritaria de una disciplina que también era minoritaria y aún en formación. Como fue reconocido oportunamente y se lo sigue haciendo hoy, recopilaron materiales valiosos sobre problemáticas que no eran consideradas importantes en su época: la música y canciones, la maternidad y la crianza de los niños y sobre todo, la incorporación de la voz de los y las nativas en sus etnografías. No dejaron de denunciar también los estragos de la “civilización”. Y el caso de Elsie Parsons fue fundamental su rol de mecenas del que se beneficiaron muchos



jóvenes que estudiaban la disciplina y algunos importantes antropólogos como Franz Boas.

En tiempos en que la ciencia apelaba a la diferencia del tamaño del cerebro para justificar la desigualdad entre los sexos y las razas humanas, nuestras pioneras sabían que no podían confiar sólo en la ciencia para luchar contra la discriminación hacia las mujeres. Era necesario que también participaran en la arena pública como las reformadoras sociales que eran.

Bibliografía

- CHIÑAS, Beverley Newbold. 1989. Zelia Maria Magdalena Nuttall. En: Gacs, Ute et al. (eds) *Women Anthropologists. Selected Biographies*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press. pp. 269-275.
- CLIFFORD, James. 1986. Introduction: Partial Truths. J. Clifford y G. E. Marcus (eds) En: *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. pp. 1-26.
- DEACON, Desley. 1992. The Republic of the Spirit: Fieldwork in Elsie Clews Parsons's Turn to Anthropology. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Vol. 12, No. 3, pp. 13-38.
- DeBERG, Betty. 1990. *Ungodly women: gender and the first wave of American Fundamentalism*. Minneapolis: Fortress Press.



- FRIEDLANDER, Judith. 1989. Elsie Clews Parsons. En: Gacs, Ute et al. (eds) *Women Anthropologists. Selected Biographies*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press. pp. 282-290.
- FRISBE, Charlotte. 1989. Francis Theresa Densmore. En: Gacs, Ute et al (eds) *Women Anthropologists. Selected Biographies*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press. pp. 51-58.
- JAYANTI, Vimala. 1989. Erminnie Adelle Platt Smith. En: Gacs, Ute et al (eds) *Women Anthropologists. Selected Biographies*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press. pp. 327-336.
- KROEBER, Alfred. 1943. Elsie Clews Parsons. *American Anthropologist*, Vol. 45. pp. 452-255.
- LAMPHERE, Louise. 1995. Feminist anthropology: The legacy of Elsie Clews Parsons. En: R. Behar y D. Gordon (eds) *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press. pp. 85-103 (Traducción de Lea Geler).
- LAMPHERE, Louise. 2004. Unofficial Histories: A Vision of Anthropology from the Margins. *American Anthropologist*, Vol. 106, No. 1, pp. 126-139.
- LORINI, Alessandra 2003. Alice Fletcher and the Search for Women's Public Recognition in Professionalizing American Anthropology. *Cromohs*, Vol. 8, pp. 1-25.
- LURIE, Nancy Oestreich. 1999. *Women and the Invention of American Anthropology*. Prospect Heights: Waveland Press.



- MASCIA-LEES, F, Patricia SHARPE y C. BALLERINO COHEN. 1989. The Posmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective. *Signs*, Vol. 15, No. 1, pp. 7-33. (Traducción de Lea Geler).
- McGEE, Anita Newcomb. 1889. The Woman's Anthropological Society of America. *Science*, Vol. 13, pp. 240-42.
- PAREZO, Nancy. 1989. Matilda Coxe Evans Stevenson. En: Gacs, Ute et al (eds,) *Women Anthropologists. Selected Biographies*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press. pp. 336-343.
- RUIZ MARTINEZ, Apen. 2006. Zelia Nuttall e Isabel Ramírez: las distintas formas de practicar y escribir sobre arqueología en el México de inicios del siglo XX. *Cadernos Pagu*, No. 27, pp.99-133.
- TEDLOCK, Barbara. 1995. Works and Wives: On the Sexual Division of Textual Labor. En: Behar, Ruth y Gordon, Deborah (eds) *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press. pp. 267-286.
- TEMKIN, Andrea. 1989. Alice Cunningham Fletcher. En: Gacs, Ute et al (eds) *Women Anthropologists. Selected Biographies*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press. pp. 95-101.
- WASA (Women's Anthropological Society of America). 1889. *Sketches of the Women's Anthropological Society of America*, Washington: WASA. <https://archive.org/details/organizatio-nandoodcgoog> (Consultado el 17/01/15)





MITOS DE LOS IROQUESES

Erminie Adelle Platt Smith

TRADUCCIÓN

Magdalena Rebeca Burgos

Sofía Díaz

Santiago Domínguez

Rocío Ferro

María Florencia Giovannini

Lizeth Martínez

Natalia Pagán

Nicolás Palermo

Dana Rossi

Constanza Sisterna

COORDINACIÓN

Y REVISIÓN BILINGÜE

Guillermo Badenes

Josefina Coisson

REVISIÓN CONCEPTUAL

Santiago Romero

Regina Argüello

Publicación original: Smith, E. A. P. (1883). Tales. En: *Myths of the Iroquois*.
United States: Smithsonian Institution, Bureau of Ethnology, pp. 83-111.



CAPÍTULO V

LEYENDAS¹

A diferencia de los mitos, que se relacionan con dioses, seres sobrenaturales y fenómenos naturales, las leyendas nos permiten recoger pistas sobre la historia de los iroqueses, sus cazadores, sus guerreros y su vida en familia.

En los tiempos donde reinaba la paz y durante las largas noches de invierno, los cazadores recién llegados narraban sus aventuras entre su grupo de amigos, o algún cuentista famoso relataba sobre aquellos días del pasado cuando los hombres y los animales se podían transformar a gusto y conversar el uno con el otro. Si tenía espíritu musical, para hacer las historias más divertidas, el artista relataba fábulas ingeniosas y usaba canciones.

1. Traducción de Sofía Díaz.



Todas estas tradiciones históricas, leyendas de guerra y cacería, cuentos de hadas y fábulas han sido pasadas de generación en generación, promoviendo el entusiasmo de aquellos oyentes amantes de lo maravilloso.

Estos narradores tenían no solo un gran poder de imaginación sino la libertad de adaptar las historias a los estándares de lo imposible, lo que dificulta la posibilidad de aquellos estudiantes detallistas de detectar en ellas el andamiaje de la verdad que se esconde detrás de una superestructura tan bien elaborada.

El niño rescatado por una osa²

La cercana relación entre los indios y los animales salvajes da lugar a numerosas e interesantes historias sobre hombres que se convierten en bestias y bestias que se convierten en hombres. En casi todas las historias, la figura del oso es símbolo de benevolencia, mientras que la de otros animales, como el puercoespín, es símbolo de peligro. Una de esas historias sobre osos es la que me contó el nieto de Plantamaíz, jefe de la tribu Seneca, en La Reserva India de los Cattaraugus y decía

2. Traducción de Sofía Díaz.



así: un grupo de cazadores que había estado acampando muy lejos de casa descubrió, mientras se preparaban para volver, que un muchacho de su compañía había desaparecido. Luego de una búsqueda sin éxito que duró varios días, concluyeron que lo habían matado y con pesar emprendieron el regreso sin él. No mucho después de la partida del grupo, empero, el muchacho perdido fue descubierto en estado famélico por una osa de buen corazón cuyo pensamiento fue: «Si intento ayudar al muchacho con mi forma actual, lo más seguro es que lo mate del susto. Por eso será mejor si me transformo en mujer y lo llevo a casa para que juegue con mis cachorros». De este modo, el muchacho se salvó de morir de hambre y, al vivir en el mismo árbol hueco con la familia de osos, como ellos, se alimentaba de nueces, maíz y frutos del bosque. Sin embargo, cuando cayó el otoño y con él el regreso de los cazadores, la buena osa le explicó su estrategia diciendo: «Mis cachorros ahora deben cuidar de sí mismos y tú puedes volver con tus amigos, pero siempre sé amable con la tribu de los osos». Dicho esto, recobró su forma original y desapareció en el bosque. Se supo que el muchacho nunca, ni siquiera de grande, mató a un oso.



El niño cuidado por osos³

Un hombre y su esposa e hijo se fueron de cacería desde una aldea india y acamparon muy lejos de casa. Al principio, la suerte estuvo del lado del cazador, quien llevaba al campamento mucha carne de ciervo y otras presas. Al tiempo, las presas empezaron a escasear y cada día el cazador volvía con las manos vacías y famélico. Antes de regresar a la aldea, el cazador decidió probar suerte una vez más. Ni bien hubo partido, su esposa, quien buscaba raíces, vio un árbol grande con un hueco en el que había un oso negro. Logró matarlo y, luego de trozarlo y cocinar un poco para ella y su hijo, con cuidado escondió las sobras para que su esposo no las viera. Sin embargo, el niño guardó una presa para su padre, quien volvió más tarde muy cansado. El cazador se enfureció por el comportamiento de su esposa y la obligó a comer carne hasta morir con su bebé al que había dado luz a esa hora.

Luego, el cazador enterró a su mujer y tiró al bebé dentro del hueco del árbol. Después de esto, tuvo más suerte y continuó viviendo en el mismo lugar con su hijo. Con el paso del tiempo, se dio cuenta de que quizás alguien visitaba a su hijo, ya que había pequeñas pisadas cerca de su wigwam*. Por

3. Traducción de Sofía Díaz.



tanto, dejó otro arco y flecha pequeños que más tarde descubrió que habían sido usados, y su hijo le contó que un niño había estado jugando con él. Al día siguiente, el padre vio a un niño pequeño salir del árbol donde había arrojado lo que pensó que era el bebé muerto. Entonces, le dijo: «Tú eres mi hijo». Pero el niño no comprendió y, asustado e inquieto, salió corriendo hacia el árbol donde el cazador descubrió que había sido criado y cuidado por una osa amable. El cazador no quiso matar a la osa compasiva, sino que, en cambio, se llevó a su wigwam el suave colchón de corteza seca en la que dormía el niño. Luego de esto, el pequeño estuvo contento de quedarse con su padre y su hermano.

Con el tiempo, los dos muchachos se convirtieron en excelentes cazadores y llevaban a su casa lechuzas y aves raras. Un día, le dijeron a su padre que iban a ir al lejano oeste para matar a las grandes bestias que le hacían daño a la raza humana. El cazador, quien percibía que los niños se estaban volviendo muy extraños, les tuvo miedo y aceptó. Luego, los muchachos le pidieron que volviera a su aldea natal y les dijera a tres de los cazadores más valientes que los siguieran al oeste y que allí encontrarían los restos de los animales que ellos irían a matar. Entonces, el hombre regresó a su aldea y contó la historia, y los guerreros emprendieron el viaje y, por fin, encontraron los rastros de los muchachos y, más adelante, los restos



de los animales casi reducidos a huesos. Dos de los hombres murieron por el hedor.

El hombre y su hijastro⁴

Esta historia fue contada por una nieta de Branta.

Un hombre tenía un hijastro al que odiaba. Ideaba todo tipo de medios para deshacerse de él. Un día se le ocurrió algo. Iba a cazar bastante seguido y vio un hueco de puercoespín. «Precisamente lo que necesitaba», pensó. Cuando llegó a la casa, llamó a su hijastro. «Presta atención», le dijo, «encontré el nido de un puercoespín. Quiero que entres y tomes a los más jóvenes. Ven, entra». El niño obedeció y, tan pronto como sus pies estuvieron dentro, su padraastro cerró el hueco y lo dejó prisionero.

Cuando el niño se dio cuenta de la traición, lloró y lloró hasta quedarse dormido. Cuando despertó, se dio cuenta de que estaba en una habitación. Vio a una anciana caminando por ahí. Ella le trajo algo de comer, pero el alimento estaba tan amargo que lo rechazó. Luego, la mujer citó a muchos animales —lobos, osos, zorros y ciervos— a un consejo. Les contó

4. Traducción de Sofía Díaz.



que había un niño allí, pero que no podía comer la comida con la que ella se alimentaba y preguntó qué le aconsejaban darle que fuera tolerado por humanos. El zorro dijo: «Yo como gansos y aves salvajes. Lo llevaré conmigo, pero no puede comer comida cruda».

El consejo decidió que era inútil que él se quedara a cargo.

Luego, el ciervo y cada uno de los animales se turnaron para hablar de su alimentación, pero ninguno podía ofrecerle comida apropiada al niño.

Por último, habló el oso: «Yo vivo», dijo, «a base de nueces y él puede vivir con mis crías». Así fue que se acordó. Todos los animales prometieron ayudar a conseguir las nueces y el niño fue entregado a la tutela del oso, que lo cuidó durante muchos años. Un día el oso le dijo: «Viene un cazador; quiere talar el árbol».

Y así fue; al día siguiente llegó un perro corriendo y ladrando, talaron el árbol y mataron al viejo oso y a dos cachorros.

El cazador pensó que quizá había otra cría adentro, así que miró en el árbol. El niño hizo un ruido como el de las crías. El cazador lo atrapó y se asombró tanto por su apariencia que, en vez de matarlo, lo llevó a su *wigwam*, lo domesticó y le enseñó a hablar y a crecer como un hombre. Después de unos años, el muchacho se olvidó que había vivido como un oso. Se casó con la hija del cazador, pero su suegra siempre estaba enojada



porque nunca traía carne de oso tierna. Así que, por último, se fue a cazar y mató a un oso, pero en el camino a casa se cayó sobre un palo afilado y murió en el acto.

El niño y su abuela⁵

Una anciana vivía con su nieto en el bosque. El niño se entretenía tirando con su arco y flecha, y era muy feliz. Su abuela cocinaba y limpiaba. Le hablaba mucho sobre el futuro y sobre el momento en el que estaría listo para salir al mundo. «Nunca, nieto mío», decía, «nunca vayas hacia el oeste; siempre ve hacia el este». Al niño le daba mucha curiosidad, porque, según él decía, todos los otros jóvenes iban hacia el oeste y siempre tenían una caza fructífera. Pero, de todas maneras, él se lo prometía.

Sin embargo, un día le preguntó a su abuela tantas veces por qué le prohibía ir al oeste que ella le respondió: «Lejos en el oeste», dijo, «vive un hombre que espera para destruirnos y, si te ve, te lastimará a ti y a mí. Te prevengo, no debes ir en esa dirección». Pero el niño se cuestionaba cómo y por qué, y pensó que, apenas tuviera la oportunidad, iría hacia el oeste

5. Traducción de Rocío Ferro.



para ver por sí mismo. Entonces partió hacia el oeste, alerta por si aparecía el hombre, porque su abuela le había enseñado siempre a disparar su flecha primero.

Cuando se acercaba al lago, escuchó la voz del hombre, pero, aunque miró a su alrededor, no logró ver a nadie. La voz exclamó: «¡Ah! ¡Ah! Mi pequeño amigo, te veo». Y, aun así, el niño no lograba ver a nadie. «¿Qué he de hacer ahora?», pensó. Luego, la voz lo interrogó:

—¿Qué opinarías si envío un huracán a que destroce la cabaña de tu abuela?

—Me gustaría. Me cuesta mucho trabajo conseguir leña. Sería una buena idea.

—Mejor que regreses corriendo a tu casa y lo veas por ti mismo.

Entonces, el joven volvió a la casa de su abuela. Mientras se acercaba a la cabaña, escuchó un gran estruendo y su abuela lo llamó preocupada:

—Entra, entra, que vamos a salir volando. Me has desobedecido; ahora nos destruirán. Ya llega el huracán.

Sin embargo, el niño solo se rio y dijo: «Transformaremos la casa en una roca», y la convirtió en roca. Y cuando el huracán pasó, estaban ilesos y encontraron mucha leña para quemar.

Luego el niño dijo: «Abuela, estamos bien». Pero la anciana le respondió: «No te aventures de nuevo; la próxima vez



nos destruirá». El joven pensó que debería intentarlo una vez más. La mañana siguiente, se dirigió al este hasta donde su abuela alcanzaba a verlo, y luego giró hacia el oeste, vigilando atento a su alrededor mientras que se acercaba a la laguna.

De repente, escuchó la voz del hombre otra vez:

—¿Qué pasaría —preguntó—, si te dijera que una gran tormenta de granizo se dirige a la cabaña de tu abuela, con hielo tan filoso como puntas de lanzas?

—¡Ah! —respondió el joven— siempre quise tener lanzas. Estaría encantado de tener algunas.

—Será mejor que vayas a tu cabaña y lo veas por ti mismo.

El joven se apresuró a volver a su hogar, mientras escuchaba cómo se formaba una gran tormenta.

La abuela advirtió:

—Nos va a destruir una gran tormenta de granizo, con hielo como lanzas.

Pero él se rio a carcajadas y dijo:

—Necesito lanzas para pescar; deja que caigan. Transformaremos de nuevo la casa en una roca.

Y así lo hizo y cuando la tormenta terminó, él y su abuela salieron de la cabaña y el suelo estaba cubierto de puntas de lanzas. «No importa», dijo él, «conseguiré palos y armaré lanzas para pescar», pero cuando trajo un palo, no pudo encontrar ninguna punta de lanza.



—¿Qué sucedió? —preguntó el joven.

—Se derritieron, eran de hielo. —respondió su abuela.

El joven estaba muy decepcionado y se quejó en voz alta:

—¿Qué puedo hacer para castigar al viejo? —gritó.

—Escucha mi advertencia —dijo su abuela—, y no lo molestes más.

Pero el muchacho estaba decidido. Partió una vez más, llevando una piedra colgada del cuello como amuleto. Miró hacia donde había escuchado la voz y, de repente, vio en el medio del lago una gran cabeza con caras a cada lado. El joven gritó:

—¡Ja, ja! Viejo, te atrapé. ¿Cómo te sentirías si se secase el lago?

—Eso nunca sucederá—, dijo la voz.

—Será mejor que vayas a tu casa —se burló el muchacho— y lo veas por ti mismo—, y tiró la piedra que llevaba consigo.

Mientras la piedra giraba por el aire, se hizo muy grande y cayó en el lago. De inmediato, el agua comenzó a hervir.

Luego, el joven regresó a la cabaña de su abuela y le contó lo que había sucedido. Ella dijo: «Muchos lo han intentado una y otra vez, pero nadie pudo nunca verlo ni fue capaz de cazarlo».

La mañana siguiente, el joven fue al lago y vio que estaba seco y que todos los animales estaban muertos. Solo quedaba



una enorme rana, en la que el hombre se había convertido. Entonces el joven mató a la rana y, así, ni él ni su abuela volvieron a tener problemas.

El cazador muerto⁶

Un hombre y su esposa fueron a cazar y, luego de un día arduo de caminar, llegaron a un *wigwam* vacío. Entonces, entraron y encontraron un hombre muerto tendido en el suelo con su *tomahawk** y todas sus pertenencias de valor. Hallaron gran cantidad de maíz y la mujer hizo pan y todos se fueron a dormir: el hombre de un lado, la mujer y su bebé del otro. Entre ellos, colocaron un poco de pan y, a mitad de la noche, escucharon un ruido y vieron que el hombre muerto estaba sentado comiendo. El cazador se sobresaltó: «Vamos a terminar todos muertos», exclamó, «si seguimos acá». Entonces, inventó un pretexto y le susurró a la mujer: «Debes ir a buscar agua. Yo cuidaré del niño». Apenas se fue, pellizcó al bebé hasta que lloró. «Ay», dijo, «debo ir tras la madre o el bebé morirá; está tardando mucho en buscar el agua». Se apuró y pronto alcanzó a la mujer, pero detrás de él venía el hombre muerto

6. Traducción de María Florencia Giovannini.



sosteniendo una antorcha encendida. Para salvarse, pusieron al niño en el suelo, y el cazador tomó la mano de su esposa y se apresuraron para ir cada vez más rápido, pero el sonido de pasos detrás de ellos se hacía cada vez más claro. Entonces, el hombre soltó a su esposa y siguió solo tan rápido como podía. Pronto llegó a un tronco hueco, donde se metió. Los pasos se acercaron más y más, hasta que, por fin, sintió los golpes del hacha del muerto y lo escuchó decir: «¡Ah! Estás aquí. Te descubrí». Luego, el muerto agarró un palo y comenzó a atizar para sacar al cazador del hueco, pero no pudo. Al final, el hacha se rompió y el cazador lo escuchó decir: «Debo irme; mi noche se avvicina». Después de un rato, el cazador salió del tronco hueco y volvió por su esposa y su niño. Regresaron a su asentamiento y, al contar todo lo sucedido, el jefe mandó a quemar el wigwam del muerto hasta que no quedara nada más que cenizas.

Las aventuras de un cazador⁷

Esta historia fue contada por Nieve, de la Reserva Seneca:

Un cazador, que se encontraba lejos de casa, había gastado todas sus flechas antes de llegar al lago. Allí vio que había un

7. Traducción de Rocío Ferro.



gran número de gansos salvajes. Luego de haber intentado cazarlos sin éxito, el cazador pensó cuál sería la mejor forma de capturar algunos de estos gansos y decidió hacer lo siguiente: juntó una cantidad de corteza de tilo americano y la desgarró en tiras. Las ató a su cinturón, se metió al lago y nadó por debajo de donde boyaban los gansos. Logró atar algunos a su cinturón, pero los gansos se resistieron, y entre todos levantaron vuelo y se llevaron al cazador con ellos. Mientras trataba de desatar algunos de los gansos para bajar de a poco hasta el suelo, todos los gansos capturados se liberaron al mismo tiempo y el pobre cazador cayó en un tronco alto y hueco del que le resultó imposible salir.

Estuvo en esa prisión terrible durante casi dos días, cuando escuchó con alegría golpes sordos del lado de afuera del tronco y las voces de leñadoras que buscaban madera. Sin embargo, los gritos del hombre asustaron tanto a las mujeres que estas salieron corriendo y huyeron en busca de ayuda para asegurar la presa que pensaban haber encontrado en el tronco.

Por fin, el cazador fue liberado de este brete y se quedó con sus rescatistas hasta que pudo abastecerse de una gran cantidad de flechas para retomar su expedición de cacería hacia el sur. Una vez que llegó a destino, se construyó una cabaña y tuvo mucha suerte al cazar gran cantidad de ciervos,



osos y otros animales, de los cuales extrajo aceite que guardó con cuidado en botellas de cuero. Cuando ya estaba listo para volver a su hogar y a sus amigos, recordó su experiencia de vuelo, así que se armó unas alas hechas de piel de ciervo muy fina. Usó las botellas de aceite como lastre y emprendió su viaje de retorno. Cuando pasó sobre las cabañas de las buenas mujeres que lo habían rescatado, soltó varias botellas de aceite para sus nuevas amigas, quienes al día de hoy siguen sin saber de dónde aparecieron estas botellas. Luego de esto, el cazador volador llegó sano y salvo a su hogar. Su vuelta al clan fue anunciada por corredores y todos se juntaron a escuchar la historia de las hazañas y aventuras del cazador.

Las enseñanzas del viejo a su sobrino⁸

Un hombre y su sobrino vivían juntos en un lugar solitario. Un día, el viejo le dijo a su sobrino: «Ya eres un hombre. Estás en condiciones de cazar presas más grandes para sustentarnos, algún oso o ciervo». El muchacho respondió: «Lo haré». Luego, el viejo le entregó su mejor arco y flechas y, por la mañana, el muchacho partió. Cuando regresó a casa, trajo

8. Traducción de Nicolás Palermo.



aquello que había conseguido cazar, un ciervo, y se consideró afortunado por su logro, a pesar de haber sido la primera cacería de su vida. «Me gustaría ir a cazar todos los días», le propuso a su tío. El viejo le respondió: «De tanto en tanto, puede que veas un oso trepar un árbol; si ves un hoyo en el árbol y marcas de garras en el tronco, puedes estar seguro de que se trata de un oso».

Un día, mientras estaba de cacería, el joven vio un árbol con un hoyo y con marcas de garras en el tronco, lo que indicaba que un oso lo había trepado; por lo tanto, regresó a contarle a su tío lo que había encontrado y a la mañana del día siguiente partieron juntos. El viejo dijo: «Creo que adentro hay un oso. El plan es golpear la corteza del árbol para incomodar al oso, quien entonces saldrá». Así que ambos golpearon el tronco y, al momento, el oso asomó la cabeza para ver qué pasaba. «Bueno», dijo el tío, «te diré cuándo debes disparar. Si disparas donde no tiene pelo, no hay dudas de que lo matarás». El joven notó que las zarpas del oso no tenían pelo, por lo que disparó una flecha que dio justo en la garra delantera. «Dispara una vez más», ordenó el tío. El joven volvió a disparar y le dio en la otra garra. El viejo le hizo un gesto con el dedo y le indicó: «Dispara aquí». El joven tensó el arco una vez más, apuntó y le disparó a su tío en la punta del dedo. Como le dolía la mano, el hombre frunció los labios para indicarle a su



sobrino dónde debía disparar la siguiente flecha, por lo cual el joven disparó y con su flecha rozó los labios de su tío. Luego del disparo, el oso bajó del árbol y se fue, mientras el viejo le explicaba a su sobrino que había querido decir que le disparara entre las patas delanteras. El joven le preguntó: «¿Por qué no lo dijiste?» Y regresaron a casa dando por terminado el día de cacería sin haber atrapado presa alguna. «Mañana a la mañana», expresó el tío, «presta mucha atención, ya que, si miras entre las raíces de los árboles más grandes, puede que allí encuentres un oso».

En consecuencia, al día siguiente, el joven encontró un hoyo cerca de las raíces de un árbol y vio un gran oso dentro, por lo que volvió a casa y le pidió instrucciones a su tío para atrapar al oso. El viejo le explicó a su sobrino, pero, para su infortunio, de una manera que el muchacho no pudo comprender. El joven fue a un maizal, juntó algunas ramas de maíz y las acomodó en la entrada del hoyo, de modo que las ramas rodearan el lugar por donde el oso debía salir. Luego, golpeó el otro lado del árbol; como era de esperarse, el oso salió y las ramas cayeron frente a él. El joven juntó sus armas y regresó a casa. Más tarde, el tío le preguntó qué había hecho y el joven le contó.



—No entendiste —dijo el viejo. —Tenías que dispararle ni bien abandonara la guarida; primero en un costado y luego en el otro.

—La próxima vez —reprochó el joven—, sé más claro cuando me expliques algo y no des tantos rodeos para hacerlo. Si me hubieras dicho eso en un principio, todo habría salido bien.

Un día el viejo dijo:

—Prepararé un banquete. Puedes encargarte de los invitados. Corté palitos que representan a varios amigos. Invítalos. Ve al árbol más alto que puedas encontrar y deja este palito ahí. Luego, sigue caminando hasta que encuentres un lugar pantanoso, un lugar malo, y deja un palito ahí.

Así pues, el sobrino dio unas vueltas, colocó todos los palitos y regresó.

—¿Hiciste lo que te dije? —preguntó el viejo.

—Sí —respondió el joven.

Aun así, cuando el día llegó, el banquete estaba listo, pero ningún invitado asistió.

—¿Por qué no vino nadie? —preguntó el tío.

—¿Cómo esperabas que el árbol alto y el pantano vinieran hasta aquí? —cuestionó el joven.

El tío y el joven comieron juntos. Después, el muchacho decidió explorar el mundo por su cuenta, dejando que la



experiencia fuera su única maestra, ya que se había cansado de las enseñanzas triviales de su tío.

El cazador y su esposa infiel⁹

Una vez en otros tiempos, existió un hombre llamado Arcos de Cicuta. Solía salir a cazar todos los días y siempre tenía suerte. Cazaba tantos venados que no era capaz de cargarlos a todos hasta su casa. Un día mató treinta y estaba decidido a cargarlos y llevarlos consigo, así que los agarró, los sacudió y sacudió y sacudió hasta que quedaron tan pequeños como ardillas y se los llevó a todos a casa. Cuando llegó, los sacudió y sacudió y sacudió hasta que volvieron a su tamaño normal. Algunas veces, cuando cazaba tantos, se quedaba en vela toda la noche preparando las pieles en su *wigwam* para hacer ropa para él y los hijos que vendrían. Un día, le nació un hijo; le tenía especial cariño y plantó algunas colinas de maíz y guisantes, aunque se alimentaban en mayor medida de carne. Después de que naciera el niño, la madre comenzó a dormir sola con el bebé del otro lado del fogón.

9. Traducción de Magdalena Rebeca Burgos.



Tres años después, nació una niña. Después del segundo nacimiento, la esposa ya no parecía interesarse por su esposo. Arcos de Cicuta era un gran trabajador. Tenía una caja enorme llena de pieles para vestir a sus hijos.

Cuando el padre salía a cazar, la madre llamaba al niño y lo mandaba a traerle agua para asearse y vestirse muy bien, y tomaba una correa larga y un hacha, y dejaba a los niños solos todo el día casi hasta la hora en la que el padre regresaba. Entonces, ella se apresuraba a llegar a casa y cocinar para el hombre.

Una noche, el pequeño le contó a su padre que su madre se iba todos los días. El padre se sintió muy mal y de inmediato decidió seguirla al otro día para averiguar a dónde se iba. A la mañana siguiente, muy temprano, dejó la cabaña y se fue. La mujer pronto mandó al niño a buscar agua y, después de vestirse, se fue con el hacha y la correa larga que usaba para sujetar madera. Pasó cerca de su esposo en el camino, pero no lo vio, y él comenzó a seguir sus pasos muy de cerca. Pronto, ella llegó a un gran fresno negro que estaba hueco al que comenzó a golpear con su hacha. Un hombre muy atractivo salió del árbol para encontrarse con ella. Vestía un tocado lleno de plumas brillantes; se acercó a ella y la besó. Parecía encantado de verla. Arcos de Cicuta los observó todo el tiempo y, cuando el hombre la besó, el esposo sacó su arco y flecha y le disparó.



La flecha pasó entre el hombre y la mujer. La esposa se enojó tanto que agarró un palo y golpeó a su esposo hasta que este no pudo ver más. Luego, ella volvió a casa, dejó al niño y a la niña en la nieve y el frío, prendió fuego la cabaña hasta arrasarla y se fue.

En seguida, el padre llegó y encontró a los niños. Se sintió muy mal al verlos, pero le dijo al niño que le hiciera caso al perro porque debía ir tras la madre. El perro ubicó al niño y a la niña en una casa en la nieve y, al día siguiente, emprendieron una larga caminata. Mientras el niño viajaba con su pequeña hermana cargada en la espalda, ella vio una gran bandada de pavos blancos y quiso uno. El niño la bajó y salió corriendo entre los arbustos para buscar un pavo para su hermana pequeña, pero, mientras él lo buscaba, apareció un oso y secuestró a la pequeña y el perro fue detrás del oso persiguiéndolo. El niño se sintió muy mal. Lloró y lloró y deseó morir. Trató de colgarse, pero la soga se cortó. Luego, saltó de un precipicio hacia un sitio lleno de piedras, pero, de todos modos, salió ileso. Siguió viajando y pronto llegó a un lago. Saltó al agua, pero era poco profunda. Caminó un poco y vio un gran pez que se le acercaba con su enorme boca abierta. No muy lejos del lago, vivían una mujer y su hija. Habían puesto cestas de mimbre en el lago para pescar. En la mañana, la niña salió a ver si había algún pez atrapado y vio uno muy grande. Lo mataron,



lo prepararon y cuando lo cortaron encontraron al niño vivo en su interior. Les dio mucha alegría encontrarlo y pronto el niño les contó todo acerca de él y su familia.

Un tiempo después, se enteraron de que la madre del niño se casaría con otro hombre. La mujer le dijo al niño que creía que era mejor que fuera y matara a ese hombre y a su madre. Así que lo prepararon y él salió a buscarlos. Había varias cabañas y, entre dos de ellas, se alzaba un poste alto coronado por un águila, y aquel que pudiera pegarle al águila se casaría con la mujer. Ella vestía sus mejores ropajes y estaba sentada en una plataforma. El niño vio a su padre cerca de ella; parecía muy triste y enfermo. El niño se metió entre los wigwams y en uno vio a su hermana colgada de un gancho junto a la chimenea y cerca de ella a su perro. Se llevó lejos al padre, a la hermana y al perro, y luego volvió y prendió fuego la cabaña donde estaba su madre. Ardió tan rápido que la mujer no pudo salir y murió. Cuando su cabeza se abrió, el suelo tembló y de sus cenizas se levantó un búho chillón. Su padre se recuperó y todos se fueron a vivir con la mujer y su hija. El padre se casó con la mujer y el niño con la hija y así fueron felices al fin.



El traje encantado¹⁰

Un viejo crio a su hijo con mucha tranquilidad en un lugar solitario. A medida que el joven crecía, su padre lo mandaba día tras día al bosque y le decía que escuchara y luego volviera a casa a contar lo que había oído. Así que el muchacho se sentaba en un tronco y esperaba a oír lo que fuera. Por fin, escuchó un sonido, «Ch-R-Ch», así que corrió para contarle al anciano, pero luego pensó que esperaría hasta escuchar el sonido de nuevo. El «Ch-R-Ch» se repitió y corrió a su casa y gritó fuerte:

—¡Lo escuché! ¡Lo escuché!

—¡Espera! ¡Espera! —dijo el anciano—. Espera a que busque mi pipa.

Tomó la pipa y preguntó:

—A ver, ¿qué escuchaste?

—Uy—contestó el joven—, escuché «Ch-R-Ch»; se repitió dos veces.

—Eso—dijo el padre—, no es lo que quería que escucharas. Eso era solo un pinzón de las nieves.

Así que el muchacho iba, mañana tras mañana, y escuchaba los distintos sonidos de pinzones, lobos, búhos, etc., pero

10. Traducción de Dana Rossi.



nunca lo que el anciano esperaba. Un día, mientras escuchaba, oyó un sonido bastante nuevo y en cuanto el sol comenzó a salir, parecía una voz cantando. «Este es raro», dijo. «Nunca lo había escuchado». La canción decía así:

Hă-hûm-weh
 Hă-hûm-weh
 Wă-he-dŭm-nă
 Srû-guă he.
 Hă hûm weh
 Hă hûm weh.

Que significa:

Pertenezco a la tribu del lobo.
 Pertenezco a la tribu del lobo.
 Voy a casarme con él.
 Voy a casarme con él.

Era la dulce voz de una mujer. Así que el muchacho escuchó y pensó: «De seguro esta es la canción». Y entonces gritó de alegría y corrió y se cayó cerca de la puerta de tan entusiasmado que estaba:

—¡Papá! —gritó—. Traigo novedades.



Pero su padre respondió:

—¡Espera! ¡Espera! Espera a que busque mi pipa. Ahora —dijo mientras fumaba— cuéntame.

Y el muchacho comenzó su relato:

—Mientras escuchaba—dijo—, oí una voz del oeste, la voz de una mujer, así que giré y la escuché cantar:

Hă-hûm-weh

Wă-he-dûm-nă

Srû-guă-hi.

—¡Ay! —dijo el padre— Eso es lo que esperaba escuchar. El jefe de una tribu lejana envía a sus dos hijas a vernos. Corre a mitad del camino y fíjate si puedes escucharlas de nuevo.

Así que fue y escuchó de nuevo la misma canción:

Hă-hûm-weh, etc.

Volvió de inmediato y le contó a su tío¹¹.

11. Nota de revisión conceptual: En el texto original se habla alternativamente de padre/tío y sobrino/hijo. Comprendemos que no es posible saber si este intercambio de categorías constituye un equívoco, aunque aventuramos que se vincula a la particular configuración del sistema de parentesco iroqués. En este sistema, largamente estudiado por la antropología, un mismo término desig-



—Ahora—dijo el anciano—, ya casi están aquí. Siéntate junto a las cenizas.

Y tomó la pala y arrojó cenizas por toda la cama del muchacho y lo vistió con las mejores plumas y sorprendió mucho al joven al decirle:

—No mires a las doncellas cuando vengan. Ellas vendrán a verme a mí, no a ti. Mantén la cabeza baja mientras estén aquí.

Luego, escucharon la canción:

Hă-hûm-weh.

Hă-hûm-weh.

Srû-guă-he.

Tenía todas las plumas en la cabeza, pero aun así el anciano repitió:

—Ahora, quédate quieto.

Pronto, llegaron las doncellas y el anciano abrió la puerta. La más joven de las dos cargaba una canasta hermosa en su

na tanto a padre como a tío paterno, y lo mismo ocurre con respecto a sobrino e hijo. Consideramos que si bien la traducción podría valerse de la categoría “padre” en todos los casos, no traducir “tío” llevaría a perder la sutileza de los complejos lazos de parentesco de los iroqueses.



espalda que colocó cerca del anciano. El muchacho miró un poco a su alrededor, y su padre lo retó:

—Muchacho sucio, ¡mantén tu cabeza baja!

Las visitas miraron a su alrededor y pensaron:

—¡Qué lugar! ¡Qué lugar!

—Siéntense, siéntense— les pidió el anciano a las visitas.

Sin embargo, aunque ya habían sacado las mantas, se quedaron quietas. Así que el anciano siguió fumando tranquilo.

Cuando vieron la suciedad en donde el muchacho estaba sentado, las doncellas comenzaron a limpiar todo el lugar y, a medida que avanzaba la tarde, el muchacho no sabía qué hacer. Se prepararon una cama limpia alejada de los hombres dentro del wigwam. No quisieron sentarse junto al anciano y, cuando por fin el muchacho se durmió, lo levantaron de la cama sucia cubierta de cenizas y lo acostaron en su cama limpia.

En la mañana, la más joven lo miraba con admiración y observó:

—¡Qué hermoso muchacho!

Luego, ambas dijeron:

—Será mejor que cocinemos algo.

Y cocinaron arroz y maíz y el muchacho comió con ellas, mientras el anciano fumaba. Luego exclamó:



—Buena mujer; sabe limpiar; sabe cocinar; puede ser una buena esposa—.

Y le permitió al muchacho levantar la mirada. La más joven de las visitas cantó de nuevo:

Hă-hûm-weh.

Hă-hûm-weh.

Entonces el anciano fumó de la pipa y las hermanas volvieron con su pueblo. Y ambas siguieron con su vida juntas en tranquilidad. El muchacho pensaba a menudo en las bellas doncellas.

Un día, mientras padre e hijo conversaban, el viejo le advirtió:

—Ahora eres un hombre; debes partir.

—¿Hacia dónde? —preguntó.

Y su tío respondió:

—Debes ir donde esas doncellas, las hijas del jefe. Debes llevar arcos y flechas buenas. Toma. Pruébalos antes de irte. Dan suerte para cazar.

Luego buscó en donde guardaba todos los artículos finos para guerreros jóvenes y lo vistió bien y le adornó la cabeza con un cisne embalsamado.



—Escucha—, dijo el padre—cuando estés afuera, el cisne estará en tu cabeza, pero pronto cobrará vida. Cuando eso suceda, debes correr en círculo una vez y regresar, y verás que muchos ciervos y osos seguirán tu camino.

Y entonces el muchacho partió. Cuando regresó, contó que muchísimos osos y ciervos aparecían cada vez que cruzaba el camino y él les disparó. Luego, separó a los mejores y los llevó a casa para mostrárselos al viejo. Durante todo ese tiempo, el cisne estuvo vivo y hermoso.

El viejo celebraba la suerte del muchacho mientras este contaba su hazaña:

—Bien hecho —exclamó el tío—. Debemos guardar toda la carne. Ahora, prepárate para partir mañana. Te lo advierto, hay peligros en el camino. Hay un arroyo que debes cruzar. Allí habrá un hombre que intentará matarte. Te llamará para mostrarte que tiene un par de gatos salvajes y te dirá: «Amigo, venga, ayúdeme a matarlos». No le prestes atención; sigue avanzando o estarás en peligro y nunca llegarás al pueblo.

El sobrino prometió obedecer y su tío trajo un objeto extraño hecho de cuerda teñida y pelo de ciervo de un rojo profundo que medía unos treinta centímetros:

—Tendré este talismán junto a mí—, advirtió— y mientras estés bien colgará tal como es, pero si estás en peligro, bajará hasta casi tocar el suelo y, si alcanza a tocar el suelo, morirás.



—Tendré cuidado—exclamó el muchacho, y emprendió su camino siguiendo los consejos del tío.

Ya casi había llegado a su destino cuando escuchó un ruido. Y allí estaba parado en su camino un hombre que observaba a dos animales que trepaban un árbol mientras intentaba, en vano, hacerlos bajar. Cuando el muchacho se le acercó, el hombre le pidió:

—Por favor, ayúdeme si puede; mate a uno de estos animales; será algo bueno. Ayúdeme.

Así le rogó, y el muchacho pensó que el hombre no podría hacerle daño. Entonces el muchacho sacó su flecha y el hombre le dijo:

—No hay por qué apurarse. — El hombre le devolvió la flecha y agregó —¿A dónde se dirige?

El muchacho le contó. Luego el extraño dijo:

—Quédese conmigo esta noche; su destino está muy lejos. Siga su camino mañana.

En su casa, el viejo observaba el talismán. Vio cómo bajaba hasta casi tocar el suelo y gritó alarmado:

—¡Ay! ¡Ay! Mi sobrino está en peligro. Se va a meter en problemas con ese extraño.

Sin embargo, el muchacho accedió a las tentadoras persuasiones del hombre y aceptó quedarse con él toda la noche; y el extraño armó una fogata y, mientras estaban sentados



junto al fuego, el extraño comenzó a contar historias hasta que el muchacho se quedó dormido. Antes de que se hubiesen sentado, el hombre había recogido corteza con filosas espinas con la excusa de que arderían bien pero, mientras el muchacho dormía, pensó: «Ahora lo puedo atrapar». Y entonces tomó la corteza espinosa y la puso sobre el muchacho que comenzó a retorcerse de dolor. Luego le quitó la ropa hermosa y lo vistió con sus propios harapos viejos, sucios y podridos: «Me quedaré con todo esto», exclamó. «Es mío ahora». Y de inmediato se dirigió a la casa del jefe en donde estaban las hermosas doncellas, y llevaba con él la pipa del muchacho, la piel de ciervo moteado, la bolsa elegante hecha con la misma piel con pequeñas aves para encender la pipa. Cuando llegó a la cabaña del jefe, entró y la hermana más joven estaba allí. Se decepcionó mucho al verlo y observó:

— Este no es el muchacho.

Pero la hermana mayor respondió:

— Sí, es él. Tiene las mismas ropas hermosas, la piel de ciervo moteado y la bolsa hecha con la misma piel con las pequeñas aves para encender su pipa.

Aun así, la hermana menor estaba decepcionada. Luego la tribu se enteró de que el muchacho que esperaban había llegado desde el este, y muchos vinieron a verlo y a observar todo lo que hacía. Luego de un tiempo, por fin sacó la pipa



que, al llenarse de tabaco, las dos pequeñas aves debían encender; pero las aves no hicieron su gracia para el extraño que se excusó diciendo que debía de ser porque había mucha gente allí y él tenía que estar solo. La hermana mayor le creyó.

El extraño agregó:

—Cuando escupo se transforma en cuentas *wampum**, así que estira la piel de ciervo y guarda mi saliva.

Y escupió muchas veces y la muchacha hizo lo que le pidió y la guardó, pero nunca se convirtió en *wampum*, aunque cada noche siguió escupiendo. Se iba a cazar todos los días y, aunque lo que mataba no era apto para comer, hacía que la hermana mayor, que se casó con él, lo cocinara. La hermana menor, sin embargo, nunca se le acercaba. Incluso, cuando él le ordenó al pequeño bolso de piel de ciervo moteado que se irguiera, ella notó que el bolso no obedecía.

Un día, la menor decidió salir al campo a pelar maíz y cuando estaba por terminar su faena, vio a un hombre cerca de una fogata en el bosque. Se acercó. El hombre estaba sumido en un sueño profundo. Contempló su rostro y pudo reconocer al hermoso muchacho, pero ¡qué diferente se veía! Se quedó un buen rato mirándolo hasta que este despertó:

—¿Quién eres? —le preguntó. —¿De dónde vienes?
¿Hacia dónde vas?



—Vengo —respondió el muchacho—desde el este lejano. Llegué hace una noche.

Y el muchacho contó su historia, y contó lo bien que lo había iniciado su tío hasta que la doncella quedó conforme con la veracidad de la historia. No le dijo que era la hija del jefe que buscaba, pero fue hasta su cabaña y le trajo comida al muchacho. Le sirvió carne y bebida y, mientras él comía, ella volvió a pelar el maíz. Luego regresó a su casa. En todo ese tiempo, el impostor preguntó varias veces:

—¿Dónde está la hermana menor? ¿Por qué nunca viene a verme ni se sienta cerca de mí cuando fumo mi pipa? Quizás se encontró a algún enclenque para ella allá en el campo.

Al finalizar su faena, la hermana menor le confesó al muchacho quién era ella y le contó que el extraño que le había robado estaba en la cabaña del jefe y tenía todas sus cosas de valor. El muchacho se sintió aliviado y sentenció:

—Quiero que me devuelva mis cosas. Inventaré que tuve un sueño. Ve y dile al jefe, tu padre, que he tenido un sueño y que toda la tribu tiene que venir a escucharlo y así contaré cómo todas las cosas que tiene el extraño en realidad son mías y entonces las aves me obedecerán y todas las cosas cobrarán vida de nuevo.

El jefe hizo caso a las súplicas de su hija menor y convocó a un gran consejo, y entonces el muchacho contó su historia



como si fuera un sueño y, en cuanto mencionó a las aves, ellas vinieron y llenaron la pipa y el tocado de plumas de cisne cobró vida en cuanto se colocó en su cabeza y su saliva produjo *wampum*. Así fue como el jefe supo que él era el verdadero dueño de las ropas que luego se le devolvieron y se le obligó al impostor a volver a usar sus harapos. Luego el muchacho y la fiel doncella se casaron y volvieron sanos y salvos a la casa del muchacho en donde, al cabo de un tiempo, él se volvió un jefe célebre.

El muchacho y el maíz¹²

Un anciano crio a su sobrino en un lugar solitario. Un día, mientras atravesaban el campo, el tío recogió una mazorca, pero no se la comió. «Qué raro», pensó el muchacho, «nunca lo he visto comer nada»; y lo observó cuando el viejo pensaba que él estaba dormido. El muchacho observó cómo el viejo fue a un hoyo y sacó un caldero y algunos granos de maíz que luego tiró dentro. Después, el viejo tomó una varita mágica y le dio unos golpes al caldero hasta que se agrandó; comió un

12. Traducción de Nicolás Palermo.



poco de maíz y, una vez más, golpeó el caldero con la varita y este volvió a su tamaño original.

En la mañana, cuando el tío se fue, el muchacho fue hasta el hoyo y repitió el proceso que su tío había realizado la noche anterior, tal cual como lo había visto hacerlo, pero, al darle golpes al caldero, este creció hasta volverse inmenso, sin que el muchacho pudiera detenerlo. El caldero creció y creció hasta que su tío llegó a casa y, sin ocultar su enojo, le dijo:

—No tienes la más mínima idea del daño que causaste; no podremos conseguir más maíz, ya que crece en un sitio tan peligroso que pocos regresan de él con vida.

—Tenemos suficiente maíz en casa —dijo el muchacho.

—Y cuando el maíz se termine, dime, ¿qué sucederá entonces? —refutó el anciano.

Sin embargo, el muchacho insistió que él sabía dónde crecía el maíz y que podría recolectar un poco sin ninguna dificultad.

—Entonces, tío, dime cómo proceder —dijo el muchacho.

—Si vas allí, no volveré a verte —lamentó el tío.

—Claro que sí volverás a verme —dijo el joven, y partió.

Su tío le había advertido que llegaría a un lago donde vivían brujas y que nunca podría escapar de ellas. Pero él, haciendo caso omiso de las advertencias del anciano, construyó una canoa, recogió unas nueces un tanto peculiares y se



embarcó por las aguas del lago. Más tarde, arrojó las nueces para alimentar a las aves que vigilaban la costa; de este modo, evitaría que estas anunciaran su llegada. Desembarcó del otro lado del lago sin inconvenientes y, apresurado por volver, llenó sus bolsillos con maíz. No obstante, antes de regresar, una cabaña en la costa captó su atención. El muchacho espía hacia el interior y se robó una pata de oso que vio.

Ya no le quedaban nueces; por lo tanto, cuando pasó cerca de las aves, estas se alarmaron y comenzaron a hacer un alboroto para llamar a las brujas, quienes aparecieron con ganchos y cuerdas. Zarpó en su canoa, soltó un gancho que lo había alcanzado y llegó a la otra costa sano y salvo. Vio varios patos en la costa, por lo que arrancó un pedazo de la corteza de un árbol, los atrapó y volvió a casa. Ya cerca de su hogar, escuchó a su tío cantando una canción fúnebre. «Mi pobre sobrino, nunca más podré volver a verlo». Los animales le habían contado al viejo historias funestas sobre su muerte; por esta razón, cuando tocó la puerta, el viejo no creyó que se tratara de su sobrino. Pero el muchacho escuchó el *Hi-Wadi* y conocía a su tío. Así que dijo:

—Tío, estoy llegando, estoy llegando, deja de llorarme.

Su tío pensó que se trataba de un animal del otro lado de la puerta, así que gritó:

—Mete tu mano por el hueco.



El sobrino metió la mano, tomó la cuerda, la ató a una estaca y luego abrió la puerta. Cuando el viejo vio a su sobrino le dijo:

—Así que llegaste a casa sano y salvo, ¿dónde estuviste?

Y le hizo preguntas durante un buen rato. El joven le explicó todo y le contó cómo, por fin, había logrado regresar a casa con mucho maíz.

El muchacho y las castañas¹³

Esta es otra versión del cuento anterior:

Un hombre vivía con su hermano menor en lo profundo del bosque. Había caza en abundancia, en demasía. El hermano mayor salía a cazar; el menor se quedaba en casa para recolectar leña y así prender el fuego para cuando el cazador volviera. Un día, cuando volvió, trayendo un ciervo, el menor dijo:

—Cocinaré el venado; dámelo para preparar la cena.

—Voy a fumar antes de comer—, replicó el mayor.

Cuando terminó de fumar, fue a acostarse.

—Imagino que —dijo el menor— ahora querrás comer.

13. Traducción de Santiago Domínguez.



Pero no, en lugar de probar la comida, durmió y cuando despertó, mandó a su hermano a dormir y le dijo que lo dejara servirse la comida solo.

El muchacho dudó, pero hizo caso. Se dio cuenta de que esto ocurría todos los días. Por las mañanas, el hermano mayor partía sin comer y por las noches ordenaba al menor que lo dejara solo. Esto despertó la curiosidad del más joven. «Me quedaré a mirar», dijo; y miró. «Debe comer algo», agregó para sí mismo, «o morirá. Debe comer por las noches». Así que actuó como si no le importara. A la hora de dormir, se acostó y fingió estar durmiendo, pero mantuvo un ojo abierto, aunque parecía sumido en un sueño profundo.

Después de un rato, el hermano mayor se levantó y abrió una puerta trappilla al sótano y, ya abajo, comenzó a realizar movimientos extraños y, a continuación, tomó un caldero y empezó a rasquetear el fondo. Luego vertió agua en él y, cuando hubo terminado, tomó una fusta y lo azotó mientras lo colocaba sobre la fogata diciendo: «Ahora, mi caldero se hará más grande». Con cada azote, el caldero crecía, hasta que se hizo enorme; entonces lo dejó enfriar y comenzó a comer con avidez lo que en su interior había. «Ah», pensó el menor mientras veía a su hermano, «mañana podré descubrir qué es lo que come», y se fue a dormir contento.



Al amanecer, el hermano mayor salió a cazar. Esta era su oportunidad. Con cautela, el muchacho levantó la trampilla y allí vio el caldero. En su interior había media castaña. «Ahora sé qué come mi hermano», dijo. Y pensó: «Voy a prepararlo y dejarlo listo para cuando él vuelva». Cuando se acercaba la noche, tomó el caldero y raspó la castaña un poco, agregó algo de agua y tomó la fusta. De inmediato, comenzó a golpear el caldero, tal y como había visto a su hermano hacerlo, mientras decía: «Ahora mi caldero se hará grande». Y así fue, pero el caldero siguió creciendo, para su sorpresa, más y más hasta ocupar toda la habitación, y él debió subir al techo para poder revolver desde afuera.

Al regresar, el hermano mayor dijo:

—¿Qué estás haciendo?

—Encontré el caldero—respondió el menor— y comencé a prepararte la cena.

—¡Ay de mí! —dijo el mayor— Ahora deberé morir—.

Azótó y azotó el caldero y con cada azote, el caldero disminuyó su tamaño, hasta que pudo volver a guardarlo en su lugar. Pero se lo veía afligido. Al llegar la mañana, no se levantó de la cama, ni comió el venado; tan solo pidió su pipa y fumó.

Los días pasaban y con cada día se volvía más y más débil. Luego de cada pitada cantaba: «¡Hah geh-he geh, Non ta ge je õ dah! Tráeme mi pipa y déjame morir».



El más joven comenzó a sentirse ansioso:

—¿Dónde conseguiste las castañas? —preguntó—. Así puedo ir a buscar más para ti.

Luego de que el menor lo atosigara con preguntas, el mayor habló:

—Lejos, muy lejos de aquí, hay un gran río, un río casi imposible de cruzar. En la orilla más alejada y luego de caminar una gran distancia, hay una casa; cerca de la casa hay un árbol, un castaño. Hace tiempo, mis ancestros solían juntar castañas, pero ahora nadie puede acercarse, ya que una garza blanca vigila los alrededores del castaño día y noche. Las mujeres la dejaron allí y media docena de ellas la cuidan, y la garza vigila por ellas. Si escucha un sonido canta su «Thr-hr-hr». Entonces, las mujeres salen con sus garrotes de guerra y siempre están en guardia para evitar que alguien recoja castañas, ya que muchas caen al suelo. Hasta sospechan que cualquier ratón pueda ser un hombre. De ninguna manera, no lo harás.

Pero el menor respondió:

—Debo ir e intentarlo, por tu bien. No puedo permitir que mueras.

Luego de haber hecho una pequeña canoa de aproximadamente 10 centímetros, emprendió su viaje. Caminó sin descanso; caminó día y noche, hasta llegar al río. Una vez allí, sacó de su bolsa su pequeña canoa, la extendió y extendió hasta



que tuvo un buen tamaño y en ella cruzó el río. Una vez del otro lado, volvió a encogerla hasta poder guardarla en su bolsa. Entonces caminó hasta llegar a la casa y frente a ella vio el castaño. Allí, llamó a un topo para que saliera de abajo de la tierra. El topo se acercó a oler una planta, una planta cuyas semillas la garza adoraba comer y que parecen un frijol. El joven tomó algunas semillas y siguió al topo hasta su madriguera, y se arrastró bajo unas hojas hasta acercarse a la garza. Ya cerca, lanzó las semillas al ave. La garza las vio y comenzó a comerlas. Mientras estaba concentrada comiendo, sin prestar atención a sus alrededores, el muchacho aprovechó la oportunidad y llenó su bolsa con castañas antes de partir a casa. Pero la garza, que ya no estaba concentrada con su «oh òñ hi», sospechó peligro cercano y lanzó su «Thr-hr-hr» de advertencia. Pero el muchacho se había alejado y estaba cerca del gran río. De nuevo sacó su canoa de la bolsa y ya estaba en el agua cuando las mujeres salieron apresuradas. Le lanzaron una línea de pesca y atraparon la canoa, pero el muchacho cortó la línea y pudo liberarse. Las mujeres lanzaron una segunda línea y lo atraparon, pero él volvió a cortarla, y siguieron así hasta que no había más líneas para lanzar. Al final llegó a casa, temeroso de encontrar a su hermano mayor muerto, pero lo halló apenas con vida y gritó:

—Hermano, he vuelto con las castañas, ¿quieres tu pipa?



Y comenzó a cocinar tal y como a su hermano le gustaba, y mientras le contaba sus aventuras, su hermano mayor dijo:

—Me has hecho un gran favor, ahora mejoraré y seremos felices.

Los cazadores culpables¹⁴

Había una tribu cuya actividad principal era cazar y pescar. En una de sus excursiones de caza, dos familias de distintos clanes de esta tribu acamparon bastante cerca la una de la otra. Una de las familias, en la que había un bebé, tuvo mucha suerte, pero la otra no tanto. Mientras el padre del niño salió a cazar, la madre fue a un arroyo cercano a buscar agua, pero antes de sumergir su vasija miró al agua y vio que, desde el arroyo espumoso, la miraba un bello joven con las mejillas pintadas. Cuando su esposo regresó, ella le contó lo que había visto y, después de deliberar, llegaron a la conclusión de que algo extraño estaba a punto de suceder, pues lo que la mujer había visto no era más que el reflejo de alguien escondido en las ramas que colgaban sobre el arroyo. Y acertaron al suponer que era un mal presagio y, por naturaleza, supieron que tenían

14. Traducción de Constanza Sisterna.



que hacer algo para evitar la desgracia que se avecinaba, ya que la mujer dijo que reconoció el rostro como el de un hombre del campamento contiguo.

Al anochecer, el esposo le dijo a su mujer: «Tú y el niño deben salvarse. Váyanse; enfrentaré esta desgracia solo».

Entonces la mujer se fue con el niño por el bosque hasta que llegó a un gran tronco hueco, en el que se escondió, y luego escuchó un gran bullicio en el campamento, y una voz que decía: «Me has mordido». Luego vio la luz de las antorchas que llevaban las personas que los buscaban a ella y al niño; se acercaron más y más, hasta que llegaron al tronco (su escondite), en el que asomaron las antorchas, pero la mujer permaneció en silencio y los escuchó decir: «Debe estar en algún lugar cerca de aquí; de todos modos, no sobrevivirá mucho tiempo». Esperó a que se fueran y que todo estuviera en silencio antes de salir de su refugio, y luego avanzó lo más rápido que pudo hasta que amaneció y encontró un sendero, pero, en lugar de seguirlo, tomó un camino paralelo, y no vio ningún signo de vida hasta que llegó a un claro, que parecía un lugar para acampar. En el centro de este claro había un gran árbol de cicuta, al que trepó, y se acomodó con el niño lo mejor que pudo.

Después de trepar al árbol, escuchó unas voces que se acercaban, una de las cuales dijo: «Será mejor que nos



quedemos aquí y no avancemos». Eran cazadores, muy cargados de pieles, carne, etc. Durante la noche, uno de ellos dijo: «Me duele el pulgar, ¿qué diré que me mordió?». La mujer escuchó la respuesta: «Di que te mordió un castor».

Al amanecer, los hombres partieron y la mujer comenzó a bajar del árbol, pero vio que uno de los cazadores regresaba, por lo que se quedó hasta que él encontró su arco y siguió su camino. Cuando ya no veía a nadie, bajó a su hijo y, tomando de nuevo el camino paralelo al sendero, se apresuró durante el día y llegó a casa justo al anochecer. Una vez allí, les contó a todos sus amigos lo sucedido a ella, a su hijo y a su esposo; sus muchos amigos la resguardaron e hicieron preparativos para que se investigara el asunto. El jefe fue informado y envió corredores a todos los miembros de la tribu para llamarlos a un consejo general.

Cuando llegó el momento de la asamblea, no faltaba nadie excepto los cazadores, y solo llegaron después de reiteradas y persistentes solicitudes para que fueran. Cuando llegaron, el jefe dijo: «Hemos venido a felicitarlos porque han prosperado y se han protegido del mal. Ahora, cuéntenos todo lo que les ha sucedido y díganos por qué regresaron sin el otro grupo». Los cazadores se negaron a contar sobre sus asuntos y fingieron no saber nada sobre el otro grupo.



Después de interrogarlos de manera minuciosa, el jefe ordenó que trajeran a la mujer para que contara su historia. Cuando hubo terminado su relato de los hechos, como ya se ha mencionado, dijo que a uno de ellos le mordieron el pulgar, dando a entender que fue su esposo quien lo mordió al defenderse de estos ladrones, quienes le quitaron las pieles y la carne tras asesinarlo. En ese momento, el jefe dijo muy serio a los guerreros que esperaban impacientes: «Vayan, cumplan con su deber»; y ellos, con sus garrotes de guerra y *tomahawks*, pronto dieron fin a los malvados cazadores.

La historia de la señora Logan¹⁵

Tiempo atrás, un anciano y su sobrino pequeño vivían en un bosque sombrío. Cuando el hombre se iba de cacería, y antes de marcharse, le decía al niño que no debía ir hacia el este. Sin embargo, el niño se aburría de jugar en un solo lugar, y un día sintió la tentación de ir en la dirección prohibida hasta que llegó a un gran lago, en donde se detuvo a jugar. Mientras estaba entretenido allí, se acercó un hombre, que le preguntó: «¿De dónde eres niño?» El niño le respondió que vivía en el bosque.

15. Traducción de Lizeth Martínez.



A continuación, el hombre dijo: «Juguemos juntos a lanzar flechas». Y entonces lanzaron sus flechas al aire y la flecha del niño llegó mucho más alto. Luego, el hombre dijo: «Veamos quién puede llegar más lejos nadando sin respirar» y, otra vez, el niño lo derrotó. Luego, sus palabras fueron: «Vayamos a la isla. Allí verás muchos pájaros bonitos» y, así, se subieron a una canoa. De cada lado, había tres cisnes que la impulsaban. Ni bien se sentaron en la canoa, el hombre empezó a cantar y enseguida llegaron a la isla. La recorrieron durante un rato y entonces el hombre le sacó la ropa al niño y, de un salto, se metió en la canoa y dijo: «Andando, cisnes. Volvamos a casa», y empezó a cantar. Cuando el niño se dio cuenta de que lo habían abandonado, fue hasta la orilla y se sentó a llorar porque se encontraba desnudo y con frío.

Comenzó a oscurecer con rapidez y se llevó un susto terrible cuando escuchó una voz que le dijo: «¡Pss! No te muevas», y al mirar a su alrededor, vio a un esqueleto en el suelo cerca de él, que le hizo una seña y le dijo: «Pobre niño, me ocurrió lo mismo que a ti, pero voy a ayudarte si haces algo por mí». El niño accedió de inmediato. Entonces el esqueleto le pidió que fuera hasta un árbol cercano y que cavara del lado oeste; allí encontraría una bolsa llena de tabaco, una pipa y un pedernal*. Una vez que encontró los elementos, se los llevó al esqueleto. A continuación, dijo: «Carga la pipa y enciéndela»,



y el niño procedió a hacerlo. «Ahora acércala a mi boca», dijo el esqueleto y el niño así lo hizo. Luego, cuando el esqueleto empezó a fumar, el niño se percató de que su cuerpo estaba lleno de ratones, que huyeron debido al humo. A continuación, el esqueleto se sintió mejor y le dijo al niño que un hombre con tres perros vendría a la isla esa noche a matarlo y que, para escapar, debía correr por toda la isla y meterse y salir del agua muchas veces; de esa manera, el hombre le perdería el rastro. Después de dejar sus huellas por toda la isla, debía meterse dentro de un árbol hueco cercano y quedarse allí toda la noche. Entonces el niño recorrió toda la isla, se metió al agua muchas veces y, por último, se escondió dentro del árbol. A primera hora de la mañana, escuchó que llegaba una canoa y, al mirar, vio a otro hombre con tres perros, que dijo: «Perros míos, deben atrapar a ese animal». Luego, corrieron por toda la isla, pero como no lo encontraron, el hombre se enfureció tanto que mató a uno de los perros y se lo comió entero. Después se marchó, con los dos que quedaban. El niño salió de su escondite y fue a buscar al esqueleto, que le preguntó:

—¿Aún sigues vivo?

El niño respondió:

—Sí.



—Pues... —dijo el esqueleto—, el hombre que te trajo aquí volverá esta noche a beber tu sangre. Debes ir a la orilla donde él se bajará y cavar un gran pozo para ocultarte dentro. Debes cubrirte con arena y así, no podrá verte. Cuando se baje de la canoa y se aleje, debes meterte en la canoa y decir: «Andando, cisnes. Vayamos a casa» y si el hombre te pide que regreses, no debes darte vuelta ni mirarlo.

El niño prometió hacerle caso y, pronto, el hombre que lo había llevado a la isla regresó. Entonces el niño se metió a la canoa de un salto y dijo: «Andando, cisnes. Vayamos a nuestro sitio» y, mientras se iba, cantaba, como el hombre lo había hecho. Había avanzado una corta distancia cuando el hombre lo vio. Empezó a gritar: «¡Regresa! ¡Regresa! », pero el niño no se dio vuelta y siguió su camino. Poco después, llegó a una enorme roca que tenía un hueco en donde los cisnes se metieron hasta que llegaron a una puerta, que el niño procedió a abrir. Al entrar a la cueva, encontró su ropa y muchas más. También había una fogata y comida hecha, pero no había nadie. Después de ponerse su ropa, se fue a dormir esa noche. A la mañana, encontró una fogata y comida, pero no vio a nadie.

Al salir de la cueva, notó que los cisnes seguían esperando en la entrada y, de un salto, se metió a la canoa y dijo: «Andando, cisnes. Vamos a la isla». Cuando llegó, encontró el cadáver del hombre, que casi había sido devorado por



completo. Luego, fue a buscar al esqueleto, que le dijo: «Eres un niño muy inteligente. Ahora debes ir a rescatar a tu hermana. Este hombre se la llevó hace muchos años. Debes partir esta noche hacia el este; poco después, encontrarás unas rocas altas donde ella suele ir a buscar agua. La encontrarás allí y te dirá qué hacer».

El niño partió y en tres días llegó a las rocas en donde estaba su hermana y le dijo: «Hermana, ven a casa conmigo». Pero ella respondió: «No, querido hermano, no puedo irme. Un hombre malo me tiene cautiva. Debes marcharte; te matará si te encuentra aquí». Como no pudo persuadir al niño de irse sin ella, lo dejó quedarse. Este hombre tan malvado se había ido a un gran pantano donde había mujeres y niños juntando arándanos. Entonces, la hermana fue a la casa, levantó las tablas sobre las que se apoyaba su cama y cavó un pozo debajo de ella de suficiente tamaño para que su hermano cupiera allí. Después, fue a buscar a su hermano y le pidió que siguiera sus pasos, sin alterar las huellas que ella iba dejando y procurando no tocar nada con sus manos ni su ropa. Lo ayudó a ocultarse en el pozo que le había preparado y volvió a armar su cama sobre ese lugar. Después cocinó un niño pequeño para el hombre, se lo dejó con algo de madera y agua al lado de su cama y se fue a acostar. Al rato, el hombre y sus perros



regresaron, y de inmediato, los perros empezaron a ladrar y exaltarse como si hubieran enloquecido. El hombre le dijo:

—Parece que tienes visitas.

—Nadie aparte de ti—, respondió ella.

—Sé que ocultas algo—, dijo el hombre.

Tomó un palo y le ordenó que le dijera la verdad, pero ella se mantuvo firme:

—Mátame si quieres, pero no tengo a nadie escondido.

Luego el hombre se fue a su cama y se sentó a cenar. Sin embargo, se dijo a sí mismo: «Está escondiendo a alguien. Lo mataré a la mañana». Después, la llamó para que hiciera una fogata, pero ella le replicó:

—Te llevé madera. Hazla tú solo.

Al rato, él le ordenó:

—Ven y quítame los mocasines.

Pero ella respondió:

—Estoy cansada, hazlo tú mismo.

Y luego el hombre pensó: «Ahora sé que ha visto a alguien porque nunca había sido tan insolente».

A la mañana se dirigió al pantano en busca de niños para su cena. Se ocultó a una corta distancia de su casa para espiar a la niña. Ni bien se fue, ella llamó a su hermano y dijo: «Vámonos. Usemos su canoa y escapemos rápido». Entonces corrieron hasta meterse en la canoa y huyeron, pero el hombre



los vio. Corrió y lanzó un gancho que alcanzó la canoa; no obstante, mientras tironeaba de la sogá para traerlos a la costa, el niño tomó una piedra que había en la canoa y rompió el gancho. Y luego, retomaron su rumbo con rapidez. El hombre, furioso, recurrió a otra táctica: recostado en la orilla, empezó a beber el agua del lago, lo que hizo que el bote regresara deprisa. Siguió bebiendo hasta que se volvió gigante con tanta agua. Entonces el niño le arrojó otra piedra y golpeó al hombre y lo mató, y el lago volvió a llenarse. Cuando notaron que estaba muerto, regresaron y el niño se dirigió a los perros: «Perros malvados, ya no tienen dueño. Deben ir al bosque y convertirse en lobos», y se fueron al bosque y se convirtieron en lobos.

A continuación, el niño y su hermana fueron a la isla. El niño se acercó al esqueleto, que le dijo:

—Eres un niño muy inteligente, recuperaste a tu hermana. Ahora tráemela.

Así procedió el niño, y el esqueleto prosiguió:

—Ahora, recoge todos los huesos que veas y apílalos. Luego presiona el árbol más grande que veas y pronuncia: «Todos los muertos levántense», y todos se levantarán.

El niño cumplió este pedido y todos los muertos se levantaron. Algunos tenían un brazo y otros solo una pierna, pero todos tenían arcos y flechas.



Después, le dijo a su hermana: «Vayamos a casa». Cuando llegaron, encontraron a su tío, que se veía muy viejo. Durante 10 años, había llorado y esparcido cenizas sobre su cabeza por su sobrino, pero ahora estaba muy feliz de verlo regresar.

El niño le contó todo lo que había hecho y el viejo propuso: «Construyamos una casa comunal*». Y así lo hicieron; pusieron seis chimeneas. Entonces, el niño regresó a la isla y trajo a su gente a la casa, donde vivieron una vida tranquila muchos años.

El cazador y su esposa muerta¹⁶

Había una vez un hombre y su esposa que vivían en el bosque, muy lejos del resto de la tribu. A menudo salían a cazar juntos, pero, después de un tiempo, la esposa comenzó a tener tanto que hacer, que decidió quedarse en casa y él, irse solo. Cuando lo hacía, nunca tenía buena suerte. Un día, de repente, la mujer cayó enferma y en un día o dos murió. El hombre se sintió muy mal y la enterró en la cabaña. La soledad le pesaba y después de un día o dos, hizo una muñeca de madera de tamaño real y la vistió con la ropa que su esposa solía usar.

16. Traducción de Magdalena Rebeca Burgos.



La puso frente a la chimenea. Eso hizo que él se sintiera mejor. Salía a cazar y, cuando regresaba, se acercaba a la muñeca y le cepillaba las cenizas de la cara, ya que a medida que la leña se consumía, las cenizas le caían en su rostro. El hombre tenía que cocinarse, remendar su ropa y hacer su fuego, ya que, por ahora, no había nadie quien pudiera ayudarlo. Y así pasó un año. Un día, cuando volvía de cazar, encontró fuego y madera cerca de la puerta. La noche siguiente, había madera, fuego y una pieza de carne cocida en el caldero. Buscó por todos lados para ver quién había hecho todo eso, pero no encontró a nadie. La próxima vez que fue a cazar, no se alejó demasiado y volvió bastante temprano. Cuando logró vislumbrar la cabaña, vio a una mujer entrando a la casa cargando madera en sus hombros. La vio y rápido abrió la puerta. Ahí estaba su esposa sentada en una silla mientras que la muñeca de madera se había esfumado. Luego, ella exclamó:

—El gran espíritu sintió pena por ti y me dejó volver a verte, pero no debes tocarme hasta que hayamos visto a toda nuestra gente; si lo haces me matarás.

Así, convivieron un tiempo, hasta que un día el hombre exclamó:

—Han pasado dos años desde el día en que moriste. Es tiempo de ir a casa. Así que estarás bien.



Entonces, preparó carne para el viaje: una tira de carne de venado para que ella llevara y otra para sí mismo. Y emprendieron su camino. Les llevaría seis días llegar al resto de la tribu; cuando estaban a un día de llegar al campamento, comenzó a nevar. Como estaban muy agotados, encendieron una fogata, compartieron la comida y desplegaron pieles para poder dormir; sin embargo, el deseo que él tenía de tomar en sus brazos a su mujer una vez más era insostenible. Se acercó a ella y extendió sus manos; pero ella se apartó de él y gritó: «Todavía no vimos a nadie». Él no la escuchó, la tomó en sus brazos y entonces, para su sorpresa ¡estaba sosteniendo una muñeca de madera! Sintió una terrible tristeza. Continuó su camino hacia el campamento y allí contó todo lo que le había sucedido. Algunos dudaron, volvieron con él y encontraron la muñeca; también encontraron las huellas de las dos personas en la nieve y una huella igual al pie de la muñeca. El hombre vivió infeliz por siempre.



Una venganza segura¹⁷

Lejos en el tiempo, una tribu de los seneca se estableció en las orillas del lago Erie. Un invierno azaroso, sus enemigos, los illinois, llegaron en gran número al pacífico asentamiento y sorprendieron a los seneca en sus casas. A pesar de una fuerte resistencia, mataron a un gran número de ellos y se llevaron cautivos a una mujer y a un niño. El primer día de viaje fue de suplicio y agitación para los cautivos. Estaban doloridos y cansados de caminar cuando se armó el campamento para pasar la noche. Entonces, alrededor de una hoguera abrasadora, los guerreros se regodearon en la sangrienta hazaña. Llamaron al muchacho y le pidieron que se uniera a ellos en sus cantos de triunfo y agregaron que no tenían ningún deseo de hacerle daño. Si cantaba bien, podría divertirse. El muchacho fingió que no sabía cantar en su idioma, pero dijo que cantarían la canción de los illinois en su propia lengua, ya que no podrían comprender ni una palabra. A esto accedieron y, mientras ellos gritaban gozosos y alegres, él repetía una y otra vez: «Nunca olvidaré lo que le hicieron a mi pueblo. Se llevaron a una mujer indefensa y a un niño. Nunca lo olvidaré. Si sobrevivo, todos perderán sus cabelleras». Los guerreros illinois no entendían

17. Traducción de Natalia Pagán.



ni una palabra. Pensaron que el niño se unía a su triunfo y estaban contentos de que pronto olvidara a su propio pueblo.

Después de tres días de marcha, la mujer estaba exhausta y demasiado débil para que la siguieran arrastrando. Mientras que los guerreros celebraban un concejo, ella habló con el muchacho seneca en tono serio: «¡Te ruego que vengues mi sangre!, dijo, y cuando regreses a tu propio pueblo cuéntales cómo los crueles illinois me quitaron la vida. Prométeme que nunca dejarás de ser seneca». Ni bien el niño le prometió hacer todo esto, la mataron y la abandonaron en el camino.

Siguieron avanzando y ya cerca de su propio asentamiento, a primera hora de la noche, acamparon. Al día siguiente, enviaron a dos corredores a la aldea para proclamar su victoria y su regreso. Toda la tribu los recibió con gritos de alegría.

Ahora debía determinarse el destino del muchacho. Este escuchó cómo el jefe, con gestos y exclamaciones exageradas, daba cuenta del éxito de la expedición. Al escuchar el relato, los illinois se entusiasmaron tanto que comenzaron a golpear el suelo con sus palos deseando poder exterminar hasta el último seneca. Ansiaban matar al muchacho, pero los jefes celebraron un concejo en el cual decidieron que el niño podría ser un buen guerrero y que lo pondrían a prueba torturándolo: si superaba la tortura, lo adoptarían en su propia tribu. Mientras tanto, el niño había tenido un sueño en el que se



le advertía que los illinois le infligirían torturas horribles. «Si puede sobrevivir a nuestras torturas», dijo el jefe, «se convertirá en un illinois». El fuego del concejo ardía con furia. Tomaron al cautivo y lo mantuvieron descalzo sobre las brasas hasta que sus pies fueron una masa de ampollas. Entonces le perforaron las ampollas con una aguja hecha de espina de pescado y rellenaron las ampollas con afiladas piedras de cuarzo. «Ahora corre una carrera», le dijeron, «corre veinte varas». En su sueño, había escuchado que, si lograba llegar a la casa comunal* y sentarse sobre la piel del gato montés, lo declararían digno de seguir vivo. Su agonía era intensa, pero en su corazón se alzaba el recuerdo de su tribu. Cuando se dio la señal de partida, comenzó a cantar con todas sus fuerzas, lo que los illinois pensaban que era su canción de guerra, pero sus palabras en realidad decían: «Nunca olvidaré esto; nunca perdonaré su crueldad. Si sigo vivo, cada uno de ustedes perderá su cabellera». Esto le dio valor. Olvidó su agonía. Arremetió y corrió tan rápido que los indios, que estaban en filas listos para golpearlo a su paso con ramas de zarza, no pudieron tocarlo. Entró corriendo en la casa comunal*; estaba abarrotada, pero divisó una piel de gato montés sobre la que estaba sentado un viejo guerrero, y consiguió sentarse sobre la cola, recordando su sueño. Los jefes se dieron cuenta de su resistencia y volvieron a decir: «Si le perdonamos la vida, será



digno de convertirse en un illinois; pero conoce el camino, así que será mejor matarlo».

Se celebró un concejo solemne. Todos los guerreros estuvieron de acuerdo en que había soportado bien las torturas, y que tenía aptitud para ser guerrero. «Puede olvidar», dijeron. Otros no estaban de acuerdo y opinaban que debía ser juzgado con mayor severidad. Por fin, la mayoría decidió que debía morir y que, en tres días, debía ser quemado en la hoguera.

Cuando llegó el día, se preparó una gran hoguera de ramas de pino; ataron al muchacho a una estaca y lo colocaron en el centro. Las antorchas estaban listas para encender el fuego, cuando un viejo guerrero se acercó de repente desde el bosque. Era el jefe que había entrenado a otros indios cautivos. Allí de pie, miró al muchacho. Luego exclamó: «Su mirada es vivaz. Me lo llevaré. Haré de él un guerrero. Le infligiré nuestra última tortura y, si sobrevive, lo adoptaré en la tribu». Cortó las correas que ataban al niño y lo llevó a un manantial. «¡Bebe!», dijo. Y cuando el muchacho se inclinó para beber, lo hundió en el agua hasta que estuvo a punto de ahogarse. Tres veces lo sometió a esta barbarie; luego, como todavía estaba vivo, aunque muy débil, lo llevó a su wigwam, le vendó los pies y le dijo que en adelante sería un illinois. Nadie adivinó que albergaba la venganza en su corazón.



El tiempo pasó. Se convirtió en un hombre. Tuvo como esposa a la hija de un jefe. La tribu pensó que había perdido todo recuerdo de su captura. Siguió las costumbres de los illinois, y fue como uno de ellos. Lo llamaron Ga-geh-djo-wă. Aunque no le permitían unirse a ellos en sus expediciones bélicas, participaba en sus danzas de guerra cuando regresaban. Y así, con el paso de los años, fue muy apreciado por sus hazañas como cazador, y su fuerza y resistencia eran muy valoradas entre los illinois.

Llevaba quince años entre ellos cuando los escuchó hablar de una expedición contra los seneca. Les rogó ir con ellos, y todos escucharon con deleite cuando declaró que él, Ga-geh-djo-wă, traería a casa más cabelleras que nadie. «Es uno de los nuestros», dijeron, y le dieron el permiso que ansiaba.

A primera hora de la mañana, los guerreros se pusieron en marcha encantados con la elocuencia y disposición de Ga-geh-djo-wă de ir contra su propia tribu, por lo que lo eligieron jefe de la expedición. Marcharon sin cesar durante muchos días, sin sospechar cómo latía el corazón del muchacho a medida que se acercaban a los wigwams del asentamiento seneca. Comenzó a dar órdenes para el ataque: «Envíen exploradores al campamento de los azucareros; que se escondan en un arbusto y vuelvan para decirnos lo que han visto».



Dos guerreros obedecieron sus indicaciones, pero regresaron diciendo que no había señales de la tribu. Luego envió a otros a una dirección diferente. Su informe fue el mismo: había cenizas por todas partes, pero no había humo ni fuego. Los seneca debían haberse ido. Entonces, en el concejo celebrado esa noche, Ga-geh-djo-wă propuso ir él mismo, con otro guerrero. Aceptaron esto y partieron juntos. Cuando habían recorrido cinco o seis millas, el astuto jefe le dijo a su compañero: «Separémonos y tomemos cada uno un camino diferente. Tú ve por las colinas; yo iré por el valle. Nos encontraremos en la montaña al anochecer». Así que se separaron y, recordando el camino, Ga-geh-djo-wă se dirigió hacia donde supuso que encontraría a algunos de su antigua tribu. Encontró, como esperaba, una familia que conocía. Con palabras apresuradas les explicó el peligro que corrían: «Los traicioneros illinois están tras ustedes. Avisen a toda la tribu de los seneca. Díganles que vengan pronto y se escondan en las cumbres de la sierra por encima del valle. Yo estaré allí con un penacho de garza en mi cresta, y cuando tropiece será la señal para que los seneca ataquen. Vayan y transmitan lo que Ga-geh-djo-wă les dijo. Es de confiar».

Al volver al lugar señalado, informó que no había visto nada, y se apresuró a regresar al campamento. Entonces dijo: «Recuerdo estas colinas. Sé dónde se esconden los seneca.



Denme a los guerreros más valientes y nos adelantaremos. Puedo rastrearlos hasta su escondite. ¡Vean! Allí abajo se eleva el humo de sus wigwams. Envíen a dos guerreros a corta distancia tras nosotros. Sorprenderemos a los seneca».

A primera hora de la mañana, el campamento estaba en plena actividad, todos los guerreros jadeaban por las cabelleras que anhelaban conseguir. No se imaginaban que ya los esperaban quinientos seneca en el valle. La marcha comenzó. Cuando entraron en el valle, Ga-geh-djo-wã miró ansioso a su alrededor y vio contento un rostro entre los arbustos. Sabía que los seneca le habían obedecido. Ordenó a sus hombres avanzar y luego, fingiendo tropezarse, se cayó. Al instante, sonó el grito de guerra. Los seneca salieron de su escondite y Ga-geh-djo-wã se alejó de sus traicioneros enemigos para reunirse con los suyos.

La matanza fue grande. Todos los guerreros illinois, excepto dos en la retaguardia, fueron asesinados. Trescientas cabelleras vengaron la traición de los illinois. Alborozados, los seneca llevaron en andas a Ga-geh-djo-wã a celebrar su triunfo en su asentamiento. Alrededor de las hogueras, mientras exhibían las cabelleras de sus enemigos, escucharon su narración sobre la crueldad, la muerte de la mujer y las torturas impartidas por los illinois. Nunca más abandonó a su pueblo. Vivió muchos años, siendo el guerrero y jefe más estimado



de los seneca. Cuando murió, lo enterraron con los más altos honores que conocían y mantuvieron su nombre sagrado en las leyendas de la tribu hasta el día de hoy.

Las bromas del viajero¹⁸

Un viajero indio, cansado de que no ocurriera nada interesante en su travesía, se propuso crear conmoción de la siguiente manera: existe una vieja costumbre india según la que los corredores, o aquellos que llevan noticias importantes, anuncian su presencia y reúnen a la gente a su alrededor cantando a los gritos: «Goh-weh, goh-weh». El viajero comenzó a hacer esto y, una vez que la gente lo llamaba para que se detuviera y así poder escuchar sus noticias, él decía: «En el último pueblo por el que pasé, la gente se alegró tanto al escuchar mis noticias que bailaron de alegría y me aclamaron y me besaron». Esto lo contaba con tal seriedad y sinceridad que la gente, para no ser menos que cualquier otra tribu, comenzó a cantar y a besarlo de alegría; y, cuando la emoción de la gente llegaba a su punto máximo, contento con su logro, el viejo charlatán escapaba y continuaba su viaje.

18. Traducción de Santiago Domínguez.



Al llegar al pueblo siguiente, una vez más volvió a gritar: «Goh-weh, goh-weh», y la gente y los jefes se reunieron a su alrededor, clamando: «Cuéntanos», a lo que él respondió: «En el último pueblo por el que pasé, la gente lloró al escuchar mis noticias, otros comenzaron a discutir, a darse patadas y a pelear». De inmediato, la contagiosa noticia produjo su efecto, y en la confusión, volvió a escapar, y se dijo a sí mismo: «La gente es tan tonta».

Esa noche, mientras se preparaba para acampar, pasó un hombre que le preguntó la distancia hasta el próximo pueblo, pero el viajero dijo: «No puedes llegar allí esta noche. Acampemos juntos». Mientras intercambiaban historias y el recién llegado estaba haciendo alarde de su gran astucia, el viajero preguntó: «¿Cuál es el tronco que usas como almohada? ¿Nogal, olmo, etc.?». Pero el viajero dijo: «No, pino del sueño eterno». Por la mañana, el viajero tomó algo de resina y la frotó en los ojos de su dormido compañero y partió, riéndose del probable disgusto que el hombre se llevaría al intentar abrir los ojos, y al recordar la advertencia sobre el sueño eterno y sus alardes de astucia superior.

No se han relatado más bromas del viajero.



El martín pescador y su sobrino¹⁹

Un viejo y su sobrino vivían juntos en una linda casa cerca del río donde disfrutaban ver los días pasar. Una mañana, el viejo le dijo a su sobrino: «Cuando crezcas, recuerda nunca ir de caza al oeste, siempre ve al este».

El joven pensó y se dijo a sí mismo: «¿Por qué ha de ser así? Mi tío To-bé-se-ne siempre va al oeste y trae a casa gran cantidad de pescado. ¿Por qué me diría que no fuera? ¿Por qué nunca me lleva con él?»

Por fin decidió ir sin prestarle atención al consejo de su tío. Decidió dar un rodeo y mientras pasaba por un pantano cerca del río vio a su tío. «¡Ja!», pensó, «ahora sé dónde pesca». Mientras lo observaba, vio cómo sacó de su bolsillo dos varas pequeñas y se las colocó en la nariz; luego se sumergió en el agua profunda y salió con un hermoso pez. Se quedó observándolo con cuidado y luego regresó a la casa. Al rato, volvió su tío y trajo varios pescados, pero nunca imaginó que su sobrino lo había visto.

El joven ahora estaba seguro de que podía pescar tan bien como su tío. Por lo tanto, un día, cuando el viejo se había ido a cazar ciervos, el joven pensó que sería una buena oportunidad

19. Traducción de María Florencia Giovannini.



para probar su nuevo método. Hurgó entre las pertenencias de su tío hasta que encontró dos varas y luego partió hacia el mismo tronco que se extendía sobre el agua del río donde lo había visto sentado. Observó a los peces nadar y decidió ponerse las dos varas en la nariz y sumergirse en el agua. Pero las varas estaban muy adentro de su nariz y le hacían doler muchísimo hasta que no pudo soportarlo. Corrió a casa y se recostó, pensando que moriría de agonía. Cuando su tío regresó, lo escuchó quejarse y le preguntó:

—¿Qué te duele? ¿Estás enfermo?

—Sí tío— respondió él. —Creo que voy a morir. Me duele la cabeza.

—¿Qué has estado haciendo? —preguntó serio su tío.

—Estuve pescando —confesó el joven. —Tomé tus cosas y sé que cometí un error.

—Cometiste un gran error— dijo el tío; pero tomó las pinzas y le sacó las varas. El joven prometió nunca más ir a pescar al oeste y se mejoró.

Luego de un tiempo, a pesar de que su tío le había prohibido volver, decidió probar una vez más y se dirigió hacia el oeste. Mientras caminaba, escuchó a unos muchachos riendo y como no tenía a nadie con quien jugar, se unió a ellos. Lo invitaron a nadar, aceptó y se divertieron mucho. Al final dijeron:

—Es hora de volver a casa, regresa tú también.



En ese momento, notó que tenían alas; le dieron unas a él también y le contaron:

—Hay una isla donde todo es bello; nunca has estado por encima del gran árbol en el aire; ven con nosotros.

De pronto, empezaron a elevarse por los aires, bien alto por encima de los árboles hasta que podían ver ambos lados del río y él se sintió muy feliz.

—Desde aquí —dijeron— puedes ver la isla.

Cuando bajó la mirada, vio sus huellas en la isla; y ahí fue cuando se dio cuenta de que habían estado ahí. Luego dijeron:

—Vayamos a nadar de nuevo— y se sumergieron en el agua.

—Veamos quién puede nadar más tiempo sin salir a respirar y aparecer más lejos—, dijo uno de ellos.

Cada uno tomó un turno y él fue el último, por lo que debía ser el que más lejos llegara. Mientras nadaba, el resto se puso sus alas, tomando también las de él, y comenzaron a volar. Él les rogó en vano que lo esperaran, pero ellos dijeron, como hablándole a alguien más: «Tío, aquí hay una presa para esta noche».

Se alejaron volando a pesar de sus súplicas, mientras él pensaba: «De seguro algo me despedazará, quizás algún animal».



Mientras miraba a su alrededor, vio marcas de perros que habían arañado todos los árboles, y se imaginó su final siendo devorado por ellos. Para confundirles el olfato, trepó un poco cada árbol, hasta que llegó al último árbol de la isla, donde se quedó escuchando todo con gran atención. Al rato, escuchó una canoa en el río y alguien llamando a los perros, por lo que pudo confirmar sus sospechas. Luego de prender la fogata, un hombre echó a correr a sus perros. El pobre sobrino pudo ver, desde donde estaba, la cara horrible del hombre iluminada por las llamas. En un momento, los perros comenzaron a ladrar, ya que habían encontrado sus huellas en el primer árbol; hicieron tanto ruido que el hombre pensó que habían encontrado la presa y fue hacia el árbol, pero no encontró nada. Fueron de árbol en árbol sin encontrar nada, y así continuaron toda la noche. En un momento, el viejo dijo muy enojado: «No hay ninguna presa aquí; mis sobrinos me han engañado». Y volvió, alejándose del último árbol.

Luego del amanecer, el pobre muchacho bajó del árbol y dijo: «Creo que escapé, si regresan, los observaré y lograré sacarles sus alas». Se escondió y esperó paciente su llegada. Pronto, escuchó sus voces: «Ahora nos divertiremos». Primero, saltaron muchas veces para entrar en calor y luego dijeron: «Nademos juntos». Luego de oír esto, el joven se apresuró, tomó todas las alas, se puso un par de alas y salió



volando. Mientras volaba, gritó: «Tío, ahora tiene un montón de presas»; y cuando le suplicaron que volviera, respondió: «No tuvieron piedad conmigo, solo los estoy tratando de la misma forma que ustedes a mí». Continuó su vuelo hasta que llegó a su vieja casa con su viejo tío al que le contó toda la historia. Y después de lo sucedido, se quedó tranquilo en su casa con su buen tío, donde todavía vive.

—Mi viejo abuelo, el jefe Guerrero, me contó esta historia muchas veces—, me dijo Zachariah Jamieson en la Reserva Seneca.

El gato montés y el conejo blanco

[Contado por Zachariah Jamieson]

El gato montés, vagando desconsolado por el bosque, tuvo una sensación de absoluta soledad, esa sensación de las que piden compañía. Debía tener un amigo o moriría. Gatos, no había cerca, pero podría haber conejos para hacerse amigos. Comenzó a entonar una cancioncilla lastimera. Su alma ansiaba un conejo blanco por sobre todo, y su canción era tan patética que atraería hasta al más obstinado:

He gah yah neh



He gah yah! He gǎh yǎh
Di ho ni shu guǎ da-se
He yah gah.

Su intención era tan simple como su canción: «Cuando estás asustado, dulce conejo, corre en círculos».

En su generación muy sabio fue. A poca distancia había un conejo blanco en su madriguera; al oír la cancioncilla melodiosa, paró las orejas: «¡Ay! ¡Ay!», exclamó, «ese gato montés peligroso, anda por aquí; escucho su voz; debo huir»; y se alejó corriendo, apartándose de la dirección de donde venía la voz y apresurándose tanto como pudo. Había recorrido una distancia corta cuando se detuvo, paró las orejas y escuchó. Ahí estaba la canción de nuevo:

He gǎh yǎh! He gǎh yǎh!
Di ho—

Esperó a no oír más nada. Se apresuró un momento; luego, una vez más estiró las orejas y se detuvo; de seguro esta vez la canción estaba más cerca. Estaba aún más asustado. «Seguiré derecho», dijo; pero iba en la dirección opuesta. Corrió y corrió sin apenas tomarse un respiro; luego se detuvo: «¡Ay! El cantor está cerca, cada vez más cerca». ¡Pobre conejo! No podía más que seguir su instinto y correr en un círculo que lo acercaba cada vez más a su enemigo. Y así la canción continuó,



hasta que, dando vueltas cada vez más cerca, el conejo blanco cayó víctima del gato montés.

Glosario

casa comunal: también llamada casa larga, era una vivienda comunitaria grande y estrecha habitada por múltiples familias emparentadas entre sí.

pedernal: roca de cuarzo que produce chispas al ser golpeada.

tomahawk: hacha.

wampum: cuerda o cinturón de cuentas y adornos realizados por diferentes pueblos nativos norteamericanos. Estos objetos participan de la vida social en diferentes formas: como objeto de intercambio, ritual/ceremonial, en la memoria oral, entre otros.

wigwam: vivienda con forma de iglú de un solo ambiente usada por ciertas tribus nativas norteamericanas.





LA IMPORTANCIA DEL TÓTEM
ESTUDIO DE LA TRIBU OMAHA

Alice Fletcher

TRADUCCIÓN
Y REVISIÓN BILINGÜE

Carina Ávila
Aurelia Cañete

REVISIÓN CONCEPTUAL

María Cecilia Díaz
Sofía Schiff

Publicación original: Fletcher, A. C. (1897). "A Study from the Omaha Tribe: The Import of the Totem". En: *Import of the Totem. A study from the Omaha Tribe*. Salem, Massachusetts: The Salem Press, pp. 3-12.

Artículo leído ante la sección de Antropología de la American Association for the Advancement of Science (Asociación Estadounidense para el Avance de Ciencia) en la reunión en Detroit, agosto de 1897.

Alice C. Fletcher fue miembro Thaw y asistente de etnología, Museo Peabody, Universidad de Harvard, Cambridge, Massachusetts.



EN ESTE ESTUDIO sobre la importancia del tótem de los omahas, el objetivo será explicar, tan claramente como sea posible, primero, qué creían estos pueblos sobre sus tótems y, segundo, qué representaban estos tótems en la estructura tribal.

No se intentará abordar en este artículo el tema de los tótems en general. La experiencia de muchos años de investigación en un área limitada ha demostrado a la autora que aún resultan escasos los estudios detallados y minuciosos de las diversas tribus y razas de los dos hemisferios. Esto hace que no haya evidencia suficiente para realizar un resumen final, del cual se puedan deducir aspectos en común (o líneas de divergencia, igualmente importantes) en cuanto a las creencias y las costumbres involucradas en el uso de los tótems.

Corresponde hacer notar desde el principio algunas de las complejidades de una investigación de primera mano sobre un tema tan abstruso como el que se trata aquí. Se puede mencionar la dificultad de ajustar nuestra actitud mental, de evitar que la atmósfera mental propia desvíe y distorsione la



imagen del pensamiento indígena. El hecho de que las implicaciones del tótem estén tan enraizadas en la mentalidad del indio, que este no sea consciente de sus singularidades y no pueda hablar objetivamente sobre ellas constituye un obstáculo importante por superar. Las explicaciones de sus creencias, costumbres y prácticas se deben buscar con métodos indirectos en lugar de directos, se las debe eliminar de una maraña de contradicciones y se las debe verificar con cuidado teniendo en cuenta la gran cantidad de pequeños actos inconscientes y dichos del pueblo que arrojan luz y, así, revelan el modo de pensamiento indígena y sus ideas subyacentes. Con estos procesos lentos y el análisis de sus canciones, rituales y ceremonias, podemos, finalmente, descubrir sus creencias sobre la naturaleza y la vida en las que el tótem se basa.

Los omahas tenían dos clases de tótems conocidos: el personal, que pertenece al individuo, y el social, que corresponde a las sociedades y las gentes¹.

El tótem personal. La primera pregunta que surge es cómo obtuvo el individuo su tótem. Aprendimos que no lo recibió de un antepasado y que no fue un regalo de ninguna persona

1. Nota de revisión conceptual: gentes es el plural de gens.



viva, sino que lo obtuvo el hombre mismo mediante un rito determinado.

En la “Leyenda del poste sagrado” de los omahas, que se ha transmitido de generación en generación y que relata una historia rápida del pueblo desde el momento en el que “abrieron los ojos y contemplaron el día” hasta la organización completa de la tribu, se nos cuenta lo siguiente: “El pueblo se sentía débil y pobre. Entonces, los ancianos se reunieron y dijeron: ‘Hagamos que nuestros hijos supliquen a Wa-kon’-da’... De modo que todos los padres tomaron a sus hijos, les cubrieron el rostro con arcilla blanda y los mandaron a lugares solitarios... Los ancianos dijeron: ‘Deben ir y suplicar a Wa-kon’-da... Cuando estén en las colinas, no deben pedir nada en particular... lo que sea bueno, es posible que Wa-kon’-da lo dé’... En las colinas, durante cuatro días y noches, los jóvenes deben orar, llorando, y, al detenerse, deben limpiarse las lágrimas con las palmas de las manos, elevar al cielo las manos humedecidas y, luego, apoyarlas en la tierra... Esta fue la primera súplica del pueblo a Wa-kon’-da”.

Este rito, que tiene el nombre intraducible de Non’-zhinzhon, se sigue observando hasta el presente. Cuando un joven alcanzaba la edad de la pubertad, los padres le indicaban qué debía hacer. Se le ponía tierra húmeda en la cabeza y el rostro, se le daba un pequeño arco y flechas, y se le instruía que debía



buscar un lugar aislado en las colinas, donde debía cantar la oración que se le había enseñado, elevar al cielo las manos humedecidas con sus lágrimas y, después, ponerlas sobre la tierra. Además, debía ayunar hasta que, finalmente, cayera en un trance o se durmiera. Si, en el trance o sueño, veía o escuchaba algo, eso se convertiría en el medio especial a través del cual podría recibir ayuda sobrenatural. Finalizada la dura prueba, el joven volvía al hogar para alimentarse y descansar. Nadie le preguntaba nada y, durante cuatro días, hablaba poco, dado que revelar la visión durante ese tiempo equivalía a perderla. Después podía confiársela a algún anciano, que se supiera que había tenido una manifestación similar. Luego, el joven tenía la obligación de buscar, hasta encontrar, el animal que había visto en el trance, matarlo y conservar alguna parte (en los casos en los que la visión no tenía una forma concreta, se utilizaban símbolos para representarla). Este recuerdo sería, de allí en adelante, el signo de su visión, su tótem, lo más sagrado que podría poseer, dado que fortalecería sus poderes naturales y le daría éxito como cazador, victoria como guerrero e, incluso, el poder para ver el futuro.

Creencia sobre la naturaleza y la vida. El fundamento de la fe de los indios en la eficacia del tótem se basaba en su creencia sobre la naturaleza y la vida. Esta creencia era compleja e



implicaba dos ideas principales: primero, todas las cosas, animadas e inanimadas, estaban atravesadas por una vida común [common life] y, segundo, esta vida no se podía interrumpir, sino que era continua.

La vida común. La idea de una vida común era, a su vez, compleja, pero se creía que su fuerza dominante era aquello que el hombre reconocía dentro de sí mismo como fuerza de voluntad. A esta fuerza que podía crear o hacer que algo sucediera la nombró Wa-kon´-da.

La pregunta que surge es si los omahas creían que Wa-kon´-da era un ser supremo. No hay evidencia de que consideraran de este modo el poder que representaba esa palabra, como tampoco hay ningún indicio de que alguna vez hayan concebido la existencia de un único gran espíritu rector.

Antropomorfismo. La palabra Wa-kon´-da parece haber expresado la concepción indígena de la vida inmanente, que se manifiesta en todas las cosas. De esta concepción deriva una especie de antropomorfismo. Las características del hombre se proyectaban a toda la naturaleza: en los rituales, se hacía referencia a la Roca como “La anciana” que se sienta con el “ceño fruncido” y el “lomo arrugado”; el Árbol vivía una doble vida en la imaginación de los indios, al igual que el Agua, el



Fuego, los Vientos y los Animales. Esta dualidad se puede reconocer en los mitos, en las leyendas, en los rituales y en la parafernalia de las ceremonias, en los que existe una confusión constante entre el aspecto externo y la concepción antropomórfica. Todas las cosas estaban separadas del hombre, pero, en la unión sutil de una vida común (que materializa la idea de voluntad, o energía directiva) eran similares a él y podían brindarle la ayuda de sus poderes especiales, aun cuando el hombre podía asistir o perjudicar a sus semejantes humanos.

Fuerza de voluntad. Identificamos la valoración de los omahas de su propia fuerza de voluntad en el acto llamado Wa-zhin´-dhe-dhe (wa-zhin: ‘energía directiva’, dhe-dhe: ‘enviar’). En este acto, se podía enviar fortaleza al guerrero ausente que estaba en la turbulencia de la batalla mediante el canto de determinadas canciones, o se podía proyectar el pensamiento y la voluntad para ayudar a un amigo a ganar un juego o una carrera o, incluso, para influenciar la mente de un hombre a fin de afectar su receptividad de lo sobrenatural. Además de la práctica individual de este poder, también había, por así decirlo, una energía colectiva que ejercía la sociedad Hon´-he-wa-chi en el acto de Wazhin´-a-gdhe (wa-zhin: ‘energía directiva’, a-gdhe: ‘colocar en’): los miembros fijaban su voluntad en una persona detestable para aislarla de todas las relaciones útiles



con hombres y animales, y abandonarla para que muriera. Una habilidad similar para ayudar o lesionar se atribuía a los elementos y a todas las formas naturales. Los Vientos podían dar salud al hombre, la Piedra le aseguraba una vida larga, el Alce podía otorgarle velocidad al perseguido, y el Águila darle la seguridad al guerrero de caer sobre su enemigo. Pero se debe notar que, aunque se creía que la voluntad propia del hombre actuaba directamente, sin intervención instrumental sobre sus semejantes, el fortalecimiento de los poderes de un hombre mediante los elementos y los animales solo se podía lograr después de un pedido a Wa-kon´-da en el rito de la visión.

La súplica. La oración, que formaba parte del rito de la visión, se llamaba Wa-kon´-da gi-kon. Gi gi-kon´ significa 'llorar por una pérdida', como la de un familiar: el prefijo gi- indica posesión. Gi-kon´ significa 'llorar por desear algo que no se posee, por una insuficiencia de la que se es consciente y el anhelo de algo que podría dar felicidad o prosperidad'. Las palabras de la oración, wa-kon´-da dhe-dhu wah-pa´-dhin a-ton´-he, significan, literalmente, Wa-kon´-da, 'aquí estoy necesitado'. (a-ton-he está en tercera persona e implica a la primera: él está y yo soy él, se trata de una forma de hablar que demuestra humildad). Si bien esta oración se ha combinado con muchos ritos y actos, su unidad inherente de nombre y palabras se ha



preservado a través de generaciones con experiencias variadas y el desarrollo social del pueblo².

Wa-kon'-da era una entidad indefinida para los omahas, aunque su concepción general no carecía de un matiz antropomórfico. La oración le daba voz a la consciencia siempre presente del hombre sobre su dependencia, era un ruego de ayuda e implicaba una creencia en algún poder misterioso que podía comprender su súplica y responderle. La respuesta se presentaba en un sueño, o un trance, en el que una aparición hablaba al hombre. De esta manera, se iniciaba una relación entre ellos que no quedaba establecida hasta que el hombre, mediante su propio esfuerzo, obtenía un símbolo de su visitante, que podía ser la pluma de un pájaro, un mechón de pelo de un animal, una piedra negra o un guijarro transparente. Este recuerdo o tótem nunca era un objeto de adoración. Era la credencial del hombre, el fragmento que conectaba al poseedor con la potencialidad de toda la especie representada por la forma que aparecía en la visión y, mediante el cual, se robustecía la fuerza del hombre y se evitaban los desastres.

2. Esta oración se puede ver en la canción 73, página 136, volumen 1, número 5, de las publicaciones de arqueología y etnología del Museo Peabody, Universidad de Harvard. (Nota de traducción: la referencia corresponde al texto original en inglés).



Fundamento de la eficacia del tótem. La eficacia del tótem se basaba en la creencia que tenían los omahas en la continuidad de la vida, una continuidad que no solo vinculaba lo visible con lo invisible y enlazaba a los seres vivos con los muertos, sino que mantenía entero el hilo de la vida que atravesaba todas las cosas, lo que hacía imposible dissociar la parte del todo. Por lo tanto, un hombre podía ganar poder sobre otro obteniendo un mechón de su cabello, lo que ponía al segundo bajo la influencia del primero. En la ceremonia del primer corte de cabello de un niño, el mechón cortado, que se entregaba al dios Trueno, ponía la vida del niño en las manos del dios. Nuevamente, cuando la muerte de un hombre se había predicho (por alguien con el don de ver el futuro), el desastre se podía evitar mediante determinadas ceremonias, las que incluían cortar un mechón de cabello de un costado de la cabeza y un poco de carne de un brazo en el lado opuesto del cuerpo y lanzarlos al fuego. A través de este sacrificio de una parte, que representaba el todo, la predicción se cumplía y se permitía que el hombre viviera. En el ritual del Maíz, que se cantaba cuando el sacerdote distribuía los granos para indicar que había llegado el momento de sembrar, aprendimos que estos granos eran porciones pequeñas que atraerían hacia sí mismos el maíz vivo. En el ritual que se cantaba sobre el cuero de búfalo sagrado antes de la caza, se encuentra presente



la misma idea de que, en la continuidad de la vida, la parte siempre está conectada con el todo y, por lo tanto, el cuero del búfalo sagrado podía atraer y poner al alcance al propio animal vivo.

Limitación de los tótems. El tótem abría un medio de comunicación entre el hombre y los diversos agentes de su entorno, pero no podía trascender el poder de su especie particular; por lo tanto, no todos los tótems eran igualmente poderosos. Los hombres que veían al Oso en sus visiones eran propensos a resultar heridos en una batalla, ya que el oso era lento, torpe y fácil de atrapar, aunque era un guerrero salvaje cuando se lo acorralaba. Las formas aladas, como el Águila, que tenían una amplitud visual mayor a la de las criaturas que se desplazaban por el suelo, podían conferir a los hombres que las veían en un sueño el don de ver el futuro y predecir los eventos venideros. El Trueno brindaba la habilidad de controlar los elementos y la autoridad de celebrar ciertos ritos religiosos.

A pesar de las ventajas que derivaban de la posesión de ciertos tótems, cuando se instruía a los jóvenes sobre el rito de la visión y se les enseñaba la oración que debían cantar, se les prohibía pedir un don especial o ver algo en particular, simplemente debían esperar sin miedo y aceptar sin cuestionar lo que Wa-kon'-da podría concederles. Ningún hombre



podía elegir su tótem personal, pero la creencia general del pueblo era que quienes poseían dones naturales de la mente y fuerza de voluntad podían atraer a los animales y los agentes poderosos.

Naturaleza de los tótems. Los tótems de los omahas se relacionaban con los animales (el Oso, el Búfalo, el Ciervo, los Pájaros, la Tortuga y los Reptiles), el Maíz y los elementos (los Vientos, la Tierra, el Agua y el Trueno). No había nada en ellos que representara de ninguna manera a la familia humana, como tampoco había ningún rastro de culto a los antepasados. La relación entre el hombre y su tótem no seguía la línea del parentesco natural, sino que se fundaba en las peculiaridades de su teoría de la naturaleza. Según esta teoría, la voluntad y la capacidad de hacer que algo sucediera, de las que el hombre era consciente en su interior, se proyectaban al universo que lo rodeaba. El rito de la visión era la dramatización de sus ideas abstractas sobre la vida y la naturaleza, y el tótem era la representación de la visión en una forma concreta.



El tótem social y su significado en la tribu

Hasta ahora, hemos visto la influencia del tótem en el individuo. Ahora, la veremos ejercida en los grupos de personas, en las sociedades religiosas, en el Ton´-won-gdhon o gens, y en el desarrollo y la organización de la tribu.

Sociedades religiosas. La forma más simple de acción social del tótem se presentaba en las sociedades religiosas, cuya estructura se basaba en la agrupación de hombres que habían recibido visiones similares. Aquellos que habían visto al Oso formaban la sociedad del Oso, quienes habían recibido al Trueno o a seres del Agua constituían la sociedad del Trueno o del Guijarro. Los miembros provenían de todos los grupos de parentesco de la tribu, la relación consanguínea se ignoraba, el vínculo de unión era un derecho común debido a la visión en común. Estas hermandades gradualmente formaron una membresía reservada con ritos de iniciación, rituales y responsables diferenciados para llevar a cabo las ceremonias.

La función del tótem en las sociedades era intermedia entre la del tótem individual y la del tótem en su función social final. En esta última, el tótem presidía una estructura artificial, en la que las condiciones naturales se anulaban de manera parcial y las personas inevitablemente se vinculaban. En



algunas de las tribus del grupo lingüístico al que pertenecen los omahas, donde la estructura política de la gens es aparentemente débil y está poco desarrollada, existen sociedades religiosas que tienen una organización poderosa. Este hecho (y otras pruebas que no se pueden detallar aquí debido a su naturaleza compleja), junto con la similitud encontrada entre los rituales y las ceremonias de estas sociedades religiosas y aquellos relativos a la investidura de los funcionarios gentiles y tribales, hace pensar que es probable que la formación y la experiencia obtenidas del funcionamiento de estas sociedades anteriores hayan enseñado a los líderes de los omahas y sus cognados cercanos ciertas lecciones sobre la organización, de las que se beneficiaron durante el período formativo de la estructura social artificial del Ton'-won-gdhon o gens.

El Ton'-won-gdhon. La palabra Ton'-won-gdhon significa 'lugar de residencia donde los parientes viven juntos'. Había diez Ton'-won-gdhon u-zhu (Ton'-won-gdhon dominantes, dirigentes) o gentes en la tribu omaha. Estas gentes practicaban la exogamia e identificaban a los descendientes solo por la línea paterna. Cada gens tenía un nombre particular, que hacía referencia directa o simbólicamente a su tótem, el cual se tenía en cuenta en la práctica del tabú. Además, había un conjunto de nombres específicos de cada gens, que tenían la



misma referencia y que se conferían a cada niño. Por lo tanto, el nombre gentil de un omaha revelaba de inmediato su grupo familiar o gens. Este nombre se proclamaba en la ceremonia de corte del primer mechón de cabello. Después de esta ceremonia, el cabello del niño se cortaba de una manera que simbolizaba el tótem de su gens y este corte se repetía cada primavera, hasta que el niño cumplía aproximadamente los siete años. La enseñanza de esta lección objetiva, así planteada frente a los niños, se reforzaba mediante la educación en el cumplimiento estricto del tabú especial de su gens, en la que se los instruía siempre sobre las sanciones que acarrearía su violación, como ceguera, deformidad física y enfermedad.

Había ritos religiosos específicos de cada gens en los que los miembros homenajaban el poder especial representado en el tótem gentil. En estas ceremonias, los jefes hereditarios de la gens eran los sacerdotes. Es fácil notar por qué el tótem nunca se olvidaba, por qué su signo se llevaba a lo largo de la vida y, al final, se colocaba en los muertos para que sus semejantes los reconocieran inmediatamente y no vagaran cuando pasaran al mundo espiritual.

Funciones del tótem en la gens. En la lucha inicial por la existencia, no podían pasar inadvertidas las ventajas de formar un grupo familiar permanente, tanto para resistir agresiones



como para garantizar el suministro de alimentos. Además, si los grupos se volvían homogéneos y la práctica de la exogamia continuaba, se debía desarrollar algún recurso para mantener esos grupos permanentes y definir las líneas de parentesco. La creencia común del pueblo, que se mantuvo fuerte por la práctica universal del rito de la visión, creó este recurso, un artefacto que todos podían comprender y aceptar: el signo concreto de la visión, el tótem del líder, cuyas habilidades y proezas evidenciaban el favor sobrenatural y garantizaban a sus seguidores el éxito y la abundancia.

Del estudio de los pormenores de las costumbres y las ceremonias de la gens, es evidente que su objetivo subyacente era inculcar en las personas el conocimiento y las obligaciones de la familia, y que una de las obligaciones más importantes era mantener la unión de la gens. Determinamos que la intervención del tótem ha protegido esta unión de la familia. El nombre de la gens, los nombres personales de sus miembros y la práctica del tabú (obligatoria para todos, excepto los jefes hereditarios mientras dirigían los ritos gentiles relativos al tótem) indican una alianza común con una presencia sobrenatural que se creía que precedía la gens por medio de su relación con el antepasado común. Estos ritos no implicaban el culto a los antepasados, sino que eran un reconocimiento del poder especial representado por el tótem. También descubrimos



que el tótem gentil y sus ritos no interferían en la libertad del hombre de buscar su propio tótem personal, ni en su uso cuando deseaba la ayuda de los poderes misteriosos. El tótem gentil no ofrecía un control inmediato de lo sobrenatural, como lo hacía el tótem individual con su poseedor. Fuera de los ritos ya mencionados, solo servía como una marca de parentesco y su conexión con lo sobrenatural se manifestaba únicamente en el castigo ante la violación del tabú. En pocas palabras, con el tótem gentil, se inculcaba la creencia de que el individuo pertenecía a un grupo familiar definitivo del cual nunca podría separarse sin sufrir un castigo sobrenatural.

El crecimiento social dependía del establecimiento de grupos diferenciados y el único poder adecuado para ese fin era el que se consideraba capaz de imponer la unión de las personas infligiendo sanciones de un modo sobrenatural. La influencia constructiva del tótem es evidente en la unificación del Ton'won-gdhon o gens, sin la cual la organización de la tribu hubiera sido imposible.

La influencia de las sociedades religiosas en la gens. En las sociedades religiosas, las personas se familiarizaban con la idea de que una visión común podía crear una especie de hermandad. Esta fraternidad se reconocía y expresaba mediante la celebración de los ritos y las ceremonias que mostraban el



peculiar poder del tótem, en los que participaban todos los miembros. La influencia de esta enseñanza en las sociedades religiosas se puede identificar en la estructura de la gens, en la que el signo de una visión, el tótem, se volvió el símbolo de un vínculo entre las personas, y esto aumentó la unión natural entre consanguíneos en un grupo exogámico. Consideramos que esta enseñanza también era operativa en el establecimiento de ritos y ceremonias en honor del tótem gentil, que tenían un gran parecido con aquellos ya conocidos por los miembros de las sociedades. En la gens, el jefe hereditario era el sacerdote y esta centralización de la autoridad tendía a promover el desarrollo político de la gens.

Tótems relacionados. Algunos hábitos fijos de pensamiento entre los omahas que surgen de sus teorías y creencias sobre la naturaleza y la vida, en las que se basaba el tótem, tienen una curiosa mezcla de abstracciones y antropomorfismo que se fusiona con observaciones prácticas de la naturaleza. Por lo tanto, en las diversas experiencias de desintegración e integración durante las generaciones pasadas, emergieron gentes de origen compuesto mediante la supuesta afinidad de los tótems. De las diez gentes omahas, únicamente tres respetaban un solo tabú; las otras siete estaban constituidas por subgrupos, llamados Ton´-won-gdhon u-zhinga (u-zhinga: una parte



pequeña), cada uno de los cuales tenía su propio tabú, obligatorio solo para sus miembros y no para los otros subgrupos de la gens. Si bien no había un tótem común en una gens compuesta, los tótems de los subgrupos que formaban esa gens tenían un tipo de relación natural entre sí. Asimismo, los objetos que simbolizaban estaban más o menos relacionados en el mundo natural, por ejemplo, en la gens *Mon´-dhin-ka-ga-he* (los hacedores de la tierra), los tótems de los subgrupos representaban la tierra, la piedra y los animales que vivían en huecos en la tierra, como el lobo.

La relación entre los tótems de las gentes compuestas no siempre es manifiesta. Con frecuencia, existe por parecidos imaginarios o por una asociación sutil de las condiciones que tienen una secuencia en la mente indígena, aunque para nuestra propia observación y razón resulten desconectadas y diferentes.

El tótem en la organización tribal. Las familias pertenecientes a una gens levantaban las tiendas en un orden o una forma particular: un círculo casi completo, con una abertura como entrada al espacio cerrado. Este campamento tenía el nombre intraducible de *Hu´-dhu-ga*. Cuando toda la tribu acampaba junta, cada una de las diez gentes abría su línea de tiendas manteniendo su propio orden interno, y, de ese modo se



volvía un segmento del *Hu´-dhu-ga* tribal más grande, en el que cada gens tenía una ubicación fija e inmodificable, por lo que la abertura del *Hu´-dhu-ga* tribal siempre estaba entre las mismas dos gentes. Estas dos gentes estaban relacionadas con el Trueno. Hacia la derecha, al entrar en el círculo, estaban los *In-shta´-thun-da* (ojo relampagueante), conocidos como la gens o el pueblo del Trueno. A un subgrupo de esta gens le correspondía el derecho de consagrar un niño al dios Trueno en la ceremonia de corte del primer mechón de cabello. Otro subgrupo tenía a cargo el ritual que se seguía para llenar las pipas tribales sagradas. A la izquierda de la entrada, acampaban los *We´-zhin-shte*, un nombre simbólico que probablemente significaba los representantes de la ira. Los *We´-zhin-shte* eran el pueblo del Alce y tenían a cargo la tienda sagrada de la guerra, en la que se llevaban a cabo el culto al Trueno y todos los ritos relativos a la guerra, de los que el Trueno era el dios.

Sería demasiado extenso seguir detalladamente las interrelaciones de las gentes o el dominio de la posición y el liderazgo en los ritos tribales y las ceremonias concedidos a determinadas gentes, o indicar las cicatrices que quedaban en el *Hu´-dhu-ga* cuando los grupos familiares se separaban, o las estrategias que se usaban para mantener intacta la forma y el orden antiguos. El punto que se debe tener en cuenta es que la posición de las gentes en la tribu y el entrelazamiento de



sus funciones se regulaban mediante la atribución de poderes diferentes a sus tótems, y que la unificación y el fortalecimiento de la estructura tribal, al igual que la unificación y el fortalecimiento de la gens, dependían del temor disuasivo al castigo sobrenatural ejercido por los poderes del tótem.

En este análisis rápido de las creencias y las costumbres de los omahas relacionadas con el tótem, no se mencionaron muchos rituales, mientras que las que se incluyeron se describieron sin detalles a fin de mantenernos estrictamente dentro de los límites de nuestro tema, pero las ideas fundamentales que se consideraron brevemente subyacen a todos los ritos y las ceremonias de la tribu.

Evidencia lingüística sobre el tótem. Ahora pasamos al lenguaje para mostrar más pruebas sobre la importancia del tótem.

El nombre del signo concreto de la visión es Wa-hu'-be, algo sagrado. La palabra se aplica a otros objetos sagrados además del tótem, como el poste sagrado, las tiendas sagradas, las pipas tribales sagradas, etc.

El nombre de la sociedad religiosa siempre incluía el nombre de la manifestación de la visión de sus miembros, por ejemplo, la sociedad del Oso se llamaba Wa'-tha-be i'-dha-e-dhe, que, si se traduce literalmente, significa 'el Oso con o por compasión', es decir, aquellos de los que el Oso se



compadeció. I´-dha-e-dhe implica que esta compasión, esta piedad, fue suscitada por un humano que realizó una petición personal, ya sea por su apariencia miserable o por el carácter conmovedor de su súplica. La usanza prohibía la aplicación de esta palabra a las emociones generadas por la vida animal. Solo podía expresar un sentimiento entre hombres o entre un hombre y la manifestación de Wa-kon´-da. No representaba una idea abstracta, como la de una virtud, sino un sentimiento que se despertaba mediante el contacto directo con una necesidad. En la oración ya mencionada como parte del rito de la visión, el hombre hace un pedido directo a Wa-kon´-da (“Wa-kon´-da, aquí estoy necesitado”) y se hace referencia a este acto en el empleo de la palabra i´ dha-e-dhe en el término que designa las sociedades religiosas.

El nombre de una gens indicaba el tótem, o la característica del grupo de tótems en una gens compuesta. Cuando se hablaba sobre los miembros de una gens en relación con su tótem, se usaba la palabra i´-ni-ka-shi-ki-dhe inmediatamente después de la del tótem. Por ejemplo, al pueblo del Trueno (la gens In-shta´-thun-da) se lo llamaba In-gdhan -i´-ni-ka-shi-ki-dhe: in-gdhan´, trueno; i´-ni-ka-shi-ki-dhe es una palabra compuesta que significa ‘ellos se transforman a sí mismos en un pueblo con’, es decir, con el Trueno se transforman a sí mismos o se convierten en un pueblo. A la gens We´-zhin-shte, el



pueblo del Alce, se la llamaba On-pa i´-ni-ka-shi-ki-dhe: on-pa, alce; con el Alce se transforman a sí mismos en un pueblo. La palabra i´-ni-ka-shi-ki-dhe indica claramente el carácter constructivo del tótem en la gens.

El conjunto de nombres que pertenecían a cada gens hacía referencia al signo o al tótem de un grupo familiar. Estos nombres se llamaban ni´-ki-e: dicho por un jefe u originado por un jefe. La palabra ni´-ki-e señala el período formativo cuando se desarrollaban medios para transformar a la familia en un grupo político diferenciado; sostiene una autoridad central, un hombre, un jefe; los nombres individuales que confería aludían solamente al poder detrás del jefe, la manifestación de su visión representada en su tótem, en cuyo favor él y sus familiares se habían transformado en un pueblo, i´-ni-ka-shi-ki-dhe.

El equivalente osage de la palabra omaha i´-ni-ka-shi-ki-dhe es zho´-i-ga-ra, que significa ‘asociado con’. La palabra otoi que se usaba para el mismo fin es ki´-gra-jhe, ‘se llaman a sí mismos’.

La palabra para tribu u-ki´-te, cuando se usa como verbo, significa ‘pelear’, ‘hacer la guerra contra enemigos externos’, lo que indica que la necesidad de ayuda mutua impulsaba a los diferentes Ton´-won-gdhon (gentes) a agruparse para lograr la autopreservación. Sin embargo, el orden de la agrupación, como vimos, estaba controlado por sus tótems.



Resumen. En la palabra para tribu, en la formación de la gens dentro de la tribu y en el rito que ponía al individuo en lo que él creía ser una comunicación directa con Wa-kon´-da, notamos el funcionamiento de la consciencia del hombre sobre la inseguridad y la dependencia, y vemos sus luchas por comprender su entorno y por formar relaciones útiles con lo sobrenatural. Encontramos, en este estudio del tótem de los omahas, que, si bien los elementos, los animales y los frutos de la tierra estaban todos relacionados con el hombre por una vida común, esta relación se establecía en líneas discretas, y que, una vez que el pedido de ayuda era escuchado, el auxilio solo podía obtenerse por medio del Wa-hu´-be, el objeto sagrado, el tótem, que aportaba la ayuda sobrenatural deseada mediante su línea especial.

Cabe destacar que los tótems de los individuos, hasta donde se sabe, y los de las gentes representaban la misma clase de objetos o de fenómenos, y, como los tótems solo se podían obtener de una manera (a través del rito de la visión), el tótem de una gens debió originarse de ese modo y debió representar la manifestación de la visión de un antepasado, la de un hombre cuya habilidad y oportunidad sirvieron para convertirlo en el fundador de una familia, de un grupo de familiares que residían juntos, luchaban juntos y aprendían el valor de la fuerza unida.





EL POSTE SAGRADO DE LA TRIBU OMAHA

Alice Fletcher

TRADUCCIÓN
Y REVISIÓN BILINGÜE
Carina Ávila
Aurelia Cañete

REVISIÓN CONCEPTUAL
María Cecilia Díaz
Sofía Schiff

Publicación original: Fletcher, A. C. (1895). "The Sacred Pole of the Omaha Tribe". En: *Import of the Totem. A study from the Omaha Tribe*. Salem, Massachusetts: The Salem Press, pp. 270-280.

Alice C. Fletcher fue miembro Thaw y asistente de etnología, Museo Peabody, Universidad de Harvard, Cambridge, Massachusetts



LOS CONTENIDOS de dos de las tiendas sagradas de la tribu indígena omaha se han resguardado por su seguridad en el Museo Peabody en la Universidad de Harvard¹. El poste sagrado y sus pertenencias se depositaron en 1888, mientras que los artículos relacionados con la tienda sagrada de la guerra se habían trasladado cuatro años antes, en 1884. Estas reliquias son únicas y poseen un valor etnológico excepcional, y considero que la renuncia a estas por parte de sus guardianes no tiene precedente histórico. Todo sucedió de la siguiente manera. Cuando los cambios que llevaron a la vulnerabilidad de la civilización de los omahas les demostraron a sus líderes que ya no era posible realizar las prácticas tribales antiguas, surgió el interrogante de qué se debería hacer con los objetos sagrados que, durante generaciones, habían sido esenciales

1. [Extraído de las Actas de la American Association for the Advancement of Science (Asociación Estadounidense para el Avance de la Ciencia), Vol. XLIV, 1895.]



en sus ceremonias y expresaban la autoridad de aquellos a cargo de la administración de asuntos de la tribu. Destruir estos artículos sagrados no era una opción, y se sugirió que se deberían enterrar con los jefes de la gens que estaban encargados de su protección. Esta fue la manera de disponer de ellos que finalmente se eligió.

En ese momento, yo estaba realizando un estudio de la tribu. En mi opinión, parecía una desgracia que estos objetos venerables debieran sufrir semejante deterioro y que la historia completa de la tribu se perdiera para siempre, ya que esa historia hasta el momento se conocía de manera imperfecta. Hasta que esos artículos sagrados, tan cuidadosamente escondidos, se pudieran examinar, era imposible obtener una perspectiva interna para estudiar, desde el centro, las ceremonias relacionadas con estos artículos y su relación con la autonomía de la tribu. La importancia de proteger estos objetos se hizo cada vez más evidente y se intentó influir sobre los jefes, que eran sus guardianes, para evitar que se llevara a cabo el plan de enterramiento.

Luego de años de esfuerzos, en los que se debe dar gran parte del crédito al difunto Joseph La Flesche, antiguo jefe de la tribu, y a su hijo, los artículos sagrados finalmente se depositaron en el Museo Peabody en la Universidad de Harvard. El traslado incluyó incidentes dramáticos. Esto puso en evidencia



el temor reverencial que los indios sentían por estos objetos, cuya apariencia sencilla daba muy poca idea del importante papel que habían tenido en la historia de más de una tribu indígena de nuestro país².

La tribu omaha está formada por diez Töñ-wöñ-gdhöñ o pueblos, para los cuales, por fines prácticos, usaremos el término *gentes*. Estos acampaban en un lugar fijo, en forma circular, conocido como Hu-dhu-ga, que tenía su abertura hacia el este. Cinco gentes acampaban a lo largo de la línea de la mitad norte y cinco a lo largo de la mitad sur. Cuando la tribu abandonaba el pueblo por la caza anual de búfalos, para la cual a menudo viajaban cientos de kilómetros, la abertura del Hu-dhu-ga siempre quedaba en la dirección en que se trasladaba la tribu. Sin embargo, nunca se perdía la idea de orientación, ya que, si iban hacia el oeste, el Hu-dhu-ga en forma de herradura giraba como en una bisagra opuesta a la abertura.

2. Nota de revisión conceptual: en 1989, después de 101 años, el museo devolvió el poste sagrado a la Nación Omaha en Nebraska. Esto fue posible gracias a negociaciones y reclamos sostenidos por los indígenas desde la década del sesenta, y también a la cooperación de profesionales de la propia institución en los procesos de preparación del traslado. El regreso de Umon'hon'ti fue ampliamente celebrado por la comunidad. Puede verse más al respecto en el documental "Return of the Sacred Pole", disponible en el siguiente enlace: <https://video.nebraskapublicmedia.org/video/net-nebraska-presents-return-sacred-pole/> Último acceso en: 23/02/2024.



Entonces, aquello que era la mitad norte, cuando la abertura miraba hacia el este, todavía era la mitad norte cuando la abertura miraba hacia el oeste. En la mente del pueblo, el Hu-dhu-ga siempre se abría hacia el este, y la tribu idealmente miraba hacia el sol naciente en donde fuera que instalaban sus tiendas.

La mitad norte del Hu-dhu-ga se llamaba In-shta-sunda, cuyo nombre provenía de la gens que acampaba en el punto norte de la abertura. La mitad sur se conocía como Höñga-she-nu por la gens Höñga que ocupaba el lugar del medio entre las cinco gentes que formaban la mitad sur. Todas las tiendas daban o se abrían hacia el espacio delimitado por la línea de viviendas que formaban el Hu-dhu-ga.

Había tres tiendas reservadas para guardar los objetos sagrados de la tribu y se las llamaba Dte-waghu-be o tiendas sagradas. Una de estas contenía la parafernalia de las ceremonias relacionadas con la guerra. Esta tienda se encontraba a corta distancia frente a las tiendas de la gens We-jin-shte, sus guardianes. Esta gens acampaba en el extremo sur de la abertura, opuesto a la gens In-shta-sunda. Las otras dos tiendas sagradas estaban una al lado de la otra frente a la gens Höñga, que las tenía a su cargo. La tienda hacia el oeste tenía el cuero del búfalo blanco y la cubierta de la tienda estaba decorada en el exterior con tallos de maíz con la mazorca completa. En la



tienda hacia el este, se guardaba el poste sagrado y sus pertenencias, y la decoración en la cubierta consistía en numerosos círculos rojos.

Estas tiendas eran objetos de temor, nadie podía acercarse o tocarlas sin ser invitado. Si una persona, un animal o un poste de tienda entraban en contacto accidentalmente con cualquiera de las tres tiendas, el objeto o la persona que habían cometido la ofensa debían presentarse ante el guardián, quien los lavaba con agua tibia y los cepillaba con un ramillete de artemisia para evitar el mal que, según se creía, se producía por dicha profanación.

El poste sagrado está hecho de álamo, tiene 2,50 m de largo y muestra marcas de gran antigüedad. Ha estado sujeto a manipulación y se le ha retirado la corteza. Los dos extremos del poste están rebajados y se les ha dado forma. La parte superior o “cabeza” ha sido redondeada en forma de cono y el extremo inferior ha sido recortado en una punta roma. La circunferencia cerca de la cabeza es de 15,2 cm. En la parte media alcanza los 19 cm y disminuye hacia la base hasta llegar a los 14,6 cm. En el extremo inferior, sujeta con tiras de cuero curtido, hay una pieza de madera dura, probablemente de fresno, que tiene 55,25 cm de largo. Esta pieza está redondeada en la parte superior y tiene una muesca para evitar que las tiras se resbalen. Su extremo inferior es afilado para poder clavarse



con facilidad en el suelo. En el poste sagrado, se observa una grieta que se extiende por varios centímetros por encima de su base. Esto, probablemente, ha alimentado la idea moderna de que esta base se había agregado para reforzar o reparar el poste debido a su desgaste por el uso prolongado. Sin embargo, el poste por sí solo no muestra indicaciones de haber estado alguna vez en el suelo. No hay evidencias de deterioro como se muestran en la base, cuya parte superior aplanada prueba que se enterraba en el suelo. Asimismo, el nombre de esta pieza de madera es Zhi-be, ‘pierna’, y, como el poste representa a un hombre y como el nombre Zhi-be no se aplica a una pieza de madera unida a un poste alargado, es probable que originalmente al poste se le haya agregado una pieza de madera como pierna.

Sobre esta Zhi-be o pierna, descansaba el poste. Nunca estuvo en posición vertical, sino que se lo colocaba inclinado hacia adelante en un ángulo de aproximadamente cuarenta y cinco grados, y se lo sostenía con firmeza mediante una rama atada a unos 1,46 m de la “cabeza”. El nombre originario de este soporte es l-mõñ-gdhe, un bastón como en el que se apoyan los ancianos.

En la parte superior o “cabeza” del poste, hay atado un cuero cabelludo de gran tamaño, ni-ka nõñ-zhi-ha. En uno de los extremos, a 14,5 cm de la “cabeza”, se observa una pieza



de cuero atada al poste con bandas de piel curtida. Este envoltorio cubre una cesta de ramitas y plumas rellena ligeramente con el plumón de la grulla. La longitud de este atado de cuero es de 44,5 cm y su circunferencia tiene cerca de 50 cm. Sin embargo, esto no da una idea precisa del tamaño de la cesta cuando se abría para la ceremonia, ya que la cubierta se ha encogido con el tiempo. Este verano se cumplieron veinte años desde que se realizó la última ceremonia y se colocó el envoltorio como se encuentra en la actualidad.

Se dice que este atado representa el cuerpo de un hombre. Se lo conoce con el nombre A-khōñ-da bpa, palabra que se emplea para designar la protección de cuero que el indio lleva en la muñeca para resguardarse de la cuerda del arco. Este nombre ofrece evidencia certera de que el poste tenía como intención simbolizar a un hombre porque ninguna otra criatura podría usar una protección para la cuerda del arco. Además, indicaba que el hombre simbolizado era, a la vez, proveedor y protector de su pueblo.

El paquete que lo acompañaba contenía diferentes artículos que se usaban en las ceremonias del poste sagrado. Este paquete consiste en una pieza alargada de cuero de búfalo que, al enrollar su contenido, forma un envoltorio cilíndrico de aproximadamente 80 cm de largo y 60 cm de circunferencia. Estaba amarrado con bandas de cuero sin curtir y se lo



llamaba Wa-dhi-gha-be, que literalmente significa cosas des- pellejadas y hacía referencia a los cueros cabelludos que se guardaban en el paquete. Cuando abrí el paquete en el museo, encontré nueve cueros cabelludos en su interior, y algunos de ellos muestran signos de un desgaste considerable. Todos son muy grandes, y en uno hay restos de una pluma, que se ha deteriorado, aunque queda el cálamo.

En ese paquete, también estaba guardada la pipa que pertenecía al poste y que se usaba en sus ritos. El caño es cilíndrico y tiene 89 cm de longitud. Es probable que sea de fresno y tiene marcas de un uso prolongado. La cazoleta es de catlinita roja, de 12,5 cm en su mayor longitud y de 7,2 cm de alto. La cazoleta propiamente dicha tiene 4,5 cm de alto desde la base. A los lados y en la parte inferior de la piedra, hay ciertas figuras grabadas que son difíciles de determinar, puede tratarse de la representación convencional de un ave que agarra la pipa. Las líneas de las figuras están rellenas con una sustancia negra semilustrosa compuesta de materia vegetal que le da al diseño un bajorrelieve completo. Esta sustancia de color negro también está en la parte frontal y trasera de la cazoleta y queda una banda de color rojo en los laterales. El efecto que se logra es el de una pipa con incrustaciones de color negro y rojo. Cuando se fumaba esta pipa, el extremo de piedra se apoyaba en el suelo. No se levantaba, sino que se arrastraba



del caño cuando se pasaba entre los hombres mientras estaban sentados en la tienda sagrada o recinto. Para evitar que la cazoleta se cayera, lo cual hubiera sido un desastre, se perforó un orificio en un pequeño reborde en el extremo de la pipa de piedra donde se colocaba el caño de madera y, a través de este orificio, se pasaba un extremo de una cuerda hecha de tendón y se ajustaba. El otro extremo de la cuerda se ajustaba de manera segura a aproximadamente 13 cm del caño por encima de la entrada en la cazoleta de la pipa de piedra.

La rama que se usaba para limpiar esta pipa, Ni-niu-dhuba-thki, se guardaba en un estuche o funda de junco que se enrollaba con una fina cuerda de cabello humano y se ajustaba con pedazos de tendón fino. En el extremo inferior de la funda había una pluma, que se decía que era de la grulla. Solo queda una parte del cálamo. En el paquete había hierba dulce, Pe-zthe-zthöñ-thta, y cedro, ma-zthi, partidos y atados en manojos. Cuando se llenaba la pipa, se esparcían estos trozos de hierba y cedro sobre el tabaco para que, al encenderla, fueran los primeros en consumirse y así presentar una agradable ofrenda de humo.

En el paquete había siete flechas llamadas Monpedhum-ba. Los astiles de las flechas están bastante rotos. Originalmente medían 45,6 cm de largo, y tenían plumas de la grulla y cabezas de piedra. Quedan partes de los cálamos de



las plumas, pero se han perdido las cabezas de flecha. Los contenidos del paquete se completan con un manojo de cuerdas de tendón, pintura roja Wa-the-zhi-de, que se usaba para pintar el poste, y un cepillo de apariencia curiosa. El cepillo está hecho de una pieza de cuero y uno de los bordes está cortado formando flecos gruesos. El cuero se enrollaba y se ataba con bandas. Con esto se armaba un utensilio tosco para aplicar en el poste la pintura mezclada con grasa de búfalo.

Aquellas personas que visiten el Museo Peabody en la Universidad de Harvard notarán algo parecido a piezas de corteza gruesa en la parte superior del poste sagrado. Es la pintura seca que permanece de las numerosas unciones del poste, en una ceremonia que era a la vez una ofrenda de agradecimiento por las cacerías exitosas y una oración por la prosperidad en el futuro. La unción o pintura del poste se realizaba en julio, al final de la cacería anual de búfalos, después de que la tribu hubiera alcanzado la zona de caza donde se sentía razonablemente a salvo de sus enemigos. La costumbre antigua, antes de lo que recordaba el hombre más anciano y tal como me relató el jefe de la gens Höñga en 1888, consistía en realizar esta ceremonia dos veces al año después de la cacería de verano e invierno, pero, según lo que recordaban él y su padre, solo se había celebrado en verano.



La rápida destrucción de las manadas de búfalos en la década posterior a 1870 provocó a los indios no solo un doloroso malestar físico, sino también una gran angustia mental. Las ceremonias religiosas necesitaban del búfalo para su celebración y su desaparición, que al ser repentina les pareció sobrenatural, contribuyó a que los indios se desmoronaran tanto moral como socialmente. Nadie puede tolerar que sus ritos sagrados queden anulados en un día y preservar su equilibrio mental.

Después de varias cacerías infructuosas de la tribu, la pobreza sustituyó a la abundancia anterior. Frente a la angustia de la mente y el cuerpo, al no ver otra manera de alivio, se instó a las personas a realizar la ceremonia de unción del poste, aunque la mala fortuna en la cacería había hecho que esto fuera completamente imposible. Se sugirió un nuevo plan mediante el cual se podría hacer la ceremonia y, tal como se anhelaba, se restauraría la bendición de la abundancia para el pueblo. La tribu tenía un monto de dinero a su favor, adeudado por los Estados Unidos como pago por las tierras cedidas y, a través de su agente³, pidieron esa suma, ya que la necesitaban

3. Nota de revisión conceptual: el agente indio era una figura prevista por la legislación norteamericana de ese entonces, que actuaba como intermediario entre las tribus y el gobierno federal.



para comprar treinta cabezas de ganado. El agente, que comprendía poco el problema de los indios a su cargo o el motivo de su solicitud, escribió al Departamento del Interior en Washington, “Los omahas tienen la tradición de que, cuando no realizan la cacería de búfalos, deben, al menos una vez al año, sacrificar algunas cabezas de ganado y realizar un festín”. Esta interpretación del deseo de los indios de gastar su propio dinero en la compra de los medios con los cuales esperaban realizar ritos que pudieran traer de vuelta a los búfalos y salvarlos de un futuro desconocido y aterrador es un comentario significativo de lo poco que entendían la vida real de los indios aquellos designados para guiarlos en nuevas maneras de vivir y pensar. El ganado se compró con un costo de aproximadamente 1000 dólares. La ceremonia se realizó, pero, lamentablemente, las condiciones no cambiaron. La tribu gastó dinero una segunda vez, pero no hubo éxito. Cada mes se fortalecían nuevos intereses e influencias. Las costumbres antiguas no se podían adaptar a las nuevas maneras impuestas al pueblo. El Gobierno y algunos de los propios indios se opusieron a realizar más gastos. Pasaron uno, dos y hasta tres años, y el poste permaneció en silencio en su tienda, temido, como un objeto poderoso que podía causar daño, pero que parecía incapaz de devolver al pueblo la prosperidad de antaño.



En 1888 cuando el poste se colocó finalmente en un lugar seguro en el museo de la Universidad de Harvard, parecía muy importante proteger su leyenda que el jefe de Hōñga conocía. El temor que inspiraba el poste era tal que parecía imposible obtener esa información deseada, pero finalmente se logró. Un día de verano en septiembre, el jefe, Shu-de-nazhe, fue a la casa de Joseph La Flesche para contar la tradición de su pueblo, tal como se atesoraba con la leyenda del poste.

Fue un día memorable. La cosecha había terminado y las altas pilas de trigo proyectaban sus sombras sobre los campos de rastrojos que alguna vez estuvieron cubiertos de hierba de búfalo. El pasado había desaparecido irrevocablemente. El anciano había dado su consentimiento para hablar, pero no sin recelos, hasta que su antiguo jefe aceptó con alegría recibir cualquier castigo que pudiera ocurrir tras la revelación de estas tradiciones sagradas, lo que se consideraba una profanación punible con medios sobrenaturales.

Mientras el anciano jefe hablaba, golpeaba continuamente el piso con una pequeña rama que sostenía en la mano para marcar el ritmo propio del tamborileo de un hombre que invocaba los poderes invisibles durante la celebración de ciertos ritos. Miraba hacia abajo, y hablaba pausadamente y en voz baja, como si solo hablara consigo mismo. La escena en esa pequeña habitación donde los cuatro estábamos sentados



era solemne como las ceremonias de un pasado que una vez estuvo lleno de actividad humana y esperanza. El temor que inspiraba el poste se reforzaba en su misma desaparición. Por una singular coincidencia, una enfermedad fatal se abatió sobre Joseph La Flesche casi al final de esa entrevista, que duró tres días, y a las dos semanas falleció en la misma habitación donde se había revelado la leyenda del poste.

De acuerdo con la leyenda, el momento señalado para la ceremonia de la unción del poste era en la luna, o mes en que el búfalo bramaba, a finales de julio. Debía ser luego de la cuarta cacería de la tribu, después de que se hubiera realizado cuatro veces la ceremonia en que se tomaban veinte lenguas de búfalos y un corazón. Entonces, la subdivisión Wa-ghdheghe-töñ de la gens Hönga, que estaba a cargo del poste, llamaba a los siete jefes principales, que conformaban la oligarquía, a la tienda sagrada para tratar los asuntos preliminares. Se sentaban allí, con la tienda bien cerrada, vestidos con una especie de túnica de búfalo usada en las ceremonias, el pelo quedaba del lado de afuera y la cabeza caía sobre el brazo izquierdo. Los jefes fumaban la pipa que pertenecía al poste y comían la comida proporcionada en cuclillas sin usar un cuchillo o cuchara, y así imitaban la manera de alimentarse del búfalo. Debían tener cuidado de no dejar caer la comida. Sin embargo, si un bocado caía al suelo, se empujaba con cuidado



hacia el fuego. Se creía que el poste deseaba ese bocado y, como dice la leyenda, “nadie debe tomar nada que el poste reclame”.

Cuando el consejo acordaba el día para la ceremonia, se enviaban corredores⁴ para buscar una manada de búfalos. Si encontraban una en un plazo de cuatro días, se la consideraba una manada sagrada y la cacería proporcionaba carne fresca para la próxima ceremonia. No obstante, si en el plazo de cuatro días los corredores no encontraban una manada, se usaba la carne seca conservada de las cacerías anteriores.

En este consejo preliminar, cada jefe tomaba un junco de un manojo que se guardaba en la tienda sagrada y mencionaba el nombre de un hombre de proezas valerosas. Cuando se había mencionado una determinada cantidad de estos hombres valientes, los Höñga entregaban los juncos al mensajero tribal para que los distribuyera entre los hombres designados. Al recibir el junco, estos hombres se dirigían a la tienda sagrada y, devolviendo sus juncos a los Höñga, aceptaban la distinción que se les había conferido. Ahora era su deber visitar las tiendas de la tribu y seleccionar de cada una un poste que se utilizaría en la construcción de un recinto para las ceremonias.

4. Nota de traducción: optamos por traducir “runners” por “corredores”, ya que indica la manera en que se trasladaban estos enviados.



Para ello, ingresaban en la tienda y golpeaban el poste elegido, mientras narraban las valientes hazañas de su vida pasada. Estos hombres eran seguidos por hombres designados de la gens Höñga, con sus esposas, que retiraban los postes seleccionados y los trasladaban a las inmediaciones de la tienda sagrada. Allí se los colocaba y cubría para formar una estructura semicircular. Esta se erigía en el emplazamiento de la tienda sagrada, que se constituía allí, y quedaba abierta hacia el centro del círculo tribal. Como en su construcción se utilizaban los postes tomados de todas las tiendas en la tribu, esta tienda comunitaria representaba los hogares del pueblo.

Hasta este momento, era posible que la tribu se hubiera estado trasladando y acampando cada día, pero ahora se hacía un alto hasta el final de la ceremonia. Los Höñga convocaban a la tienda comunitaria a los siete jefes y a los líderes, quienes ocupaban sus lugares. Todos usaban la túnica de búfalo de manera ceremonial. En esta ocasión, el mensajero llevaba una banda de lana apelmazada de búfalo alrededor de la cabeza. Esta banda tenía una pluma de águila aterciopelada colocada verticalmente.

El poste sagrado se llevaba adelante al borde de la tienda comunitaria de modo que estuviera inclinado hacia el centro del Hu-dhu-ga. Delante de este, se hacía un círculo en el suelo, se retiraba el césped y la tierra quedaba suelta y fina.



Desde este momento hasta el final de los ritos, todos los caballos debían permanecer fuera del Hu-dhu-ga y las personas no podían deambular por el recinto ni atravesarlo. Para hacer cumplir esta norma, se asignaban dos hombres como guardias en la entrada del círculo tribal.

Los ocupantes de la tienda comunitaria fumaban la pipa que pertenecía al poste sagrado y llevaban el manajo de varillas. A medida que cada jefe tomaba una varilla, mencionaba el nombre de un hombre que debía vivir en su propia tienda como jefe de familia y no depender de parientes (lo que llamaríamos cabeza de familia). Cuando el jefe mencionaba el nombre, el mensajero se acercaba al poste y lo gritaba fuerte para que toda la tribu lo escuchara. Si el nombre dado era el de un jefe, el mensajero lo sustituía por el de uno de sus hijos jóvenes. Se esperaba que el hombre nombrado enviara en las manos de sus hijos el trozo de carne de búfalo más fino y con mayor contenido de grasa, un corte en particular conocido como te-zhu. Si la carne era demasiado pesada para los niños, los padres ayudaban a llevarla a la tienda comunitaria. Los más pequeños estaban sumamente atemorizados y tenían especial temor a la grasa que se usaba en el poste. Por eso, cuando caminaban lentamente, cada tanto, se detenían para limpiar sus dedos pequeños en el pasto y, de ese modo, evitar cualquier vergüenza o posible culpa de sacrilegio.



Si alguien se negaba a hacer esta ofrenda al poste, le caería un rayo, sería herido en combate o perdería una extremidad al clavársele una astilla en el pie.

La recolección de la carne duraba tres días, en los cuales los Höñga cantaban a intervalos, de día y de noche, las canciones sagradas, que retumbaban en todo el campamento y entraban en los sueños de los niños.

Primero, se entonaban las canciones que pertenecían al ritual del maíz y luego aquellas relacionadas con la cacería, todas en la secuencia correcta. Si se cometía un error en el orden, los Höñga levantaban las manos y lloraban fuerte, hasta que el mensajero, que se acercaba desde el poste sagrado, les secaba las lágrimas con sus propias manos, y cesaba el llanto y continuaban los cantos.

En la mañana del cuarto día, la carne se distribuía en el suelo delante del poste en filas paralelas, a lo largo y ancho de la vivienda comunitaria. Luego, el guardián del poste y su esposa se adelantaban para realizar su parte en la ceremonia. Él usaba la camisa y el pantalón habituales y llevaba pintadas dos bandas rojas en las mejillas. La mujer usaba sobre su vestido de gala una túnica de búfalo con la piel hacia afuera que estaba pintada de rojo, al igual que sus mejillas. En su cabello negro brillante, había secciones del mismo color y, en el talón



de cada uno de sus mocasines, se colocaba un mechón de pelo de búfalo como si fuera una cola.

Las canciones precedían y describían cada acto del guardián. Cuando estaba por cortar la grasa de la carne ofrecida al poste, los Höñga cantaban la canción del cuchillo y, en la cuarta repetición, el guardián empuñaba el cuchillo. Entonces, a la cuarta repetición de otra canción, cortaba la grasa y la depositaba en un recipiente de madera grande que su esposa llevaba. En este recipiente, se amasaba la grasa blanda con una arcilla particular que se tornaba roja en la cocción, hasta formar una pintura con la que el guardián untaba el poste.

En el círculo excavado delante del poste, se encendía estiércol de búfalo y arriba se le colocaba hierba dulce y hojas de cedro. Por ese humo, se pasaban las siete flechas para su purificación y consagración. Entonces, se retiraba el cuero que cubría el cuerpo del poste y la mujer se acercaba y tiraba las siete flechas, una por una, por la cesta que quedaba expuesta. Cada flecha tenía una canción especial. Si una flecha atravesaba sin problemas la cesta y se clavaba en el suelo, todas las personas gritaban de alegría, ya que indicaba una victoria especial en la guerra y éxito en la cacería.

A continuación, se juntaba la carne de búfalo y se la reservaba para después. Se hacían cuatro imágenes con hierba y pelo y se las colocaba delante del poste. Estas figuras



representaban a los enemigos de la tribu. Luego el mensajero se adelantaba gritando: “Apiádense de mí, jóvenes míos, y déjenme completar mis ceremonias una vez más”. Esto significaba que los hombres de la tribu debían dejar de lado todos los demás asuntos y consideraciones, y dedicarse al papel que debían desempeñar en el acto final de la ceremonia.

Mientras los guerreros se colocaban sus adornos y sus tocados de guerra hechos con plumas de águila, y preparaban sus armas para una batalla simulada ante el poste, en la que debían representar en detalle sus valientes proezas bélicas del pasado, la multitud se reunía en uno de los extremos de la tienda comunitaria para tener una vista privilegiada del dramático espectáculo.

Algunos guerreros aparecían montados a caballo fuera del campamento y atacaban gritando: “¡Han llegado! ¡Han llegado!”. (Esto se hacía de una manera muy realista para engañar a las personas y hacerles creer que se trataba de un ataque real de un enemigo, y lograr la confusión momentánea de toda la tribu). Los guerreros disparaban contra las imágenes situadas delante del poste, y los jefes que se encontraban dentro de la tienda comunitaria les disparaban en su defensa. Esta embesitada se realizaba cuatro veces y luego se capturaban las imágenes y se las trataba como conquistadas. Con este emotivo drama, que se llamaba “Ataque al Wa-ghdhe-ghé”, o poste, las



ceremonias llegaban a su fin. De acuerdo con la leyenda, estas ceremonias se instituían para “mantener unido al pueblo”.

Al día siguiente, se realizaba la He-di-wa-chi, bajo la dirección de la gens Inke-tha-be. Toda la tribu, hombres, mujeres y niños, participaban. La He-di-wa-chi era una danza en torno a un poste que había sido cortado y pintado para la ocasión con ceremonias características. Luego de esta danza, el campamento se desarmaba y cada familia seguía sus propios deseos. Todas las reglas y plazos regulares de caza llegaban a su fin por esa temporada.

La leyenda cuenta que el hallazgo del poste se produjo mientras se celebraba un consejo entre los cheyenes, arickees, pawnees y omahas, que en ese momento incluía lo que hoy son las tribus ponkas y iowas. El objetivo del consejo era acordar los términos de paz y decidir las reglas sobre la guerra y la caza.

La leyenda cuenta lo siguiente: “En esa época, un joven que había estado deambulando regresó y dijo: ‘Padre, he visto un árbol maravilloso’ y lo describió. El anciano guardó silencio, ya que todavía no se había acordado nada entre las tribus.

El joven volvió a visitar el árbol y, a su regreso, le repitió a su padre la historia de lo que había visto.

El anciano permaneció en silencio, ya que los jefes todavía seguían deliberando.



Al final, cuando se había llegado a un acuerdo entre las tribus, el anciano mandó a llamar a los jefes y les dijo:

‘Mi hijo ha visto un árbol maravilloso. Los pájaros del trueno van y vienen sobre este árbol y forman un camino de fuego que deja cuatro senderos de hierba quemada hacia los cuatro vientos. Cuando los pájaros del trueno se posan en el árbol, este se enciende en llamas y el fuego sube hasta la copa. El árbol sigue ardiendo, pero nadie puede ver el fuego, excepto por la noche’.

Cuando los jefes escucharon este relato, enviaron a corredores para que vieran qué podía ser. Los corredores volvieron y contaron la misma historia, cómo el árbol permanecía en llamas durante la noche. Luego todo el pueblo celebró un consejo en el que acordaron correr una carrera hasta el árbol y atacarlo como si fuera un enemigo. Los jefes dijeron: ‘Correremos hacia él; colocaos vuestros adornos y preparaos como para la batalla’.

Entonces, los jóvenes se desnudaron, se pintaron, se colocaron sus adornos y partieron hacia el árbol, que estaba cerca de un lago. Los hombres corrieron y un ponka llegó primero y lo golpeó como lo haría con un enemigo.

Luego talaron el árbol y cuatro hombres, caminando en fila, lo llevaron sobre sus hombros hasta el pueblo. Durante cuatro noches, las personas cantaron las canciones que se



habían compuesto para el árbol mientras celebraban el consejo. El árbol fue llevado al interior del círculo de tiendas y se le armó una tienda. Los jefes trabajaron en el árbol, le dieron forma y lo llamaron ser humano. Hicieron una cesta de ramas y plumas y la ataron a la mitad del poste para formar un cuerpo. Luego dijeron: '¡No tiene cabello!'. Entonces, enviaron a buscar un cuero cabelludo grande y lo colocaron en la parte superior del poste a modo de cabello. Enviaron a un mensajero para contarles a las personas que, cuando todo estuviera terminado, deberían ver el poste.

Luego pintaron el poste, lo colocaron frente a la tienda, apoyado sobre un bastón y convocaron a todo el pueblo, y todo el pueblo acudió: hombres, mujeres y niños. Cuando todas las personas se habían juntado, el jefe se puso de pie y dijo:

'Ahora tienen ante ustedes un misterio. Cuando estemos en apuros, le traeremos nuestros problemas a él. A él le harán ofrendas y pedidos; todas sus oraciones deben estar acompañadas de ofrendas. Este (poste) pertenece a todo el pueblo, pero estará al resguardo de una sola familia y el liderazgo estará a su cargo. Si alguien desea liderar (es decir, convertirse en jefe y asumir la responsabilidad de gobernar al pueblo), les hará regalos a los guardianes y ellos le darán autoridad'.



Cuando todo terminó, el pueblo dijo: 'Asignemos un momento para volver a pintarlo y representar ante él las batallas que hemos librado'. Entonces, se fijó el tiempo en la luna en que bramaban los búfalos.

Luego siguieron los detalles de la ceremonia que ya se describió y se finalizó con estas palabras: 'Este fue el origen de la ceremonia y se acordó que se debía mantener'.

La leyenda continúa: El pueblo empezó a orar al poste para pedirle coraje y trofeos en la guerra y sus oraciones fueron respondidas. El poste está conectado con el trueno y la guerra, la autoridad de los jefes y de la caza”.

En la época en que se descubrió el poste, la tradición de los omahas y de los ponkas coincidía en afirmar que el pueblo vivía en una aldea cerca de un lago y que el árbol, que, evidentemente, estaba a cierta distancia del campamento, crecía cerca de un lago. La posición exacta de esta aldea aún no se ha identificado, pero es muy probable que no haya estado a gran distancia de la cantera de piedra de la pipa roja en la parte sudoeste de Dakota del Sur.

El tiempo me impide realizar una enumeración de mis investigaciones históricas al respecto, pero los registros más antiguos y los mapas auténticos indican que el poste no se pudo haber cortado después de 1673.



El establecimiento del orden de jefatura y el gobierno de la tribu, tal como se ha conocido durante el presente siglo, precede la institución del poste. Numerosos cambios políticos ya se habían producido antes de ese evento.

En este momento no puedo contar ni analizar la leyenda de los siete ancianos, de quienes se decía que habían instituido el gobierno de los siete jefes y que habían establecido la Ni-ni-ba-töñ o la subgens de la pipa en algunas de las diez gentes de la tribu. Esta leyenda trata sobre un cambio político y una innovación religiosa muy anteriores a la llegada del poste sagrado. Cuando los siete ancianos introdujeron las pipas tribales sagradas, ya había en la tribu tres grupos distintivos de insignias de otras tantas formas de culto, a saber:

Las cuatro piedras sagradas, bajo la custodia de la gens Ma-thiñ-ga-ge-he, con su ritual particular.

El paquete de honor, la concha sagrada y el poste de cedro rojo, de los ritos del Trueno, a cargo de la gens We-jin-shte.

Los cantos y el ritual de Hede-wache, encomendados a la gens Inkethabe.

El ingreso de los omahas en el grupo de tribus que acordaron respetar y observar la ceremonia de las Wa-wañ —pipas o calumets de la paz— no solo moderaba el culto al Sol a través de las enseñanzas del ritual de esta ceremonia, sino que también abría un nuevo camino al honor tribal por el cual



un hombre valiente y laborioso podría alcanzar la igualdad con los jefes hereditarios en el gobierno de la tribu. Las pipas rituales sagradas tenían la misma función dentro de la tribu que las Wa-wañ o calumets de la paz tenían entre diferentes tribus. También estaban ornamentadas con las cabezas de pájaro carpintero características, el mandril superior girado hacia atrás y pintado de la misma manera que en las calumets de la paz. En una de estas pipas tribales, se colocaban siete de estas cabezas en fila, que hacían referencia a los siete jefes, en la otra pipa solo había una cabeza, que simbolizaba la unidad de autoridad que se debía alcanzar por unanimidad de los siete jefes en todas las decisiones.

Durante mucho tiempo, los postes se habían usado en la tribu como símbolos de creencias religiosas y de autoridad.

La He-di-wa-chi y su poste demuestran signos de una gran antigüedad, y no parece improbable que surgiera de la misma raíz que la danza del Sol de los dakotas que se ha desarrollado de manera muy diferente.

El poste de los ritos del Trueno, que pertenecía a la tienda sagrada de la guerra y estaba bajo el cuidado de la gens We-jin-shte, estaba hecho de cedro rojo, medía 1,25 m de longitud y llevaba atada una Zhi-be o pierna de 61 cm de largo. Un palo redondeado como un garrote de 43 cm de largo, también de cedro rojo, estaba atado en la mitad del poste. Los dioses del



Trueno usaban garrotes como armas. Uno de los cantos rituales de la tienda de la guerra decía: “¡Tu abuelo, observarlo da temor. Cuando tu abuelo levanta el gran garrote, observarlo da temor!”. Antiguamente, cuando se celebraban los ritos en primavera, al escuchar el primer trueno, una parte de la ceremonia consistía en pintar el poste.

Es probable que este poste fuera el prototipo del poste sagrado. Los dos tienen características en común: la Zhi-be o pierna, el cuerpo de uno es el garrote del trueno y al del otro se lo llamaba como al escudo que usaban los guerreros para proteger la muñeca de la cuerda. Los dos postes se pintaban con la debida ceremonia en los momentos señalados. Ambos hacían referencia más o menos directamente al Trueno, y cualquier profanación realizada a cualquiera de los dos era vendada por ese poder y el culpable era alcanzado por un rayo. Se recordará que la atención se centró primero en el árbol de donde se modeló el poste sagrado, por los pájaros del trueno que provenían de los cuatro cuadrantes y por la misteriosa llama que siguió. De esta manera, el poste apareció en las mentes de las personas dotado con el poder sobrenatural de los antiguos dioses del Trueno.

Al principio, el gobierno de los siete jefes se limitó a gobernantes hereditarios, procedentes de ciertas subdivisiones de determinadas gentes. A través de un proceso lento, con



el paso del tiempo, los hombres capaces llegaron al poder, y los honores fueron ganados y ostentados por aquellos que el pueblo reconocía como líderes, hasta que, finalmente, la oligarquía de los siete se volvió representativa de los logros individuales y de las gentes y subgentes que hasta entonces habían sido excluidas de participar en los asuntos gubernamentales de la tribu.

El nombre dado al poste sagrado, Wa-ghdhe-ghe, es el testimonio de este cambio político en la jefatura. Wa-ghde-ghe está formado por el prefijo wa-, que indica el poder de hacer, y ghdhe-ghe, el nombre de la ceremonia de colocación de la marca de honor en la hija de un jefe. (Esto consistía en tatuar un pequeño punto circular de aproximadamente media pulgada de diámetro en la frente, el pecho y la espalda justo debajo del cuello. De este se proyectaba un círculo con cuatro puntos equidistantes. Estos símbolos hacen referencia al sol y a los cuatro cuadrantes). El derecho a colocar la marca de honor en una hija no era hereditario, pero se podía obtener mediante la realización de cientos de actos determinados, llamados Wadhñ-e-dhe. El nombre del poste, Wa-ghdhe-ghe, significa ‘el poder de hacer o de llevar a cabo esta ceremonia’, ghdhe-ghe, ‘la marca de honor’.

El poste sagrado de los omahas era, como hemos visto, apenas una innovación como símbolo, aunque representaba



la autoridad de las nuevas ideas que se habían desarrollado lentamente dentro de la tribu. En la tribu y en sus ceremonias, nada de lo que se había logrado en el pasado se perdía, ya que se reconocía el control sobrenatural del hombre junto con su capacidad para alcanzar por sí mismo honor y rango. Es testimonio de que la sociedad, incluso en sus condiciones tribales primitivas, no es una masa inerte de personas, sino una organización que funciona de acuerdo con leyes similares a aquellas que hemos aprendido a reconocer como instrumentales en el desarrollo de la mente del hombre.





ZUÑI Y LOS ZUÑI

Matilda Evans Stevenson

TRADUCCIÓN

Juliana Cabanillas

Rocío Fantín

COORDINACIÓN

Y REVISIÓN BILINGÜE

Lorena Baudo

REVISIÓN CONCEPTUAL

María Cecilia Díaz

Ana Prado

Publicación original: Stevenson, M. E. (1881). *Zuñi and the Zuñians*, pp. 1-30.



Prefacio

Para que los lectores de este artículo puedan entender los medios por los cuales pude recabar la información aquí contenida, formulo la siguiente aclaración:

En el verano de 1879, acompañé la expedición enviada por el Prof. J. W. Powell, etnólogo estadounidense, para visitar los pueblos de Nuevo México y Arizona, con el propósito de estudiar los hábitos y las costumbres, entre otras prácticas, de esas extrañas gentes y armar una colección de todos los instrumentos de piedra y cerámica que pudiéramos recoger.

El grupo, a cargo de James Stevenson, avanzó desde Washington directo hacia Santa Fe, Nuevo México, cruzando las llanuras a través de la Ferrovía de Atchison, Topeka y Santa Fe. Bajo la excelente dirección de los oficiales de la línea del ferrocarril, esta ferrovía llegó a ser una de las mejores del país. Los esfuerzos por preservarla se evidencian no solo en el rápido aumento de los viajes por esa línea, sino también en el



crecimiento constante y acelerado de la población a lo largo del valle de Arkansas y en Nuevo México. Ninguna otra ruta hacia el lejano Oeste ofrece tantos atractivos para realizar observaciones científicas como esta. Las expediciones con fines universitarios y científicos, como también los viajes de placer hacia la región del oeste, deberían, sin dudas, recorrer esta ruta como vía de ida o de regreso.

Al llegar a Santa Fe, hicimos de esta ciudad el punto de partida para comenzar el estudio. Nos llevó alrededor de una semana conseguir el medio de transporte y los suministros necesarios para emprender el trabajo que teníamos por delante.

Al general Sherman, que manifestó un gran interés por el objetivo que teníamos en mente, le debemos la concreción de la expedición. No solo solicitó a los tenientes coroneles del oeste que nos prestaran toda la ayuda necesaria, sino que también nos brindó su conocimiento sobre algunos de los temas más importantes de la investigación.

Al general Edward Hatch, al mando del distrito de Nuevo México, agradecemos profundamente el interés personal que mostró en nuestras investigaciones y la ayuda material que nos brindó, de manera directa o como intermediario, sin la cual no habríamos podido llevar a cabo este trabajo.

Por cortesía del Prof. Powell, que siempre está dispuesto a ayudar a las personas comprometidas en la investigación



etnológica y en todas las otras ramas de la ciencia, se me permite utilizar las ilustraciones de algunos de los especímenes reunidos durante el viaje; estos fueron enviados al Museo Nacional como parte de las contribuciones del Departamento de Etnología. Las ilustraciones llevan los números de catálogo del Instituto Smithsonian.

Zuñi y los zuñi

En las tierras legendarias de América Central y América del Sur, son muchos los exploradores que han abierto minas de riquezas arqueológicas y han reconstruido, en la imaginación, los templos y altares cuyas ruinas siguen siendo los testigos mudos, pero elocuentes, de un pueblo que desapareció hace mucho tiempo.

También en nuestro propio país, salieron a la luz muchos tesoros gracias a las investigaciones bien encausadas en las tierras fértiles del suroeste. Sin embargo, aún queda más por descubrir para poder recuperar el pasado perdido de aquellas razas cuya historia está escrita en fragmentos sobre las paredes de los cañones de Arizona y Nuevo México, y cuyas tradiciones aún resuenan, aunque de manera imperfecta, a través de los habitantes de los pueblos de esa interesante región.



Rastreamos la información hasta las mismísimas fuentes en esa tierra de antigüedades, repleta de objetos de interés para la etnografía. Una tierra que alguna vez estuvo densamente poblada, luego desolada y, por último, bajo el cuidado precario de lo que quedó de una raza extinta. Las ruinas más antiguas aún se encuentran en los valles a lo largo de los cursos de agua, donde el pueblo prehistórico vivía en paz y prosperidad hasta que, expulsados del hogar de sus ancestros por un poderoso enemigo, se vieron obligados a buscar refugio en los altos acantilados y en las cuevas que se encuentran en las paredes del cañón. Estos nichos todavía conservan la fama de los habitantes de los acantilados. Muchos de estos hogares están en perfecto estado, pero lo poco que quedó de las casas de los valles está en ruinas. Allí, las pilas de rocas se están desmoronando y yacen esparcidos los fragmentarios lares y penates de una civilización lejana.

Nunca se determinó cuántas generaciones de habitantes de los acantilados vivieron en estos refugios extraños, pero es indiscutible la notable antigüedad de las estructuras que quedan en estas fortificaciones naturales. Algunos de estos lugares se han vuelto inaccesibles debido a la erosión de los accesos por la acción de los mismos elementos que, en tiempo geológico, habían formado huecos en las paredes del cañón, que es precisamente adonde este pueblo acudió por

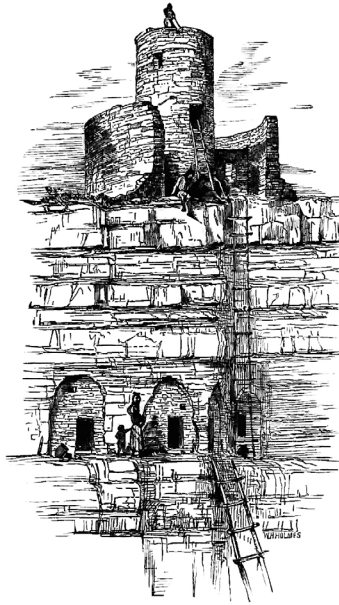


protección. Cuando la amenaza de guerra ya no era tan inminente, se aventuraron a abandonar sus fortalezas en altura, donde habían atravesado largas pruebas y muchas privaciones, y se asentaron en las mesas, las mesetas altas y planas que son características distintivas del paisaje de Nuevo México.

La ilustración de W. H. Holmes que acompaña este texto, extraída de su informe en el boletín n.º 1, volumen 2, del Servicio Geológico de los Estados Unidos de 1876, transmite una idea de cómo eran estas antiguas estructuras y los medios que posiblemente adoptaron los habitantes para acceder a ellas.

La elevación de estos sitios les permitió vigilar atentamente al enemigo, mientras que, en los valles cuesta abajo, a lo largo de los arroyos que bañan los pies de los acantilados, sembraban y recolectaban las cosechas. Sin embargo, este modo de vida también tenía sus inconvenientes. Las casas estaban muy lejos del campo de cosecha y las mujeres sin duda se cansaban de llevar vasijas de agua por las laderas empinadas de las paredes rocosas. Así, con el pasar del tiempo, cuando sus enemigos naturales —esas tribus nómadas que les habían hecho la guerra durante tanto tiempo— parecían saciados de asesinatos y saqueos, los habitantes de las mesas bajaron a los valles y construyeron sus viviendas sobre las ruinas de los lugares donde habían vivido sus antepasados.





Viviendas en los acantilados y torre, Río San Juan, sur de Colorado

Así se completó el ciclo de vicisitudes de la historia de este pueblo: del valle al acantilado, del acantilado a las mesetas y de las mesetas de regreso al valle. Fueron expulsados del hogar de sus ancestros por la opresión de sus enemigos, y se arriesgaron con miedo a salir de sus fortalezas rocosas y dirigirse hacia las mesetas, que eran un poco menos seguras. Luego, se animaron un poco más: finalmente, recuperaron



su herencia y restablecieron el sistema de pueblos que todavía persiste. La vida actual de estas aldeas modernas, así como la historia de los pueblos antiguos, resulta de gran interés para los etnógrafos. Se presenta un vistazo de ambas en los resultados obtenidos durante el último año por el señor Stevenson, quien llevó a cabo importantes investigaciones y trajo a Washington una extraordinaria colección de material arqueológico y etnográfico.

El primer punto de interés que visitó su equipo fueron las ruinas del pueblo Pecos, ubicadas en una loma a unos treinta metros por encima del río Pecos, a sesenta y cuatro kilómetros al este de Santa Fe. Acamparon a la sombra de una vieja iglesia española, cuyas paredes, junto con algunas piezas de madera y decoraciones del interior, siguen siendo mudos testigos de una civilización pasada. Cerca de un extremo de la localidad, se encuentran los restos de dos muros circulares que algunos describieron como *estufas*¹, o casas de fuego, que, al parecer, los antiguos habitantes del pueblo usaban con propósitos religiosos. Sin embargo, si se observa con cuidado, se podría deducir que estos recintos circulares fueron diseñados como depósitos para almacenar nieve; que luego se consumiría

1. Nota de revisión conceptual: el término aparece en cursiva y en castellano en el original.



durante las largas sequías que eran comunes en ese territorio. Tal es, en cualquier caso, el uso que se le da en la actualidad al gran recinto circular que se encuentra en Pueblo de Laguna, Nuevo México. Los habitantes del pueblo, que durante largos años debieron acarrear el agua desde los manantiales lejanos en las épocas en que las reservas se agotaban, dejaron la marca de un camino de quince a veinte centímetros de profundidad en la piedra arenisca maciza. Cuánta historia está grabada en ese sendero silencioso y serpenteante. Cuántas páginas podrían llenarse si se escribiera el “testimonio de las rocas”.



Ilustración de una parte de uno de los pueblos Moqui descritos por el profesor J. W. Powell



Tal como se describió antes, los descendientes de los habitantes de las mesas se trasladaron en su mayoría al valle. Sin embargo, hay excepciones a esta regla entre los habitantes de Acoma, Nuevo México, y entre aquellos de la provincia de Tusayan, Arizona. Acoma, cautivante por su antigüedad, queda en la cima de una mesa casi inaccesible, cuyo único punto de entrada es a través de los escalones excavados en la ladera rocosa. La provincia de Tusayan consta de siete pueblos, de los cuales dos, *Shi-pan-i-luv-i* y *Mi-shong-i-ni-vi*, están situados uno al lado del otro sobre la misma mesa. Es un dato interesante para la etnografía que los habitantes de estos dos pueblos hayan preservado dos dialectos distintos, a pesar del trato social diario que mantuvieron quizás durante siglos.

Muchos pueblos están dispersos a lo largo del Río Grande, pero los habitantes de estas comunidades, al haberse mezclado con los mexicanos durante muchas generaciones, conservan menos características aborígenes puras que las poblaciones más aisladas, como el pueblo Moqui y el Zuñi. Este último, en muchos aspectos el más interesante de estos peculiares asentamientos, fue el principal foco de atención del señor Stevenson.

Zuñi está situado al oeste de Nuevo México y se construyó en una loma que abarca cerca de 6 hectáreas y más de doce metros sobre la orilla derecha del río del mismo nombre.



Gracias a su extrema exclusividad, los zuñi conservan una fuerte individualidad y mantuvieron la pureza de su idioma. Según la clasificación del Prof. Powell, su forma de hablar constituye uno de los cuatro troncos lingüísticos de los que podrían descender la mayoría o todos los dialectos de los pueblos del suroeste. En toda esa gran superficie, que alguna vez estuvo densamente poblada de asentamientos, solo quedan treinta y uno, y distan cientos de kilómetros entre unos y otros, desde Taos, al norte de Nuevo México, hasta Isleta, al oeste de Texas. Entre los restos de las grandes tribus nativas, es posible que los zuñi ocupen el lugar más alto, tanto si consideramos sus actividades agrícolas y pastorales, como si tenemos en cuenta toda su organización social y política.

Sus rebaños incluyen unas pocas cabezas de ganado, pero consisten, principalmente, en ovejas, cabras, caballos y “buros”². Los curiosos burritos conocidos con este nombre son las bestias de carga y los caballos se usan exclusivamente para montar. También tienen algunos cerdos, algunas gallinas y cientos de perros.

2. Nota de revisión conceptual: “buros” en el original.



Trigo, maíz, frijoles, distintos tipos de calabazas, melones, duraznos y pimientos conforman la lista de sus productos agrícolas.

El maíz se destaca por la variedad extraordinaria de colores que presenta. La cosecha de granos de un año se almacena y se conserva intacta como previsión ante una posible cosecha malograda u otra emergencia. Algunas de las granjas y huertas se encuentran a cierta distancia del pueblo (entre ocho y treinta kilómetros, aproximadamente), aunque también hay algunos pequeños jardines peculiares justo al pie de la loma, donde se cultivan pimientos y melones. No se practica el riego artificial, aunque el sistema de acequias es de uso común en muchos otros pueblos. Los granos se cultivan en los valles y se riegan de manera natural, y las huertas se establecen en las mesas, donde hay más humedad ambiente. Dependen por completo de la lluvia, y tan sabio es el Jefe que preside este elemento, que siempre se desata una tormenta dentro de los dos días posteriores a la danza de la lluvia.

El pueblo de Zuñi está construido con un estilo muy característico. Se parece a una colmena de abejas, con las casas apiladas una encima de la otra en una sucesión de terrazas. El techo de una casa es el piso o el patio de la otra, y así sucesivamente, hasta que en algunos casos, cinco hileras de viviendas



están construidas una tras otra, ninguna de ellas con más de dos pisos de altura. Estas estructuras están hechas de piedra y adobe; se encuentran agrupadas alrededor de las plazas, o espacios abiertos, con varias calles y tres caminos cubiertos que atraviesan el pueblo. En el centro de la plaza principal, se erige la antigua iglesia española, construida hace varios siglos, pero que aún se preserva de manera extraordinaria, incluso los tallados de madera del altar. Entre otros ornamentos, hay dos estatuas de santos bien erguidas, hechas de madera, cada una de casi un metro de altura; o, mejor dicho, allí se las podía ver hasta que las trasladaron junto con otras reliquias a Washington, como parte de la inmensa colección de cerámica antigua y moderna, instrumentos de piedra, entre otros artefactos, que pronto se exhibirán en el Museo Nacional.

La Fig. 41.912 es una ilustración de una de las estatuas de Zuñi, que se destaca por el acabado de esmalte en brazos, piernas y rostro.





Fig. 41.912 Estatua de madera de un santo

Los muros de esta iglesia están contruidos de adobe, como era habitual, y, al parecer, no se utilizó ningún tipo de metal en su construcción. Incluso la madera se mantiene unida por clavos del mismo material. La iglesia tiene una galería a la que solo se puede acceder por una escalera cubierta en el exterior del edificio, que conduce también al campanario,



donde cuelgan dos campanas de una viga de madera. Un examen minucioso no reveló ninguna fecha ni nombre, ni tampoco pruebas de que estas campanas hubieran sido equipadas con badajos. Al contrario, las hendiduras en la superficie exterior alimentan la hipótesis de que las campanas se tocaban a mano con martillos de piedra.

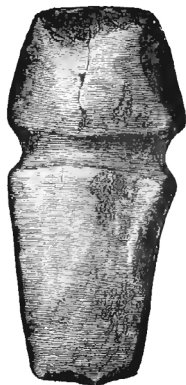


Fig. 42.205 Martillo de piedra

La Fig. 42.205 es un martillo de piedra, acanalado en el centro, alrededor del cual se enrollaba mimbre cuando se usaba de manera frecuente. Los pueblos actuales recogen muchos de estos instrumentos de las ruinas, y los usan como morteros o mazos.



La vieja cruz de madera sigue en pie en el patio de la iglesia donde, durante años, los sacerdotes españoles obligaron a la gente a arrodillarse y hacer penitencia. En el mismo recinto, se entierra a los muertos, sin ceremonia alguna, salvo llantos y lamentos; junto con el cuerpo se entierran en la tumba muchos de los bienes terrenales del difunto.

A las casas más altas de Zuñi se accede por escaleras desde el exterior. Los niveles inferiores tienen puertas en la planta baja, mientras que a los demás se ingresa desde las terrazas. Hay una segunda entrada a través de las escotillas del techo y, desde allí, se desciende por escaleras hasta las habitaciones de abajo. En muchos de los pueblos no hay ninguna puerta en la planta baja, pero los zuñi afirman que sus casas más bajas siempre tuvieron esas aberturas. En tiempos de ataques amenazantes, las escaleras se levantaban o se quitaban sus peldaños, y las puertas inferiores se aseguraban con alguna de las diversas formas ingeniosas que tienen estos pueblos para bloquear las entradas de sus viviendas. Las casas tienen ventanas pequeñas en las que originalmente se utilizaba mica, que todavía se emplea hasta cierto punto, pero los zuñi aprecian mucho el vidrio y lo conseguirán, siempre que sea posible, casi a cualquier costo. Una vivienda de capacidad media tiene cuatro o cinco habitaciones, aunque en algunas hay hasta ocho. Algunos de los cuartos más grandes están revestidos



con losas, pero los pisos, generalmente, están recubiertos con arcilla, al igual que las paredes. Las mujeres se encargan de reparar constantemente tanto pisos como paredes, mezclando tierra de color marrón rojizo con agua hasta obtener la consistencia adecuada, y luego extendiéndola con la mano, siempre en semicírculos. Se seca suave y parejo, y luce bien. Al trabajar este yeso, la mujer indígena mantiene la boca llena de agua, y la aplica con toda la destreza con la que un lavandero chino rocía la ropa. Las mujeres parecen deleitarse con este trabajo, que consideran un privilegio y sienten que se violarían sus derechos si los hombres lo hicieran. En la construcción, los hombres colocan los cimientos de piedra y los enormes troncos que sirven como vigas para sostener el techo. Los espacios entre las vigas se rellenan con arbustos de sauce, aunque algunos de los zuñi más acaudalados utilizan en su lugar tejas fabricadas por los carpinteros del pueblo. Luego, las mujeres finalizan la estructura. Los techos de las casas más antiguas son bajos, pero la arquitectura zuñi ha mejorado. El estilo moderno ofrece mucho espacio, con puertas por las que se puede pasar sin agacharse. Las paredes interiores suelen estar blanqueadas. Para ello, se disuelve una especie de arcilla blanca en agua hirviendo y se aplica a mano; se usa un guante de piel de cabra, se sumerge la mano en el líquido caliente y luego se pasa sobre la pared repetidas veces.



En Zuñi, como en otros lugares, las riquezas y los cargos oficiales confieren importancia a sus poseedores. La clase pudiente vive en las casas de más abajo, los de recursos moderados viven justo encima, mientras que las familias más pobres deben conformarse con los pisos más elevados. Por supuesto, nadie subiría hasta el desván si tuviera los medios para garantizarse uno de los departamentos de abajo. Sin embargo, prácticamente no existe distinción social en esta civilización rudimentaria y toda la población vive casi como una sola familia. El Alcalde, o Teniente-Gobernador, es una excepción a la regla general, ya que ocupa la casa más alta de todas debido a sus deberes oficiales. Desde la parte superior, anuncia cada mañana al pueblo las órdenes del Gobernador y hace público cualquier otro anuncio que se le requiera.

Cada familia tiene una habitación, por lo general la más grande de la casa, donde trabajan, comen y duermen juntos. En esta habitación, el guardarropa de la familia cuelga de un tronco suspendido bajo las vigas. Solo los atuendos más valiosos, como los que se usan en la danza, se envuelven y guardan con cuidado en otro cuarto. En esta gran sala se realizan todo tipo de trabajos, incluida la cocina, que se lleva a cabo en un hogar situado sobre el costado más extenso de la sala; este está constituido por un saliente en ángulo recto con la pared y cuenta con una repisa sobre la que descansa la base de la

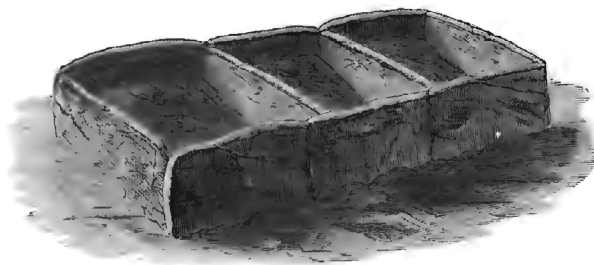


chimenea. En una segunda habitación hay otra chimenea que mide aproximadamente de un metro ochenta a dos metros y medio de ancho; y tiene en la parte superior una repisa con forma de toldo chino. Una losa muy pulida, con un tamaño de treinta y ocho a cincuenta centímetros, se eleva a unos treinta centímetros por encima del hogar. Los carbones se amontonan debajo de esta losa y sobre ella se hornea el Waiavi. Este tipo de pan delicioso está elaborado con harina de molienda fina, que se amasa con la mano desnuda sobre la piedra. Se extiende en una masa tan delgada como una oblea; estas hojas crujientes y aireadas, cuando se cocinan, se apilan en capas y luego se doblan o se enrollan. Este pan ligero, que se hornea solo en las fiestas, se cocina en hornos de adobe fuera de la casa. Cuando no se usan para este fin, los hornos se convierten en guaridas cómodas para los perros y en casitas de juegos para los niños. Los zuñi no se caracterizan por la pulcritud. A finales de otoño e invierno, las mujeres se dedican sobre todo a hacer pan, a menudo en formas extravagantes, para las fiestas y bailes que se organizan de manera continua. Elaboran una bebida dulce, para nada alcohólica, con trigo germinado. Los hombres usan tabaco, que compran a comerciantes blancos, en forma de cigarrillos hechos con hojas de maíz, un lujo restringido para las mujeres.



Los molinos de los pueblo son una de las cosas más interesantes de este lugar. Estos molinos, fijados al suelo a unos pocos metros de la pared, tienen forma rectangular y están divididos en una serie de compartimentos, cada uno de unos cincuenta centímetros de ancho y de profundidad. La serie completa va de un metro y medio a tres metros de largo, según el número de divisiones. Las paredes están hechas de piedra arenisca. En cada compartimento, está fijada una piedra para moler, inclinada en un ángulo de cuarenta y cinco grados. Estas losas tienen diferentes grados de acabado y están ordenadas una al lado de la otra, de más ásperas a más suaves. Las mujeres indígenas, que son las únicas que trabajan en los molinos, se arrodillan ante los compartimentos y se inclinan sobre ellos como lo hace una lavandera sobre una tina. Sostienen en sus manos unas piedras largas de lava volcánica, que frotan de arriba hacia abajo sobre las losas inclinadas, y se detienen en intervalos para colocar el grano entre las piedras.





Molino de los Pueblo

A medida que avanza la molienda, el grano pasa de un compartimento a otro, hasta que, al pasar por la toda la serie, adquiere la finura deseada. Este método tedioso y laborioso ha sido practicado sin mejoras desde tiempos inmemoriales y, en algunas de sus técnicas, los zuñi realmente han retrocedido. Tal es el caso de la fabricación de la cerámica, ya que su arte plástico se deterioró considerablemente.

La cerámica que se encontró en las ruinas del suroeste, especialmente en el Cañón de Chelly y San Juan, es superior a cualquiera que se elabore en la actualidad, no solo por su ornamentación, sino también por su extraordinaria calidad y simetría.

Los productos antiguos presentan una pasta mucho más fina que la actual, debido, sin dudas, al uso de algún tipo de



material cuyo conocimiento se ha perdido. Además, como consecuencia del gran aumento de sus almacenes, este hermoso trabajo se ha descuidado, ya que las mujeres, que son las únicas que hacen la cerámica, tienen mucho menos tiempo para dedicar a la manufactura y ornamentación. Las figuras 40.812, 40.813, 40.814, 40.815 y 40.816 son artefactos de cerámica antigua obtenida de los zuñi. Muchas fotografías de estas figuras fueron tomadas por el señor J. K. Hillers, el artista que acompaña al señor Stevenson. La decoración de la cerámica antigua se compone principalmente de volutas, líneas rectas y muros de Troya. Los primeros intentos de representar animales parecen haberse basado en la representación de aves, ya que se encontraron algunos ejemplares muy antiguos con diseños de este animal. La figura de pájaro preferida tiene un gran parecido con el emblema chino de la prosperidad.



Fig. 40.812 Jarra antigua





Fig. 40.813 Parte inferior de un jarrón con los bordes rotos alisados

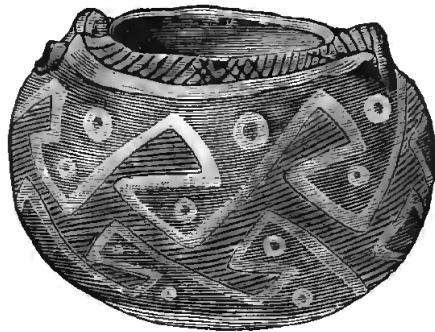


Fig. 40.814 Parte inferior de un jarrón con los bordes rotos alisados





Fig. 40.815 Vasija antigua



Fig. 40.816 Vasija de agua antigua



Cualquier observador atento puede ver que la cerámica antigua de los zuñi es parecida a la de Egipto y Chipre. También tiene cierto parecido con la cerámica japonesa antigua, por las asas de animales y el diseño conocido como el antiguo emblema japonés.

En relación con este tema, quisiera destacar un tipo de cerámica que se encuentra ampliamente distribuida, tal vez más que cualquier otro tipo de artefacto indígena, y cuyo nombre es cerámica laminada o corrugada. Las figuras 40.817 y 40.818 son ejemplos de este tipo de producción. Se encuentra en montículos de los valles de Ohio y Mississippi, en California y de forma abundante en Utah; es decir, en todo Estados Unidos y sus territorios. Se cree que estos utensilios se usaron con fines domésticos de todo tipo y, según lo que ha podido observarse, esta clase en particular debe haber comprendido una gran cantidad de artefactos en uso durante cierto período. Si este fue el caso, se deben haber usado en celebraciones religiosas o ceremoniales. Entre las ruinas de las mesas y en los valles de los arroyos del suroeste existen fragmentos de esta cerámica. Para su fabricación, se necesitaba tener paciencia y sumo cuidado porque las capas de arcilla, que imitan la forma de un hilado, se colocaban una sobre otra durante todo el proceso hasta que la vasija estuviera lista. No se empleaban piedras de pulir ni paletas, solo los dedos y las



manos. En la mayoría de los casos, se notaban las más mínimas impresiones de la piel.



Fig. 40.817 Cerámica corrugada

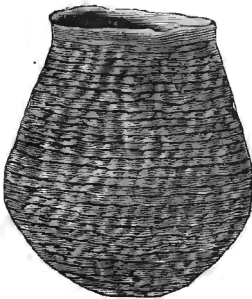


Fig. 40.818 Cerámica corrugada antigua



También hay otra variedad de cerámica que tiene una superficie muy esmaltada. Entre las ruinas de las mesas, se suelen encontrar ejemplares de este tipo en fragmentos muy pequeños, aunque ocasionalmente se encuentran algunas partes en los valles. Los indios pueblo en la actualidad creen que el proceso de esmaltado es un arte perdido. Desde sus primeros recuerdos, se han esforzado en producir esmalte sin éxito alguno. Después de llevar a cabo las más cuidadosas investigaciones y análisis químicos, Dr. Hoffman afirma que el vidriado fue puramente accidental. “En casi todos los fragmentos analizados, se halló desde un quinto a tres cuartos de material salino y de escamas cuidadosamente reservadas de la superficie vidriada. En un recipiente, cuyo cuello era estrecho para prevenir que los niños metieran las manos, se descubrió que era más brillante por dentro que por fuera. La única explicación razonable es que, como la región es extremadamente calurosa y seca durante gran parte del año, los pequeños arroyos o estanques se secan o disminuyen su tamaño por la evaporación. Por esta causa, se concentran las sales en suspensión, obtenidas por drenaje de las zonas aledañas, lo que hace que el agua no sea apta para fines culinarios. De los estanques más grandes que se encontraron en los barrancos y pequeños valles reservados para este último fin, sin duda se usaron pequeñas cantidades de agua en la fabricación de la



arcilla para los recipientes y también para lavar las superficies y hacerlas más suaves, etcétera. Una vez mezclada la arcilla y los recipientes secos para su cocción, el material salino habría salido, hasta cierto punto, a la superficie del recipiente por evaporación. Este proceso se completaría en la cocción y, con ello, se notaría el vidriado. Esto se puede observar más en el cuello angosto del recipiente”. Una descripción completa al respecto, entre otros, será publicada en las próximas semanas como manuscrito en el informe de la Academia de Ciencias de Davenport.

Solo en un aspecto, la cerámica actual muestra una mejora con respecto a la de tiempos anteriores. Mientras que esta última carece de diseños de animales, a excepción de las figuras moldeadas para las asas, la cerámica moderna se ornamenta con representaciones de todos los animales conocidos por sus creadoras. Los diseños se colocan con un pincel sobre toda la superficie de los utensilios.

Los únicos utensilios que se emplean en la fabricación de la cerámica son un pequeño plato de barro y una especie de paleta hecha con una calabaza. Sin embargo, por lo general, en lugar de esta última se emplea un fragmento adecuado de cerámica. No se utiliza ninguna rueda ni ningún tipo de torno o máquina de torneado. El lignito, que se encuentra en la mesa donde aún existen ruinas de la antigua Zuñi, se muele hasta



ser convertida en polvo y se mezcla con una pequeña cantidad de cerámica pulverizada, cuyos fragmentos se guardan cuidadosamente para este fin. El polvo así compuesto se mezcla con agua hasta obtener una masa pastosa que se amasa como el pan. Cuanto más cuidado se ponga al pulverizar este material y más tiempo se emplee en trabajarlo, más fina será la masa. Cuando la masa alcanza un estado de consistencia tal que los dedos no detectan la presencia de partículas arenosas, se prueba aún más delicadamente con la lengua; y cuando se comprueba que está en un estado satisfactorio, se coloca en recipientes cubiertos para conservar la humedad hasta que se desee usarla. Para moldear la masa, primero, se utiliza una cantidad suficiente para hacer una bola y, luego, se ahueca con los dedos hasta que adquiere la forma convencional de cuenco. Este cuenco sirve de base para que luego se construya y elabore la cerámica de la forma deseada. La pieza en sí se forma con sucesivas adiciones de tiras del material de unos dos centímetros y medio de ancho, y lo suficientemente largas como para abarcar la circunferencia del cuenco. Cada capa se presiona sobre el borde con los dedos y se ajusta con precisión. Luego, se emplea hábilmente la paleta para unir las juntas y eliminar todo rastro de separación original de las tiras.

La mayor parte del moldeado de la vasija en su forma final se realiza utilizando una paleta. Esta se emplea en el interior



del recipiente, pero, principalmente, en el exterior para alisar la superficie. Si se trabaja de manera correcta, la arcilla posee la suficiente plasticidad y tenacidad como para que se pueda presionar y raspar sin que se agriete. La pieza terminada se pone a secar al sol durante un día; como se vuelve muy frágil, se la debe manipular con sumo cuidado hasta que se cocine. Sin embargo, es en este estado de elaboración cuando los objetos son decorados.

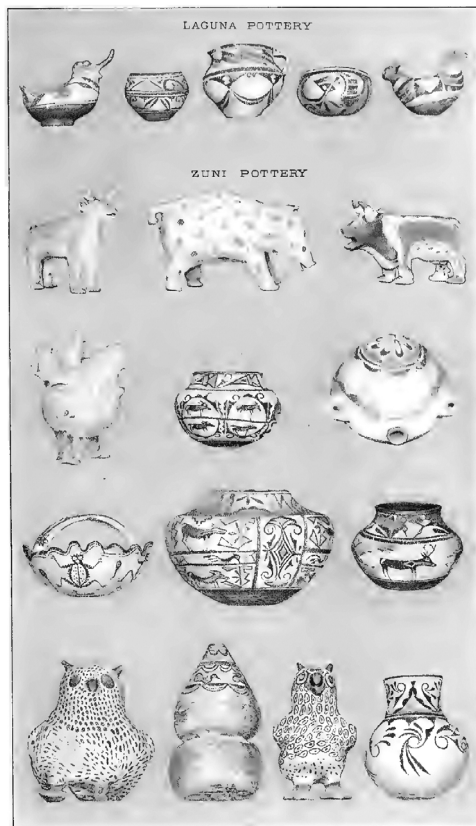


Fig. 39.934 Tinaja o vasija de agua zuñi

En la figura 39.934, se observa una jarra de agua zuñi moderna, decorada con figuras de diamante, rodeadas de volutas y dibujos de ciervos. Desconozco el significado de la mancha



blanca en la parte trasera de los ciervos, pero la figura en forma de espada con una línea negra que llega hasta la boca representa el corazón y expresa la vida.



El fondo suele ser blanco. Se disuelve en agua una arcilla fina de ese color y luego se hacen palitos que se secan al sol. Cuando se necesitan para su uso, se los frota sobre una piedra hasta convertirlos en polvo y se los vuelve a mezclar con agua. En estado líquido, se coloca esta mezcla en la pieza con un trapo hecho con piel de conejo. Después de un secado completo de la base, se pintan los diseños con pinceles hechos de bayoneta española. Los pigmentos se muelen en morteros de piedra y luego se mezclan con agua para crear una pasta. Algo importante acerca de la fabricación de estas piezas es que los aborígenes nunca tienen un diseño previo, tanto del moldeado como de la decoración. La figura 42.272 representa el mortero en el que se muelen los pigmentos minerales.

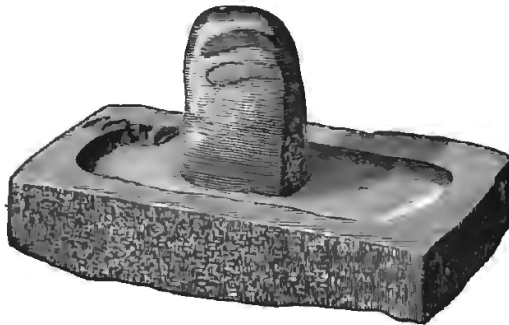


Fig. 42.272 Mortero



Una vez completada la decoración, las piezas están listas para ser horneadas. Se elige un lugar adecuado al aire libre como así también un día en el que no haya viento que pueda interferir en el proceso. Las piezas por cocinar se colocan sobre piedras, es decir, se elevan unos centímetros del suelo. Alrededor y sobre ellas, se construye un horno con estiércol seco que se obtiene del corral de las ovejas y las cabras. Se controla el fuego con cuidado para garantizar que el calor sea gradual al principio; después, se somete al total de las piezas a un calor intenso hasta que la cocción se complete. En general, se necesitan entre una y dos horas para todo el proceso.

El cacique zuñi ofreció un ejemplar delicado de cantimplora de doble lóbulo con fondo rojo y adornos simples en blanco (figura 39.914).

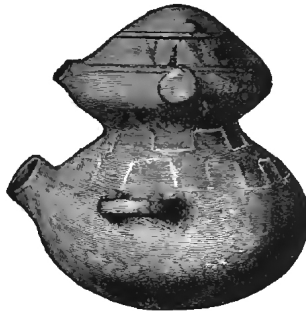


Fig. 39.914 Cantimplora de doble lóbulo



El estudio comparativo de las cerámicas de varios pueblos es de gran interés e importancia, ya que el conocimiento de su arte nos llevará, eslabón tras eslabón, a lo largo de la cadena de evidencia que se relaciona con el problema no resuelto de su origen.

En muchos de los pueblos, se desconoce el arte de utilizar el pincel en la decoración de la cerámica. En estos pueblos, los habitantes emplean solo dos estilos decorativos: una superficie de color rojiza creada por un lavado de ocre rojo y otra de color negro, ambas bastante pulidas. Las vasijas, hechas de una arcilla amarillenta de la forma descrita anteriormente, se colocan al sol durante varias horas. Luego, se lavan con una solución de ocre rojo y, mientras están húmedas, comienza el proceso de pulido. Con una energía incansable, la mujer indígena frota la superficie una y otra vez con su piedra de pulir y, continuamente, pasa un paño húmedo sobre el recipiente para mantener húmeda la superficie. Cuando se completa el pulido, las piezas se colocan de nuevo al sol por un momento antes de cocinarlas en el horno. Cuando termina la cocción, se retiran del horno los recipientes que serán de color rojizo y solo se dejan los que serán negros; a estos, luego, se los cubre con una cantidad de estiércol suelto. Este proceso apaga el fuego y produce un humo denso que es absorbido por la cerámica y le da su color negro; no se usa ningún tipo de pigmento



negro. Aunque no se intenta diseñar con el pincel, existen muchos diseños llamativos y atractivos en el moldeado de esta cerámica como, por ejemplo, jarras de agua y cuencos con bordes ondulados, variedad de aves y figuras extrañas.

La fabricación de cerámica no es el único trabajo decorativo realizado por las mujeres zuñi. Sus mantas son de menor calidad, por lo que prefieren adquirirlas con los navajos y moqui. No obstante, los vestidos son más pintorescos y están hechos de una tela diagonal teñida de un color azul, bordados en la parte inferior y superior de un tono más claro; el bordado es muy similar a la puntada china. El trabajo que más se destaca, notable por su exquisita finura, es el tejido de largos cinturones que visten las mujeres y de tiradores para los hombres. Generalmente, son de fondo rojo con diseños en verde y blanco. Estos colores se obtienen del comercio con los blancos porque el único tinte conocido por los zuñi es el índigo.





Grupo de albinos zuñi

Después de haber descrito las cosas hechas por los zuñi, es hora de volver la mirada a los propios fabricantes y ver qué tipo de personas son. Los hombres están bastante por debajo de la estatura media de un estadounidense y las mujeres son bastante menudas [*petite*], con manos y pies pequeños, y extremidades notablemente simétricas. La apariencia y el estilo general en la vestimenta de ambos sexos se muestran muy bien en algunas de las ilustraciones que acompañan al texto.



Estas personas tienen el pelo oscuro; sin embargo, hay unos siete u ocho albinos entre la gente del pueblo. Cabe destacar, como dato de interés fisiológico, que no hay dos albinos que pertenezcan a la misma familia. Son tres hombres, dos o tres mujeres, una niña de ocho años y un bebé. Tienen cabellos claros y dorados, y una tez de una delicadeza extrema, pero todos sufren de problemas en su visión. A tal punto la ausencia del pigmento en la coroides les afecta la visión que los albinos están obligados a protegerse los ojos incluso de la luz del día. No es verdad, como se había afirmado, que los sujetos de esta naturaleza extraña sean obligados a vivir alejados del resto de la tribu. No hay dos de ellos que residan en la misma familia; los mayores están casados y tienen descendencia sana, y ninguno de ellos está privado de privilegios sociales, políticos o religiosos. Una costumbre particular que prevalece entre los zuñi es la de aplicar una pasta hecha de cenizas y agua en la cara de los varones recién nacidos. Dicha costumbre continúa durante la infancia y su finalidad es la de evitar el crecimiento de la barba.

El sistema de gobierno, que si bien es característico de un estado de civilización comparativamente bajo, es, sin embargo, bastante completo. Se cumple en detalle con las formas, se garantiza la justicia y se administran los asuntos de estado



de manera tal que satisfacen plenamente las necesidades del caso. El gobernador es *ex officio* el juez ante el cual se juzgan aquellas personas acusadas de cualquier tipo de delito; su decisión en cada caso es definitiva. Un concejo compuesto por funcionarios públicos del pueblo asiste al gobernador en la ejecución de las leyes.

Pedro Pino, uno de los habitantes más longevos, aparentemente, es la persona más inteligente del pueblo. Es el único de ellos que posee un conocimiento suficiente de la lengua española para comunicarse con el mundo exterior oralmente. Aunque no ocupa una posición oficial, su fluidez para hablar español junto con su madurez de juicio y su buen sentido le otorgan a Pino un puesto importante en los consejos de su gente. Por conocer las ventajas que brinda la educación, Pino ansía que los jóvenes del pueblo aprendan inglés. Le da gran valor a algunas cartas que recibía con alguna frecuencia por parte de oficiales del ejército que han pasado por el país. Una de las cartas data del año 1841; otra, que tiene la firma del General Sherman, llama a Pedro Pino “la sabiduría de Zuñi”. Todas las cartas cuentan la misma historia de cortesía y hospitalidad constante de las personas del pueblo hacia los viajeros.





El cacique zuñi y sus asistentes

Según la tradición de Pedro, su gente una vez vivió en el Cañón de Chelly, en Arizona, donde habían sido empujados por sus enemigos acérrimos: los navajos y los apaches. Al salir de allí, se dispersaron por un tiempo, hasta que las continuas agresiones por parte de sus enemigos los obligaron a unir fuerzas nuevamente para protegerse entre ellos. Por ese motivo, establecieron un pueblo en el lugar actual de Zuñi. La desgracia, sin embargo, siguió persiguiendo a esta raza desdichada que se vio obligada a huir para salvar sus vidas ante



una gran inundación que amenazaba con anegar el sitio. Se refugiaron sobre la mesa a unos tres kilómetros de Zuñi actual. Aunque la mesa está a unos trescientos metros sobre el nivel del valle, las aguas casi alcanzaron la cima y el miedo ante una inundación universal que los barrería de la faz de la tierra se apoderó de ellos. Por este miedo a la calamidad, se intentó apaciguar la inundación mediante sacrificios humanos, y así evitar desastres futuros. Dos víctimas, un hombre y una mujer, fueron sacrificadas en las aguas para aplacar el diluvio. La ofrenda resultó eficaz; la calamidad se detuvo y, por algún hecho milagroso, las víctimas se transformaron en piedra. En lo alto, por encima del nivel de la mesa, se erige una columna pétreo con un remate semejante a dos cabezas humanas; un monumento imperecedero del peligro del que la nación fue felizmente liberada.

Mientras los viejos zuñi aún ocupaban la mesa, fueron atacados por los españoles para vengar la supuesta muerte de un cura que había sido enviado como misionero algunos años antes. El cura, al sentirse completamente olvidado por su propia gente, se había identificado con aquellos entre los que había vivido tanto tiempo. Cuando se enteraron de que se acercaba un grupo de adversarios españoles, los zuñi se prepararon para defenderse con grandes piedras que arrojarían al enemigo si intentaba escalar la mesa por el único camino posible en



la cara casi perpendicular del acantilado. Sin embargo, cuando los indios conocieron la causa de la demostración hostil, el cura, a falta de papel en donde escribir, raspó una piel de ciervo y escribió en ella un mensaje para los atacantes; luego, ató la piel a una piedra y la arrojó al valle. Con la información acerca de la seguridad del cura, los españoles se retiraron y dejaron tranquilos a los zuñi. Esta tradición es similar a la historia de la “Conquista de México” de Davis sobre el ataque de Coronado a Cíbola. Este autor afirma que “sin duda alguna, los antiguos zuñi y cíbola eran el mismo pueblo”.

Las ruinas sobre la mesa son muy extensas. Las casas se construían enteramente de piedras, tan cuidadosamente seleccionadas y ajustadas que parecían talladas. Varias paredes aún tienen dos o tres metros de altura. A juzgar por el camino muy desgastado que lleva a la cima, el lugar debe haber estado habitado por muchas generaciones. Existen dos ruinas entre la mesa y el emplazamiento actual de los zuñi; estos son los puntos donde, según Pedro Pino, el pueblo se instaló por primera vez al descender desde la mesa. Sin embargo, los navajo no les dieron paz, por lo que fue necesario adoptar medidas para protegerse o bien regresar a la fortaleza elevada, ante lo cual se mostraban reticentes. Se celebró un gran concejo de todos los pueblos de los alrededores y, después de largas y serias deliberaciones, se decidió adoptar un estilo



arquitectónico que parecía cumplir el objetivo que tenían en mente: conservar la posición que ocupaban. Decidieron construir sus casas una sobre la otra de modo tal que el nivel más alto les permitiría una buena vigilancia y la base de los edificios proporcionara una sólida fortaleza en caso de ataque. Así, tras una larga ausencia, los zuñi regresaron a la loma donde se habían asentado previamente y construyeron el pueblo que habitan en la actualidad. Más allá de que la tradición pueda ser defectuosa o imprecisa en algunos detalles, sin duda, la necesidad de una defensa adecuada de la comunidad frente a los ataques de sus enemigos dio lugar a la curiosa construcción de las casas, no solo en este, sino también en otros pueblos. Los zuñi afirman que la tradición pasó de generación en generación y los ancianos sabios de la comunidad se esfuerzan por inculcar la historia oral en la memoria de las futuras generaciones.





Fig. 41.853 Sonajero de caparazón de tortuga utilizado en danzas

El curioso sonajero de la figura 41.853 está hecho de caparazón de tortuga y pezuñas de cabra. Se lo utiliza en las danzas sagradas, atado a la pantorrilla de la pierna derecha. Estos sonajeros son propiedad de su iglesia y con gran dificultad se consiguió uno.

Poco puede decirse acerca de los mitos y las supersticiones de este pueblo extrañamente interesante. Sin un conocimiento de su lengua, solo se pueden hacer vagas deducciones de la observación de las extrañas danzas que forman una parte tan importante de sus ceremonias religiosas. El cacique



es el jefe de la iglesia zuñi y, para estas personas, es el equivalente a lo que representa el Papa en Roma para el mundo católico. El cacique es infalible y su palabra es ley. Sus visitas diarias a la mesa para observar el amanecer, sin dudas, dan la impresión de que este pueblo venera al astro rey. Pero estas visitas, lejos de esconder un significado religioso, tienen el propósito práctico y útil de mantener el calendario. Los zuñi tienen algún conocimiento de los cambios del sol, y entienden que su nuevo año comienza cinco días después del momento en que la sombra cae en cierto ángulo de la mesa. Sus prácticas religiosas y formas de culto parecen seguir un sistema estricto. El cacique tiene seis asistentes que presiden con él las ceremonias religiosas y que han heredado sus puestos. Hay una mujer cacique cuyo único deber es servir al gran hombre. Para las danzas el jefe de la iglesia elige diez hombres anualmente; estos co-ya-ma-shis son, además, personas de gran importancia en los asuntos eclesiásticos. Cada uno tiene a su cargo una danza para algún fin en particular. Mientras que muchas de las danzas se llevan a cabo durante el día en plazas al aire libre, las ceremonias más sagradas tienen lugar durante la noche en las casas y siempre ante un altar. Los forasteros pueden asistir a estas celebraciones si son invitados por el cacique. En lugar de las orgías perversas de medianoche que los sacerdotes han tratado de estigmatizar durante siglos



y que aún se dice a veces que se realizan, uno solo es testigo de ciertos rituales religiosos de significado desconocido que se desarrollan con decoro y solemnidad.

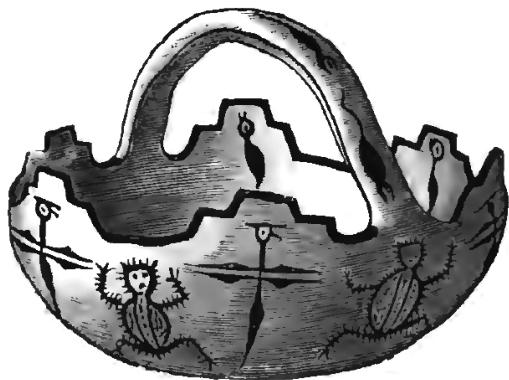


Fig. 41.019 Cesto de cerámica para alimentos sagrados

La figura 41.019 es un cesto de gran belleza que se usa solo para los alimentos sagrados. Estos se esparcen en el suelo frente a los bailarines, sobre los altares y sobre diversos objetos relacionados con su religión.

Las estufas modernas (casas de baile) son tanto rectangulares como circulares. Las de los zuñi son rectangulares como sus viviendas, con las que colindan y se encuentran alineadas. En cuanto a los fuegos que se supone que están prendidos



permanentemente en las estufas, lo cierto es que no hay nada parecido en Zuñi. Aun así, esto no descarta la hipótesis de que los zuñi veneran el fuego. Tienen una invocación sagrada para el fuego que habitualmente se escucha en las ceremonias. Ciertas danzas se celebran siempre con grandes hogueras por todo el pueblo. Antes de que las comidas familiares se compartan, se arrojan alimentos al fuego invocando a ese elemento para que los devore.

Se deberían mencionar otras nociones sobre los zuñi igualmente erróneas, pero no menos extendidas. Por ejemplo, las águilas, encontradas en numerosas jaulas en el pueblo, no son en absoluto los objetos sagrados que se suponía que eran. El hecho es que estas aves reales son atrapadas, enjauladas y alimentadas de forma cuidadosa para obtener las plumas que se utilizan en todas las ceremonias religiosas para decorar los altares y a las personas que participan en tales prácticas. En cierta forma, esto se corresponde con la cría de avestruces que se ha transformado en una industria muy importante en Sudáfrica.

Antes de terminar, se deberían mencionar dos características de estos indios pueblo. A pesar de ser tan pacíficos y dados para las actividades agrícolas y pastorales, son como los salvajes nómadas del oeste en relación con la práctica de arrancar la cabellera de sus enemigos caídos. Además de afirmar con



orgullo que todavía no han matado a ningún blanco, alardean con más ostentación aún que han asesinado y arrancado el cuero cabelludo a muchos navajos, los archienemigos de su nación. El prejuicio contra la raza mexicana los caracteriza a tal punto que a los mexicanos rara vez se les permite entrar en la aldea; tampoco se les permite ser testigos de las danzas ceremoniales porque se cree que tal presencia maligna haría que la danza resultara en lo contrario del bien deseado.

Ningún bosquejo de Zuñi que se pueda presentar dentro de los límites de un solo artículo puede aportar más que un atisbo de la vida de las extrañas personas que habitan el pueblo.

El resultado de las investigaciones llevadas adelante basta para mostrar cuán rico es el campo que aún falta por descubrir, tanto en relación con este como con otros pueblos del suroeste. Es de esperar, sinceramente, que nuestro gobierno, con liberalidad ilustrada, emprenda más investigaciones en pos de los intereses de la ciencia arqueológica y etnográfica; y que garantice, antes de que sea demasiado tarde, los datos requeridos para dilucidar de manera cabal la historia de los indios pueblo.





LA ISLA DE SACRIFICIOS

Zelia Nuttall

TRADUCCIÓN

Lucía Bardaro

Guido Beccarini

María Laura Racciatti

Ana Francia Lobato

RASTREO TERMINOLÓGICO

Francisco Schnyder

COORDINACIÓN

Y REVISIÓN BILINGÜE

Gabriela Lorenzo

REVISIÓN CONCEPTUAL

Rocío María Rodríguez

María Emilia Tavella

Publicación original: Nuttall, Z. (1910). *The Island of Sacrificios*. Lancaster: The New Era Printing Company, pp. 1-74.

Reimpreso del Vol. 12, Núm. 2 de *AMERICAN ANTHROPOLOGIST*, abril-junio, 1910.



1. Historia de la Isla de Sacrificios

La isla coralina baja y arenosa llamada “de Sacrificios”, situada a $19^{\circ} 10'$ de latitud norte y $96^{\circ} 6'$ de longitud oeste de Greenwich, se encuentra a una distancia de tres millas (4,83 km) al sudeste del puerto de Veracruz. Tiene una milla y media (2,41 km) de largo y su ancho máximo es de tres cuartos de milla (1,21 km). La isla y los arrecifes adyacentes a esta brindan seguridad y protección absolutas de los tan temidos “nortes”.

A lo largo de los siglos, innumerables embarcaciones de todas partes del mundo se han refugiado y hallado seguridad al echar anclas frente a la costa sur de este pequeño islote, insignificante pero muy útil, que además puede presumir de una historia extraña e interesante.

El relato de su descubrimiento escrito por Juan Díaz, el capellán de la flota de Juan de Grijalva (el precursor de Cortés),



es tan gráfico y minucioso que debería leerse en la traducción más literal que yo pueda ofrecer:

“... Llegando cerca de los montes, nos encontramos en el extremo de una pequeña isla que se encontraba a unas tres millas (4,83 km) de distancia de dichos montes. Echamos el ancla y desembarcamos todos en este islote al que llamamos Isla de los Sacrificios. Es una isla pequeña y tiene una circunferencia de unas seis millas (9,66 km). Encontramos allí unas construcciones muy grandes de argamasa y arena¹ y una construcción independiente del mismo material cuya estructura se asemejaba a la de un arco antiguo que se encuentra en Mérida. También encontramos otras construcciones, sobre cimientos, de una altura de dos hombres, que tenían diez pies (3 m) de ancho y eran muy largas. Había otro edificio construido con forma de torre redonda de quince pasos de diámetro. Encima de esta, había una columna como las de Castilla, coronada por un animal parecido a un león, también de mármol. El animal tenía la lengua fuera de la boca y

1. Como se verá más adelante, el capellán, evidentemente, se refería al tipo de cemento, a base de argamasa y arena gruesa, con que se hacían las terminaciones de los muros de las construcciones.



un orificio en la cabeza en el que le ponían perfume. Cerca había un vaso de piedra que contenía sangre que parecía haber estado allí durante ocho días. También, había dos postes, de la altura de un hombre, entre los cuales estaban tendidas unas telas bordadas en seda que se asemejaban a los mantones de los sacerdotes moros y llamados ‘almaizares’.

“Al otro lado había un ídolo, con una pluma en la cabeza, cuyo rostro estaba vuelto hacia el vaso de piedra mencionado antes. Detrás de este ídolo había un montón de piedras grandes. Entre los postes y cerca del ídolo estaban los cuerpos de dos indios de temprana edad envueltos en una manta pintada. Detrás de las telas estiradas, se encontraban los cuerpos de otros dos indios. Estos parecían haber muerto unos tres días antes, mientras que los primeros, al parecer, llevaban veinte días fallecidos. Cerca de estos cadáveres y del ídolo, yacían muchas calaveras y huesos; también, una cantidad de atados de madera de pino y algunas piedras anchas sobre las cuales se había matado a estos indios.

“Había también una ‘higuera’ y un árbol que llaman ‘zuara’ y que da fruto.



“Después que el capitán y sus hombres hubieron visto todo esto, el primero quiso informarse de si las muertes habían sido parte de un sacrificio, y envió a sus navíos a buscar a un indio que era nativo de esta provincia. Mientras el indio se dirigía a donde lo esperaba el capitán, de repente, se desmayó y cayó, pensando que lo traían para matarlo. Cuando llegó a la torre, el capitán indagó sobre la razón por la que cometían allí tales hechos y el indio respondió que se realizaban como parte de una especie de sacrificio y dio a entender que se decapitaba a las víctimas sobre la piedra ancha; que la sangre se vertía en el vaso y que se les sacaba el corazón del pecho y se lo quemaba y se lo ofrecía al ídolo. Las partes carnosas de los brazos y las piernas se cortaban y se comían. Esto se les hacía a los enemigos con los que estaban en guerra.

“Mientras el capitán hablaba, un cristiano desenterró dos jarros de alabastro, dignos de ser presentados ante el emperador, llenos de muchas clases de piedras. Aquí encontramos mucha fruta, toda comestible.

“Al día siguiente, vimos, en tierra firme, muchas personas con banderas y el general envió en un barco al capitán Francisco de Montejo con un indio de aquella provincia para saber lo que querían.



“Cuando llegó Francisco de Montejo, los indios le ofrecieron muchas mantas muy hermosas de muchas clases y colores. Él les preguntó si tenían oro y les ofreció trueque o intercambio. Respondieron que lo traerían por la tarde. Luego, volvió a sus navíos. A la tarde, vinieron tres indios en una canoa trayendo mantas como los otros. Dijeron que, al día siguiente, traerían oro y se fueron. A la mañana siguiente, aparecieron en la orilla con banderas blancas y comenzaron a llamar al capitán. Este desembarcó con cierta cantidad de hombres, y los indios le alcanzaron muchas ramas verdes para que se sentara y él y todos se sentaron². Le ofrecieron unas cañas llenas de ciertos perfumes, semejantes a la goma-estorax y benjuí, e inmediatamente después, le dieron de comer mucho maíz molido (que es el ingrediente con el que hacen pan), también tortas y tartas de pollo muy bien preparadas. Al ser viernes no comieron este último platillo. Luego, los indios trajeron muchas mantas de algodón muy bien pintadas en una variedad de colores. Así estuvimos diez días y todas

2. Esta declaración distintiva de primera mano y el contexto de esta y de la versión de Oviedo, a la que se hará referencia más adelante, establecen que los indios volvieron a aparecer con banderas en la costa de tierra firme y no “en la costa de la isla” como Oviedo escribió haciendo uso del diario de Grijalva.



las mañanas, antes de amanecer, estaban los indios en la playa construyendo pérgolas para que estuviéramos a la sombra. Se enojaban si no íbamos a la orilla temprano porque tenían muy buena voluntad para con nosotros y nos abrazaban y nos agasajaban.

“Nombramos como cacique a uno de ellos, de nombre Ovando, dándole autoridad sobre los demás y nos mostró tanto afecto que quedamos maravillados. El capitán les dijo que solo queríamos oro y ellos respondieron que traerían algo, y, al día siguiente, trajeron oro fundido en barras. El capitán les dijo que trajeran más oro. Al día siguiente, vinieron con una máscara de oro muy hermosa, una pequeña figura de un hombre con una máscara de oro, una corona hecha de cuentas de oro y otras joyas y piedras de diversos colores. Nuestros hombres les pidieron oro nativo y los indios les mostraron un poco y les dijeron que provenía del pie de la sierra de la costa, porque se hallaba en los ríos que tenían su nacimiento en las montañas. Un indio podía salir de aquí y llegar a la fuente al mediodía y tener tiempo, antes de que oscureciera, de llenar una caña del grosor de un dedo. Para conseguir el oro, tenían que ir al fondo del río y llenarse las manos de



arena en la que buscaban los granos que luego guardaban en la boca.

“Por lo anterior, se cree que hay mucho oro en este país.

“Estos indios fundían oro en una olla, en donde sea que lo encontraran, usando cañas como fuelles para encender el fuego. Los vimos hacer esto en nuestra presencia. El cacique antes mencionado trajo de regalo a nuestro capitán un muchacho de unos veintidós años, pero él no quiso recibirlo. ...”³

Además de esta valiosa descripción del capellán Juan Díaz como testigo ocular, se encuentra el relato de Gonzalo Fernando de Oviedo, cronista de las Indias, quien afirma que se basó en la copia certificada del diario o informe oficial escrito por Juan de Grijalva como jefe de la expedición para Diego Velásquez, el gobernador de Cuba.

Este último encomendó a Oviedo el informe que remitió a España “para comunicar la noticia del descubrimiento al rey de España” y para incorporarlo a su historia⁴.

3. Itinerario de Grijalva en *Documentos para la Historia de México*. Icazbalce-ta, vol. I, págs. 281–308.

4. *Historia General de las Indias*, Sevilla, 1535, lib. XVII, cap. XVIII.



Si bien la versión de Oviedo coincide en general con el relato del capellán Díaz, muestra algunas evidencias de haber sido recopilada de segunda mano. Nos proporciona, sin embargo, el nuevo e importante detalle de que “después de haber desembarcado en la isla, el capitán general Juan de Grijalva anduvo por un camino bordeado de árboles, algunos de los cuales parecían frutales, y notó algunas antiguas construcciones de piedra, como muros, que el tiempo en algunas partes había dejado en ruinas. Y aproximadamente en el centro de la isla, había un edificio que era bastante alto al que subió por escalones de piedra”⁵.

Oviedo también nos proporciona un registro de que fue en la pequeña isla que Grijalva, dirigiéndose al piloto mayor, Antonio de Alaminos, y rodeado de los demás capitanes, Pedro de Alvarado, Alonso Dávila y Francisco de Montejo, y los principales miembros de su flota, se refirió a la posibilidad de que “el gran país que tenían ante ellos fuera tierra firme, y no una isla”, y que, siendo este el caso, era su deseo e intención desembarcar allí al día siguiente y, en nombre de Diego Velásquez, gobernador de Cuba, tomar posesión de este para Sus Majestades y España— lo cual hizo—. El hecho de que

5. Las construcciones de la isla y sus descripciones por parte de las diferentes autoridades serán discutidas minuciosamente más adelante.



este episodio histórico y pintoresco haya tenido lugar en la isla le confiere para siempre un interés particular y romántico.

Treinta años después del episodio relatado anteriormente y cuando su memoria estaba un poco empañada, el viejo y valiente soldado Bernal Díaz describió su primera vista y recuerdo de la isla de la siguiente manera:

“Y navegando a lo largo de la costa, vimos, a una distancia de tierra firme que parecía ser de unas tres leguas, una pequeña isla barrida por las olas cuya playa de arena parecía blanca. Le dimos el nombre de Isla Blanca y figura así en las cartas de navegación.

“No muy lejos del islote blanco, vimos otro, como a cuatro leguas de la costa, en el que había muchos árboles verdes, y le dimos el nombre de Isla Verde, y navegando más adelante, vimos una isla algo más grande que las otras, como a legua y media de tierra firme. Frente a ella, había un buen lugar de anclaje y el general dio orden de echar el ancla. Se bajaron los botes y Juan de Grijalva y muchos soldados fuimos a ver la isla porque vimos humo en ella⁶.

6. Ni el capellán Díaz, que escribió sus descripciones de inmediato, ni Oviedo, que copió el diario de Grijalva, mencionan que se haya visto humo, ni que se haya encontrado persona viva en la isla.



“Vimos dos casas construidas con argamasa y piedra bien cortada y, en cada casa, unas escaleras por donde se subía a lo que parecían ser altares y, en estos altares, tenían unos ídolos de forma maligna que eran sus dioses, y allí hallamos cinco indios que había sido sacrificados durante la noche anterior. Sus pechos estaban abiertos; les habían cortado la carne de los brazos y los muslos, y las paredes de las casas estaban cubiertas de sangre. Esto nos llenó de gran asombro y llamamos a este islote la Isla de Sacrificios y así aparece en las cartas de navegación. Frente a aquella isla, desembarcamos todos e hicimos un asentamiento, construyendo chozas con ramas y las velas de los navíos. Muchos indios vinieron y se reunieron a nuestro alrededor en la costa trayendo oro en forma de pececitos...”^{7 8}

La isla y la bahía de Sacrificios, como llamó Grijalva a su lugar de anclaje entre la isla y la punta Mocambo en tierra firme, fueron, sin duda, señaladas a Cortés por los miembros de la

7. *Bernal Diaz del Castillo*, Traducido de la ed. G. García, 1904, Cap. XIII, pág. 40.

8. N. de T. Al revisar el texto original, el equipo de traducción notó que la expresión en inglés utilizada por Nuttall “small fishes” es una distorsión, ya que el relato original se refiere a “piececitas”, es decir, pequeñas piezas. En la traducción se mantiene la expresión utilizada por Nuttall.



anterior expedición cuando vio, por primera vez, la tierra que iba a conquistar, el Jueves Santo de abril de 1519.

Aunque consta que él y su flota echaron anclas bajo la pequeña isla de San Juan de Ulúa, puede suponerse, con seguridad, que él y sus acompañantes, con doña Marina y Aguilar, recorrieron la Isla de Sacrificios y visitaron sus templos durante los meses siguientes.

Tenemos conocimiento certero de que, cuando Cortés regresaba de Honduras, el 24 de mayo de 1526, “llegó al puerto de Medellín [llamado así por su pueblo natal], situado frente a la Isla de Sacrificios, y ordenó a la flota que anclara allí esa noche”⁹.

Los relatos anteriores sobre el descubrimiento de la Isla de Sacrificios, con los que estoy familiarizada desde hace mucho tiempo, me llevaron no solo a interesarme en particular por el islote, sino también a prestar especial atención a cualquier dato disperso al respecto que encontré en el curso de mis lecturas.

Al combinarlos, he podido hacer lo que es, por supuesto, una reconstrucción muy incompleta de su variada historia, pero puede ser de interés y de uso como referencia.

9. *Bernal Díaz del Castillo*, cap. CXC; cf. *Cartas y Relaciones de Hernán Cortés*, ed. Gayangos, pág. 370.



La isla está, en cierto modo, asociada con el episodio más conmovedor que probablemente se haya producido en el Golfo de México, a saber, la desesperada lucha naval entre los futuros héroes navales de Inglaterra, Hawkins y Drake, y los españoles.

Con una traición sin igual, luego de un intercambio de rehenes y un pacto de paz escrito, firmado y sellado, el virrey Martín Enríquez y sus fuerzas atacaron los barcos ingleses anclados frente a la isla de San Juan de Ulúa, de los cuales solo dos escaparon y llegaron a Inglaterra. Fue en la noche del 23 de septiembre de 1568, después de una dura jornada de lucha, que John Hawkins escapó en el *Minion*, seguido por Drake en el *Judith*, y salieron a mar abierto entre los arrecifes que hacen que esta costa sea muy peligrosa. Hawkins relata cómo, “a la mañana siguiente, recuperamos una isla a una milla de los españoles, donde nos llevó un viento del norte y, al quedarnos solo con dos anclas y dos cables, siempre pensamos en la muerte que en todo momento estaba presente... el clima se volvió razonable y el sábado (25) zarpamos”¹⁰.

Job Hortop, un artillero y uno de los hombres de Hawkins, afirma, con mayor claridad, que “anclaron con dos anclas bajo una isla, el viento era del norte, lo cual era maravillosamente

10. Declaraciones en el Tribunal del Almirantazgo inglés.



peligroso y temíamos cada hora que nos llevara a la orilla de sotavento”¹¹.

No cabe duda de que fue al abrigo de la Isla de Sacrificios que el *Minion* y su infeliz tripulación pasaron casi cuarenta y ocho horas en las profundidades de la miseria, con el peligro siempre presente: si las anclas se soltaban, la embarcación naufragaría contra las rocas de Punta Mocambo o la tierra firme adyacente.

Es interesante reflexionar que el primero de los muchos barcos británicos que encontraron refugio hospitalario y seguridad bajo Sacrificios no fue otro que el *Minion*, un viejo barco de guerra que había pertenecido a la armada de Enrique VIII¹², cuyo afligido capitán estaba destinado a ser, unos años después, uno de los vencedores de la Armada Invencible.

Gracias a Henry Hawks, el caballero y comerciante inglés, que tuvo el coraje de aventurarse en México tres años después del episodio de Hawkins (y tenía motivos considerables para arrepentirse de su temeridad), sabemos que, desde

11. Consulte Hawkins' Depositions and Hortop's Travels an English Garner, *Voyages Travels*, vol. I, editado por C. Raymond Beazley, New York, Dutton & Co.

12. Durante una visita reciente a Cambridge, Inglaterra, en la famosa Biblioteca Pepys conservada en Magdalene College, disfruté de apreciar una pintura en acuarela del *Minion*, en la lista ilustrada contemporánea de la armada de Enrique VIII que figura en "Anthony's First Roll".



algún tiempo antes, los españoles habían hecho uso de la isla como un lugar conveniente de embarque, pero que, para 1572, se evitaba porque se creía que estaba poseída por “espíritus malignos”¹³.

Parece probable que estos espíritus malignos no fueran sino sacerdotes fanáticos de la antigua religión que continuaban frecuentando los templos de la isla, tal vez, realizando, como antaño, sus ritos y sacrificios religiosos.

La isla era, por supuesto, demasiado valiosa y conveniente para ser abandonada por mucho tiempo, especialmente porque los españoles podían emplear medios efectivos para exorcizar a los espíritus malignos —el más fácil de estos: la destrucción de las imágenes y los templos—. Por una afortunada casualidad, me encontré con un documento antiguo que establece la fecha en que se destruyeron las estructuras de la isla. Como todo el pueblo de Vera Cruz y el Castillo de San Juan de Ulúa, debieron estar contruidos de coral, la *Madripora meandritis* (Meandrina), de la que también se fabrica la cal que localmente se usa para argamasa.

13. “Hay otra isla por allí, llamada la Isla de Sacrificios, en la que los españoles desembarcaban sus bienes en tiempos pasados: dicen que hay en ella espíritus malignos, y por eso, no es frecuentada como antes”. A Relation of the Commodities of Nova Hispania, etc., por Henry Hawks, comerciante, 1572, en *Hakluyt’s Collection of Early Voyages*, Londres, 1810, vol. III, pág. 549.



El 15 de marzo del año 1590, el ingeniero Juan Bautista Antonelli que, a consecuencia del episodio de John Hawkins, había sido enviado por el rey de España a reparar y defender el puerto de San Juan de Ulúa, informa su estimación de que se podían obtener al menos mil fanegas¹⁴ de cal de la Isla de Sacrificios¹⁵.

Esto, sin duda, significó que entre 1590 y 1599, cuando Antonelli regresó a España, las grandes murallas y las estructuras descritas por Juan Díaz, Bernal Díaz y Oviedo fueran destruidas casi en su totalidad para obtener cal y para desterrar a “espíritus” inconvenientes y malignos.

Durante los siguientes dos siglos, la isla, sin duda, desempeñó un papel importante en muchas aventuras piratas y expediciones de bucaneros, fue pisoteada por viajeros de muchas tierras, extendió el refugio hospitalario de su sotavento a muchas embarcaciones que habían escapado a duras penas de los peligros de sus arrecifes tan temidos, y fue el escenario de muchos romances y tragedias no contadas.

En 1806 fue escenario de uno de los hechos más crueles en la historia de la piratería en México. El corsario Español Nicolás de Agramonte, después de saquear la ciudad de

14. Una fanega pesa alrededor de 110 libras.

15. *Documentos Inéditos*, ed. Mendoza, tomo 13, pág. 549.



Veracruz, se llevó más de siete millones de pesos y trescientos hombres y mujeres a quienes depositó y abandonó en la desierta Isla de Sacrificios. No he podido encontrar ningún registro que establezca si todos murieron de hambre o si algunos, al menos, fueron rescatados.

El 2 de marzo de 1823, después de casi perderse en los arrecifes, la embarcación que transportaba al viajero y escritor inglés W. Bullock, F.L.A., (quien se describe a sí mismo como “Propietario del antiguo Museo de Londres”) “ancló entre la Isla de Sacrificios y tierra firme. Esta pequeña isla, de no más de media milla de largo, es ahora” —dice— “un mero montón de arena con solo una desdichada familia india viviendo en ella...

“Todavía hay vestigios de ruinas... La isla está sembrada de huesos de los súbditos británicos que perecieron en este clima insalubre y cuyos restos no pueden ser enterrados en suelo consagrado.

“Sin embargo, ‘un frágil monumento aún en pie cerca’ indica el lugar en el que se llevó a cabo un entierro reciente (unos pocos meses atrás)”¹⁶.

Dos años después, en una carta fechada el 25 de mayo de 1825, el viajero italiano J. C. Beltrami proporciona un relato

16. *Six Months Residence and Travels in Mexico*, Londres, 1824, pág. 10.



igualmente lúgubre, pero diferente, de lo que él describe como “una pequeña isla, o más bien un banco de arena, situada a una milla de tierra firme donde su guarnición se vio obligada a ir para abastecerse de agua mala”. Por Beltrami sabemos que los mexicanos republicanos habían establecido un campamento militar, con una pequeña flota en Sacrificios, cuyo objetivo era sitiar la fortaleza de San Juan de Ulúa, que en ese año estaba nuevamente ocupada por los españoles, a quienes los barcos ingleses y angloamericanos mantenían abastecidos de municiones y provisiones. Beltrami añade “que la tropa española de Ulúa ridiculizaba al campamento en Sacrificios y se complacía en observar cómo el clima y el sol abrasador, que convertía el banco de arena en un horno incandescente, hacían entre los soldados mexicanos mayores estragos de los que jamás podrían lograr con sus cañones, cuyas municiones, por lo tanto, ahorraron”¹⁷.

En el encantador libro de Madame Calderón de la Barca, *Life in Mexico* (Londres, 1843, pág. 423), la autora también registra que, en 1824, la “flota mexicana estaba ubicada frente a la Isla de Sacrificios y otros puntos, para atacar cualquier escuadrón que pudiera venir de España”.

17. J. C. Beltrami, *Le Mexique*, París, 1830, vol. II, pág. 251.



En 1827, los mexicanos comenzaron a construir un pequeño fuerte en la isla y al colocar sus cimientos, a una profundidad de seis pies (1,82 m), se encontraron vasos de alabastro blanco¹⁸, la cual fue una interesante repetición del hallazgo de recipientes similares por uno de los hombres de Grijalva.

Según Isidro R. Gondra, fue también en 1827 cuando el señor Luna, ciudadano de Atlixco, realizó una excavación en la isla y descubrió una serie de vasos de diferentes tamaños y formas extrañas, entre los que se encontraba uno de tecali u ónix mexicano. Este vaso, que es notable porque tiene un tubo tallado en su interior, es minuciosamente descrito por Gondra y será abordado más adelante. El mismo escritor relata que, “después del señor Luna, el ministro de hacienda, el señor Don Ignacio Esteva y otros”, realizaron excavaciones exitosas en la isla. Expresa su sorpresa de que se hayan encontrado tantos objetos “en un espacio tan limitado que no muestra indicios de la existencia de grandes ruinas como para revelar que algún gran templo hubiera estado allí”¹⁹. Esta es una observación que muestra cuánto se habían destruido las construcciones antiguas en la producción de cal de Antonelli

18. Consulte Nota de M. de Baradère en Dupaix, *Antiquités Méxicaines*, Paris, 1834, tomo I, pág. 35.

19. Notas por Isidro R. Gondra en la edición de Ignacio Cumplido de *History of the Conquest of Mexico* de W. H. Prescott, México, 1846, vol. II, págs. 82-87.



para San Juan de Ulúa. Los dos vasos de barro, dibujados y publicados por el Conde de Waldeck²⁰, sin duda, provienen de la excavación de Luna, al igual que “los muchos vasos de tecali” vistos por Madame Calderón de la Barca en el Museo en 1830²¹.

Un viajero llamado Ottavio menciona, en 1883, basado en rumores, que “se pueden ver restos del antiguo templo en la Isla de Sacrificios”²². En París, en 1834, Dupaix publicó la nota de M. de Baradère sobre la isla que ya fuera citada anteriormente.

A continuación, en orden cronológico, se encuentran los siguientes relatos interesantes sobre la isla y su exploración por parte del capitán Dumanoir en 1841, proporcionados por Brantz Mayer en su *Mexico as it was* (publicado en 1853, págs. 93-97) y en *Mexico, Aztec, Republican, etc.* (vol. II, pág. 272).

“Es bien sabido por todos los que han leído la historia de México que, en el tiempo de la Conquista de Cortés, esta isla era un lugar sagrado para sepulturas y sacrificios. Debido a la inercia del gobierno mexicano,

20. *Monuments Anciens du Mexique, Palenque, etc.*, pl. XLIX, París, 1866.

21. Op. cit., pág. 219.

22. *Nouvelles Annales de Voyage*, vol. IX., pág. 64.



no se ha hecho aún una exploración minuciosa, sino que se ha dejado a la empresa de los comandantes de los buques de guerra que, aprovechando haber echado anclas bajo el sotavento de la isla, han hurgado las arenas en busca de restos de indios, que han sido llevados a otras tierras y así México los ha perdido para siempre.

“En 1841, el Sr. Dumanoir, comandante de la corbeta francesa Ceres, emprendió la exploración de la isla. Hasta ese momento, había sido recorrida por miles de marineros y terratenientes ociosos que rastrillaban su superficie en busca de las reliquias indias de cerámica y obsidiana que yacían dispersas en todas direcciones; y, en consecuencia, había poco de valor que descubrir en la superficie. En el centro de la isla, Dumanoir descubrió sepulcros, cuyos huesos estaban en admirable conservación, vasos de arcilla adornados con pinturas y grabados, brazos, ídolos, collares, brazaletes, dientes de perros y tigres, y una variedad de diseños arquitectónicos. En un sitio, encontró un vaso de mármol blanco y, en el Museo de México, se conserva ahora otro, hallado también en Sacrificios, cuya forma y decoración son clásicas”.



Los dibujos de este y otros vasos de tecali y de barro de Sacrificios, que fueron publicados por Brantz Mayer, se comentan más adelante y se reproducen en las láminas VII-IX.

Siguiendo de cerca a la exploración del capitán Dumanoir, estuvo la del capitán Evan Nepean, el comandante de un buque de guerra inglés, a quien, en 1844, el Museo Británico compró una gran colección de antigüedades de Sacrificios, que se describen en *Archæologia*, vol. XXX, págs. 138-339. Estoy en deuda con el coronel F. H. Ward por haber hecho una selección de veintidós de los ejemplares más interesantes de la colección de Nepean, así como de dos vasos de tecali comprados en 1851 al teniente T. Forrest, y por haberlos fotografiado para mí, para su publicación en este artículo.

Para concluir el esbozo de la historia de Sacrificios, conviene señalar que su centro lo ocupa, actualmente, un faro que, junto a dos altas palmeras, constituyen los únicos elementos sobresalientes de la baja franja arenosa sembrada experimentalmente con la caña autóctona y algunos arbustos. En la costa este de la isla, se construyeron una cabaña y una letrina para que sirvieran como sala de aislamiento conectada con el hospital de Veracruz para pacientes que padecían enfermedades contagiosas. Sin embargo, no podía usarse por la distancia de Veracruz, ya que con mal tiempo la isla está prácticamente aislada de toda comunicación con tierra firme. Sus habitantes



son ahora los fareros y sus familias. Un obelisco marca el lugar donde, al sur de la isla, cerca del lugar de desembarco, se encuentran enterrados los restos de un gran número de franceses que murieron de fiebre amarilla en Veracruz y en la isla durante la ocupación francesa. Los huesos de los ingleses “herejes” descansan, me han dicho, en la parte norte de la isla y, lamento decirlo, ni siquiera una cruz marca el lugar de su entierro. Es extraño, a lo largo de los siglos, la manera en la que la historia de la isla parece haber sido siempre trágica y asociada a una u otra forma de sufrimiento y muerte humana.

2. Los templos antiguos en la Isla de Sacrificios

Gracias a las detalladas descripciones que les debemos a Juan Díaz, Grijalva, Oviedo y Bernal Díaz, podemos hacernos una idea de las construcciones que alguna vez existieron en la isla, aunque algunas cuestiones relativas a ellas deben, inevitablemente, ser imprecisas.

La posición que ocuparon parece bastante evidente. Grijalva y sus acompañantes, sin duda, desembarcaron en el extremo sur de la isla, bajo cuyo sotavento anclaban sus embarcaciones, que parece haber sido siempre el lugar de desembarco más accesible y conveniente, y que todavía se usa como tal.



Al caminar seguramente hacia el norte “por un camino con árboles a ambos lados”, llegaron a lo que Grijalva en su informe oficial, transmitido por Oviedo, describió como “antiguas construcciones de piedra, como muros (ardaves), arruinados por el tiempo y parcialmente derrumbados”. Ahora bien, la palabra hispano-morisca “ardave” es sinónimo de muro entero y, por lo general, designaba una muralla o muro macizo almenado que rodea una ciudad o fuerte con fines defensivos.

El difunto ministro mexicano en Bruselas, Núñez Ortega, un ilustre académico, dio por sentado que los muros semejantes a “ardaves” de la isla debían tener almenas y señala a este respecto que los antiguos muros que rodeaban el templo de Cozumel y además, un muro descrito en el Códice Aubin, también estaban almenados²³.

23. *Varios Papeles sobre cosas de México, El Sitio de Vera Cruz*, Bruselas, 1885. Este artículo se escribió con el propósito de probar que era la tierra firme frente a la Isla de Sacrificios y no el sitio de la actual Veracruz la que se conocía como Chalchicuecan. Si bien creo que él estableció este hecho interesante, no puedo aceptar su opinión acerca de que los templos en la isla estaban dedicados principalmente a la diosa del agua, Chalchihuitlcueitl, porque, en primer lugar, todos los testimonios concuerdan en que el ídolo del templo representaba una divinidad masculina, y que la única figura esculpida que se encontró fue la de un tigre. Si hubiera estado allí la imagen de una diosa, sin duda, habría sido observada y mencionada.



Por lo tanto, el registro de Grijalva de que las ruinas se asemejaban a “ardaves”, incuestionablemente, implica que eran grandes y macizas, como las murallas de una ciudad.

El capellán Díaz, al igual que Grijalva, describe, en primer lugar, “construcciones muy grandes” y “el trozo de una estructura, semejante en construcción a un arco antiguo que se encuentra en Mérida”²⁴. La Mérida a la que se refiere está en España, en la provincia de Badajoz, Baja Extremadura, y es la antigua ciudad romana: Emérita Augusta.

Entre otras ruinas romanas notables, todavía presume del “Arco de Santiago” que data del reinado de Trajano. Este arco tiene 44 pies (13 m) de altura y hace tiempo que fue despojado de su revestimiento de mármol²⁵.

24. La palabra en español “trozo” (que se utilizó en el original en español) significa parte desprendida de algo, remanente, fragmento, también restos.

25. Consulte la *EncycLopædia Britannica*, artículo Mérida.





Lámina IV. PUERTAS MAYA EN FORMA DE ARCO 1. Arco en Labna

El capellán Díaz, quien, evidentemente, tenía ojo de anticuario, y no solo observó de cerca, sino que también midió las estructuras de la isla, probablemente, estaba familiarizado con las ruinas romanas de Mérida. De no ser así, fue Pedro de Alvarado, originario de Badajoz, quien pudo haber hecho la comparación. Los anteriores registros fidedignos establecen la existencia en la isla, en 1518, de muros antiguos muy grandes y macizos, y de un arco partido o caído, comparable a un arco romano de 44 pies (13 m) de altura.



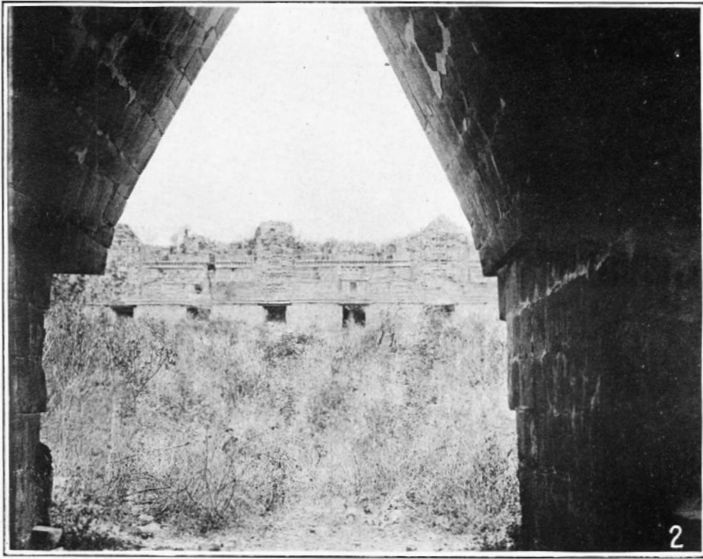


Lámina IV. PUERTAS MAYA EN FORMA DE ARCO
2. Arco en la Casa de Monjas, Uxmal

Es un hecho interesante que, para igualar en tamaño y forma a las ruinas descritas, debemos remitirnos a las ciudades en ruinas de Yucatán por la isla de Cozumel, y no a la tierra firme contigua a la isla²⁶. Con un vistazo a la lámina IV, se podrá ver

26. Consulte el arco cuadrangular en ruinas ubicado en el pueblo de Cedral, isla de Cozumel, que tiene 10 pies (3 m) de alto hasta las piedras de la tapa, 6 pies



que, dentro de unos años, al no haberse hecho nada ahora para preservar las grandes puertas en forma de arco de los patios de los templos de Uxmal y Labná²⁷, cuando se hayan derrumbado y las tallas de piedra de los muros hayan caído al suelo, y su mampostería se encuentre dismantelada, también podrán ser comparadas acertadamente por algunos viajeros con la muralla y la puerta medieval de alguna ciudad española, por otros con un arco romano de nobles proporciones en ruinas.

Después de haber descrito, respectivamente, como en el caso anterior, las primeras estructuras antiguas y en ruinas, que aparecieron ante sus ojos mientras caminaban hacia el centro de la isla, Grijalva y el capellán Díaz mencionaron las construcciones en uso.

Una era, evidentemente, una terraza elevada o una pirámide, descrita como “muy larga”, su “base” o terraza inferior de unos 11 pies (3,35 m) de alto (dos hombres) y 10 pies (3 m) de

(1,82 m) de ancho y 8 pies y 2 pulgadas (2,5 m) de la cara exterior a la interior, fotografiado y descrito por el Prof. Wm. H. Holmes en *Ancient Cities of México*, vol. I, págs. 67-69.

27. Según Stephens, quien no da su altura exacta, aunque esta parece ser de unos 20 pies (6 m), el ancho de la puerta de Uxmal es de 2 pies y 8 pulgadas (80 cm) y el de Labná de 10 pies (3 m). Véase *Incidents of Travel Yucatán*, Londres, 1843. Se presta especial atención al dibujo de una puerta de entrada en Labná en el vol. II, pág. 54, que parece responder un poco a la descripción de las ruinas de la Isla de Sacrificios.



ancho. Un tramo de escalones de piedra conducía a su cima. La segunda era una estructura circular “como una torre”, cuyo diámetro era de 15 pasos. Es obvio que un tramo de escalones de piedra también debe haber conducido a la parte superior de esta plataforma circular en la cual se encontraba el “león” de piedra y el ídolo, las víctimas, etc.

Bernal Díaz, quien no en vano usó la palabra “altar” para describir el lugar donde se ofrecían las víctimas, habla de dos de estos altares. Esta declaración puede conciliarse con el relato del capellán Díaz si asumimos que las calaveras y los huesos, los atados de madera y las piedras de sacrificio, que el último describe por separado, fueron colocados en la plataforma de la pirámide cuadrada, probablemente cerca del sitio circular elevado de ofrenda. Parece razonable suponer que las víctimas deben haber sido sacrificadas en la terraza cuadrada más espaciosa y que sus restos luego se trasladaban y se ofrecían al ídolo en la plataforma circular elevada. No caben dudas de que el ídolo representaba a Quetzalcóatl, pues la forma circular era característica de los templos de esta divinidad. Además, la pared con frescos que descubrí recientemente en la isla, con la representación de una serpiente emplumada, que creo forma parte del templo circular, proporciona una prueba convincente de que, en todo caso, un templo de la isla estaba dedicado al culto de Quetzalcóatl, ya sea como “dios



de los vientos”, como “la personificación del planeta Venus”, o como “héroe cultural”. La única otra imagen mencionada fue la de una especie de león, es decir, un ocelote. Se encontraba sobre una columna “en el extremo superior de la escalera” y, al igual que el ídolo, miraba hacia el cuenco de piedra que contenía sangre humana a modo de ofrenda. Por lo tanto, parecería que la efigie del ocelote compartía también el culto que se le rendía a Quetzalcóatl.

El Códice Fuenleal registra la tradición de que Tezcatlipoca, el hermano de Quetzalcóatl, había tomado la forma de un ocelote y que el recuerdo de una pelea entre los hermanos está plasmado “en los cielos, como la constelación de la Osa Mayor... Tezcatlipoca”²⁸.

El mismo código relata también que “los dos dioses, Tezcatlipoca y Quetzalcóatl, se convirtieron en dos grandes árboles: el primero, en un árbol llamado Tezcaquahuitl; el segundo, en un árbol llamado Quetzalhuesuch”. Parecería que los dos árboles descritos por el capellán Díaz como situados “también allí” donde vio las piedras de sacrificio, calaveras y huesos, etc., pueden haber tenido alguna conexión con esta antigua tradición. Algún botánico ayudaría a resolver este

28. Historia de los Mexicanos por sus pinturas, *Nueva Colección de Documentos*, J. G. Icazbalceta, vol. III, pág. 233, México, 1891.



interrogante al identificar el árbol frutal “zuaa” mencionado por el capellán y al verificar el nombre nativo de la “higuera” (de las Indias) que él menciona.

Al revisar el testimonio de los tres testigos presenciales, parece bastante seguro que hallaron dos grupos de construcciones en la isla, la primera descrita como antigua, en ruinas y de un tamaño impresionante, que sugería a un testigo una enorme muralla, a otro los restos de un gran arco, cuya construcción se asemejaba a un arco romano de 44 pies (13,41 m) de altura.

El segundo grupo de estructuras en uso consistía en una pirámide escalonada muy larga y “bastante alta”, con escalones de piedra que conducían a la parte superior, y una estructura circular y maciza como una torre que servía como altar, ya que sobre ella yacían los cuerpos de las víctimas frente al ídolo; el ocelote, sobre una columna cercana. Es un hecho notable el que los españoles no encontraran ningún ser vivo en la isla, ni que tampoco el observador capellán mencionara rastro alguno de presencia humana, lo que ciertamente habría hecho en caso de haber existido algún rastro de esta.

Por otro lado, la existencia de árboles que daban abundantes frutos parece indicar que, en algún tiempo anterior, la isla había estado habitada y su suelo fue cultivado.



En 1518, la isla seguía siendo, indiscutiblemente, un lugar de gran santidad al que se trasladaba en barcos a los muertos y a aquellos destinados a morir para enterrarlos o sacrificarlos.

3. Resultados de una breve investigación personal sobre una parte de la isla

En compañía de mi amiga, la Sra. H. P. Hamilton, viajé a Veracruz el 23 de diciembre de 1909, con la idea de tomar el barco de vapor hacia Tampico el día 25. Sin embargo, como resultado de un fuerte viento norte, el barco de vapor se demoró en un puerto del sur y no pudo llegar a Veracruz a tiempo. Apenas supe que íbamos a tener que pasar unos días en Veracruz, me puse en marcha para cumplir mi viejo deseo de visitar la Isla de Sacrificios. Ni bien las condiciones climáticas lo permitieron, el señor Nicolau, director general de faros, con la amabilidad que lo caracteriza, puso a mi disposición la lancha del gobierno y, junto con el subdirector, señor Meneses, y un pequeño grupo de amigos, entre quienes se encontraba la señora Miramon de Duret y su familia, nos acompañó a la pequeña isla el 27 de diciembre. La agudeza de mi interés por este caso resultará evidente para quienes han conocido su historia a través de las páginas previas.



El primer objeto de interés que atrajo mi atención luego de desembarcar en el punto más austral de la isla fue, frente al muelle y cerca de la playa de arena, el vestigio de un viejo muro construido de *Madrepora*. Una examinación me convenció de que pertenecía al fuerte construido en 1827 por los republicanos mexicanos.

A través de un sendero con dirección al norte, con una leve pendiente y bordeado con arbustos y árboles recientemente plantados, llegamos al centro de la isla, que se encuentra a unos 15 pies (4,5 m) sobre el nivel del mar²⁹. Sentada bajo la galería del pequeño lazareto, que en su momento fue un centro de aislamiento, les pregunté al director general Nicolau, el director Meneses, el casero y los guardas de los faros, si existían vestigios de construcciones antiguas en la isla. El señor Nicolau me aseguró que, si bien había tenido que viajar a la isla constantemente durante los últimos 15 años, nunca había visto ni escuchado nada relacionado con la presencia de

29. Beltrami (op. et loc. cit) destacó que, si las condiciones normales de las mareas del Atlántico se mantienen en la región, el agua tapanía la isla dos veces en 24 horas y pronto desaparecería completamente. En estas condiciones “generalmente, la marea crece entre 1 1/2 (45 cm) a 2 pies (60 cm). Durante octubre y los equinoccios y solsticios, crece entre los 2 1/2 (76 cm) a 3 pies (91 cm). La sucesión de mareas es notoriamente irregular; durante el verano, sube por la mañana y baja por la tarde, mientras que, durante el invierno, sucede lo opuesto”. Antonio G. Cubas, *Diccionario Geograf. Hist. y Biogr. México*, 1891.



restos prehistóricos en el lugar. Por otro lado, todos me informaron que abundaban fragmentos de cerámica en el lugar y, con mucha generosidad, me mostraron algunos descubiertos recientemente.

Mientras volvía a la costa sur, caminé una corta distancia hacia el este sobre la arena cubierta con fragmentos de *Madrepora* erosionados por el agua como los que se habían usado para construir el fuerte. Al examinar minuciosamente el banco de suelo arenoso que se eleva aproximadamente entre 6 (1,83 m) y 11 pies (3,36 m), percibí que, casi a nivel del mar, había varios fragmentos de cerámica antigua, y también encontré algunos en la arena. Cuando volvimos a embarcar, luego de quedarnos el tiempo necesario en el islote, expresé mi deseo de volver y explorar el banco de la costa este con más detenimiento. La costa oeste, al ser baja, no me parecía igual de prometedora.

Dos días después, como nuestro barco de vapor aún estaba atrasado, la señora Hamilton y yo volvimos a la isla para pasar el día, en compañía del señor Meneses, dos ingenieros del gobierno empleados de la inspección costera, y las señoras Fortuño y Miramon. Para poder realizar cualquier desmonte que pudiera ser necesario, traje desde Veracruz a dos peones equipados con picos y palas.



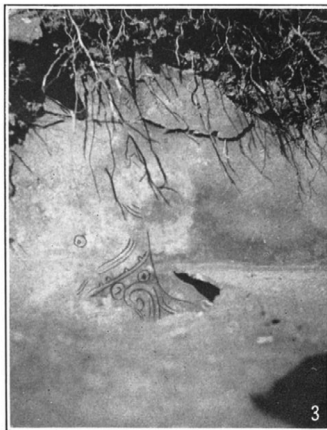
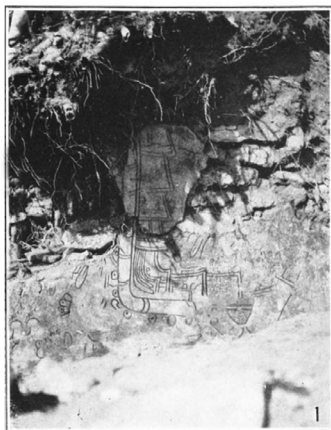


Lámina V. RUINAS ANTIGUAS, ISLA DE SACRIFICIOS

1. Exposición de la pared que muestra el revoque sobre el que están pintadas tres secciones del cuerpo de la Serpiente Emplumada, Quetzalcoatl. 2. Posición relativa de los pisos de cemento inferior y superior (este último justo debajo de la cruz). 3. Un fresco parcialmente cubierto por el suelo de cemento superior. (De las fotografías de Z. Nuttall.)



Esta vez me dirigí hacia el este y luego, por la costa este, hacia el norte, inspeccionando minuciosamente el banco elevado, el cual estaba cubierto de oatea o bambú nativo. El primer hallazgo interesante fue el de la señora Hamilton, quien desenterró del banco un fragmento pequeño de una vasija de arcilla decorada con la imagen de un rostro humano. El próximo fue el mío: un revestimiento de cal quemada parcialmente enterrado, que demarcaba, posiblemente, uno de los sitios donde, en tiempos pasados, se fabricaba la cal. A cierta distancia, percibí, levemente por sobre el nivel del mar en una parte del banco que se había derrumbado, algunos fragmentos de pisos de cemento y el comienzo de un muro de forma irregular, marcado por una cresta baja del revoque que la cubrió en su momento.

A una corta distancia hacia el norte, casi camuflados con el suelo, percibí algunos fragmentos de *Madrepora* superpuestos artificialmente y, al examinarlos, comprendí que formaban parte de un muro de gran tamaño que corría de oeste a este. La parte este estaba cubierta por una capa de revoque suave de varias pulgadas de grosor mezclado con arena granulada muy gruesa.

Mientras los peones se reunían bajo mis direcciones, comencé a quitar la tierra, las raíces largas y los tubérculos de la caña nativa u oatea que cubrían la superficie suave de la



pared, en la cual, para mi sorpresa y alegría, pronto percibí algunas líneas pintadas en ocre rojo.

Cuando llegaron los hombres y el resto del grupo, los pusimos a trabajar y poco a poco desenterraron 4,70 m del mismo muro que tenía entre 6 (1,83 m) y 8 pies (2,43 m) de profundidad. Me reservé la delicada tarea de limpiar la superficie del muro y, mientras lo hacía, percibí que las líneas rojas formaban una ilustración convencional incompleta de la serpiente emplumada, Quetzalcóatl.

Gracias al cuidado extremo con el que completé mi tarea, pude mantener los elementos en su lugar y, a la mañana siguiente, fotografiar un fragmento grande de revoque medio suelto que contenía tres secciones peculiares de la pintura del cuerpo de la serpiente. En la fotografía de la lámina V, figura 1, este fragmento se puede ver bajo una masa colgante de raíces y tubérculos enredados.

La distancia entre la base del muro y el extremo superior de este fragmento era de 85 centímetros.

La primera parte que descubrí del muro se puede ver en el lado izquierdo de la fotografía (al lado de la grieta).

La construcción del muro, con fragmentos de *Madrepora* erosionados por el agua, apilados unos sobre otros con tierra entre medio, se puede ver a la derecha, donde el revoque se había separado. Recogí con cuidado todos los fragmentos



suelos de revoque pintado al fresco que encontré cerca del muro, esperando poder reconstruir toda la figura de la serpiente, sin embargo, no pude hacerlo. Entre los fragmentos más interesantes que encontré, había dos que contenían una franja angosta de 4 cm de ancho pintada de un hermoso tono azulado, que, evidentemente, ocupaba un lugar por encima de la serpiente emplumada. El fragmento más notable que encontré, expuesto en la lámina VI, muestra algunos adornos del cuerpo de la serpiente y una cruz “maltesa” en un círculo, todo pintado con rojo. Este detalle evoca inherentemente la tradición de decorar las prendas blancas del héroe cultural Quetzalcóatl con cruces rojas.

La misma fotografía muestra, también, cuán gruesa era la arena (o grava muy fina) que se mezclaba con la argamasa. Al ver esto, uno puede entender fácilmente la razón por la que el capellán Díaz, luego de observar los muros de las ruinas y la pirámide cubiertas de tal revoque, escribió que estaban hechas de “argamasa y arena”.

La lámina V, figura 2, muestra la continuación del muro, cuya base aún conservaba el revoque hasta una altura de 27 a 50 cm. Debajo de la marca (la cruz hecha sobre la fotografía), se puede ver una capa de piso de cemento que cubre un espacio de 1,65 m de ancho y termina en un escalón redondeado de 27 cm de alto en el que comienza el piso de cemento inferior,



del que solo se preservan 1,74 m, pero que tiene una pileta cuadrada profunda (34 cm de profundidad y 88 x 76 cm de largo y ancho). Dentro de esta, encontramos muchos fragmentos de cerámica que presentaban pruebas de alteraciones previas³⁰.



Lámina VI. Pintura roja de la Serpiente Emplumada Quetzalcoatl fragmentaria de la pared revocada de la Isla de Sacrificios

30. Encontramos una gran cantidad de fragmentos de cerámica de diversos tipos entre la tierra extraída durante la excavación y desperdigados por la orilla, o incrustados en el banco. La pieza más notable fue la que encontraron las señoras Dolores Fortuño y Miramon en la orilla del mar. Esta está decorada con un diseño en blanco y marrón, idéntico al de los dos ejemplares preservados actualmente en el Museo Nacional, y mal catalogadas, y de algunas de las muestras del Museo Británico, cuyas descripciones también refieren a este tipo de diseño.



El piso inferior de cemento se encuentra al mismo nivel de la costa arenosa y la base del muro pintado al fresco está levemente por debajo. Lo que me pareció más interesante fue que el piso de cemento superior, 27 cm más alto que el otro, se había construido, sin dudas, después del muro pintado al fresco, ya que cubría la parte inferior de la pintura. Al quitar parte del piso de cemento y los fragmentos de *Madrepora* que lo sostenían, quedó al descubierto la mandíbula superior recurvada de la serpiente, sumamente parecida a la tallada en la famosa Piedra del Sol de la Ciudad de México, y con idénticos símbolos con forma de estrella adheridos a ella; los colores rojo y negro de la pintura eran notablemente vívidos.

La diferencia entre el nivel de la base del muro y el del piso de cemento se puede ver debajo de la marca en la lámina V, figura 2; mientras que la lámina V, figura 3, muestra la imagen más de cerca que pude obtener de esta importante prueba de que el muro pintado se construyó en un período anterior al del piso de cemento, indudablemente precolombino. En algún período, luego de que el muro del templo se hubiera construido y mientras su decoración, que pudo haber sido contemporánea o no, aún se conservaba en buenas condiciones, al sacerdocio le resultó necesario elevar el nivel del piso 27 cm más. Sin embargo, al hacerlo, la serpiente, el emblema sagrado del dios, tuvo que cubrirse parcialmente.



La razón imperiosa por la que se optó por semejante reforma parece haber sido un avance del mar debido a un hundimiento y la consiguiente disminución del tamaño de la isla. Ya que es impensable que los antiguos constructores eligieran para un templo el lugar inadecuado en el que se encuentran actualmente el muro en ruinas y la pirámide, de los cuales encontré vestigios más al norte, a una corta distancia de la playa.

El hecho de que estos cambios naturales se produzcan gradualmente en la costa de sotavento de una isla de coral concuerda con las teorías aceptadas sobre el crecimiento y el deterioro de los arrecifes de coral. Los pólipos coralinos florecen en el lado de barlovento y en el borde exterior del arrecife y su crecimiento se lleva a cabo, principalmente, en esos puntos. A sotavento, que es precisamente la costa sur y sudeste de la isla, los cachones desprenden las masas de coral muerto y, gradualmente, despojan el arrecife.

Desde el lugar donde se emplaza el muro en ruinas, observé que una saliente de roca coralina se extendía una distancia considerable mar adentro y una línea de cachones marcaban su borde exterior. El nivel del agua sobre esta saliente era muy poco profundo, incluso en marea alta. Me pareció probable que, en un momento dado, la isla debió haberse extendido sobre este saliente que, de hecho, puede haber sido mucho más grande. En el banco de tierra, se pueden ver signos de



la reciente invasión del mar y la saliente está cubierta con fragmentos de cerámica antigua que se pueden ver a través del agua clara. El hecho de que el piso de cemento inferior se encuentre a nivel del mar parece indicar que el templo se ubicaba, en algún momento, más tierra adentro o que gran parte de la isla se ha hundido. No caben dudas de que la pared y el piso que descubrí pertenecieron a un templo dedicado a Quetzalcóatl. En este caso, el interrogante era si formaba parte de la estructura circular descrita por los españoles o si pertenecía al grupo de construcciones en ruinas que encontraron al principio. Ya que, por supuesto, no era imposible, e incluso era probable, que hubiera existido un templo de Quetzalcóatl en el grupo de edificios más antiguo y que, debido a las causas naturales mencionadas, este hubiera sido abandonado y dejado en ruinas por la acción gradual del mar, después de que se hubiera intentado, mediante la elevación del nivel de los pisos o terrazas, contrarrestar el hundimiento que se había producido.

¿En qué momento se elevó el piso de cemento que descubrí? ¿Fue antes o después de la construcción de las estructuras en uso durante la conquista? Me pareció que una exploración minuciosa de la isla podría permitir, no solo localizar los emplazamientos de los dos grupos de construcciones, sino también detectar el alcance de la indudable disminución del



tamaño de la costa sur y sudeste de la isla, una disminución que puede haberse acelerado a causa de la eliminación de grandes masas de coral muerto para la fabricación de cal para la argamasa.

Fue con este nuevo interés y plan de investigación en mente que regresé a Veracruz, decidida, con más entusiasmo que inteligencia, a informar mi descubrimiento al gobierno mexicano ni bien regresara a México, y solicitar permiso para continuar mis investigaciones en la isla, ofreciendo, a cambio, mi tiempo y servicios de manera gratuita, con mi promesa escrita de que todos los objetos que pudiera encontrar serían entregados fiel e incondicionalmente a los funcionarios del gobierno designados para recibirlos³¹.

Por muy poco atractiva e incómoda que fuera la estadía en dos habitaciones vacías del lazareto abandonado, consideré que el interés atrapante por los problemas implicados haría que esta situación fuera incluso soportable y, por tanto, estaba dispuesta a pasar algunas semanas aislada en la isla de arena.

31. Me complace reconocer por este medio la amabilidad y la cortesía del director general de faros, señor Nicolau; del director, señor Meneses, y de otros miembros de su departamento, sin cuya autorización y eficiente ayuda no podría haber visitado la isla ni realizado la pequeña excavación en ella.



Me pareció, además, que era mi deber científico volver al lugar lo antes posible para tomar medidas inmediatas para proteger el fresco con una cubierta de vidrio y toda la excavación con una valla para evitar que los visitantes se acercaran, y un muro marino bajo para evitar que las olas lo alcanzaran durante las tormentas³².

32. Cuando, durante la semana en la que me hospedé en Veracruz, en febrero, realicé una última y apresurada visita a la isla, después de las fuertes corrientes de viento norte que habían azotado la costa, me encontré con que mis peores temores se habían hecho realidad. El gran fragmento suelto de revoque en el que estaban pintadas tres secciones del cuerpo de la serpiente, y que puede verse en mi fotografía, había desaparecido. Como no pude encontrar ningún vestigio de este, llegué a la conclusión de que se lo había llevado uno de los muchos excursionistas que visitan la isla. Lo que más lamenté fue el hecho de que alguna persona también había roto un gran trozo del piso de cemento superior, que cubría y protegía la cabeza de la serpiente que yo esperaba destapar y copiar cuidadosamente. Habían dañado tanto esta parte que no me quedaba ninguna esperanza de poder reconstruirla.

Aunque había temido el posible efecto de una tormenta sobre las paredes y los pisos en ruinas, me sorprendió encontrar, no solo que la playa estaba cubierta de madera arrastrada por la corriente y basura, parte de la cual había sido arrastrada y revuelta sobre el piso de cemento inferior, sino que las olas habían, de hecho, limpiado las evidencias de nuestra excavación recién hecha, el montón de escombros y tierra que había ordenado arrojar hacia la playa con la esperanza de que pudiera servir de rompeolas.

AM, ANTH., N, S., 12--19.



Inmediatamente después de mi regreso a la Ciudad de México, cumplí con mi decisión e informé de mi descubrimiento al inspector de monumentos, a quien, en presencia del director del Museo Nacional, presenté fragmentos del fresco y de la cerámica, así como mis fotografías de la excavación que había realizado. Ese mismo día mostré dichas pruebas al ministro y al subsecretario de Instrucción Pública, a quienes ofrecí mis servicios para realizar la exploración y preparar un informe sobre esta para el próximo Congreso de Americanistas. Acordamos, entonces, que brindaría mi tiempo y mis servicios gratuitamente al gobierno y que el Departamento de Instrucción Pública me otorgaría la suma de 500 pesos (250 dólares estadounidenses) para pagar la vestimenta de campamento, del viaje, los trabajadores y el mantenimiento. Luego me alentaron y autorizaron a hacer todos los preparativos y compras necesarias de vestimenta, material fotográfico, etc., y, después de tres semanas de espera, a ir a Veracruz, donde, tras otro retraso de tres semanas, me enviaron tres documentos oficiales.

En el primero, se me informó que el ministro de Instrucción Pública solo concedería 200 pesos (100 dólares estadounidenses) para la exploración de la Isla de Sacrificios³³.

33. Como consideré que la primera subvención del ministerio de 500 pesos para



En el segundo, se me informó que mi exploración se limitaría a una parte de la isla.

El tercero merece que lo traduzca íntegramente para beneficio de los arqueólogos que quieran conocer las condiciones en las que la Secretaría de Instrucción Pública de México acepta con amabilidad y consideración el trabajo científico voluntario.

“Esta Inspección General ha tenido el honor de recibir las comunicaciones por las que el Ministerio de Instrucción Pública le informa que ha concedido a la señora Zelia Nuttall el permiso para explorar la Isla de Sacrificios y que ha nombrado al ciudadano Salvador Batres, asistente de la Inspección de Monumentos Arqueológicos, para que la supervise. Esta dependencia considera indispensable que supervise todo lo relativo a esta exploración para que se protejan los intereses científicos de México y también se cumplan las formalidades legales.

la exploración se iba a efectuar de buena fe, para cuando recibí los documentos oficiales, ya había gastado más de 200 pesos en la vestimenta de campamento, el material fotográfico, el viaje y el mantenimiento, gastos que solventé con mi propio dinero. No he recibido la más mínima expresión de interés, consulta, arrepentimiento o disculpa por parte del ministerio por lo mencionado anteriormente ni por mi pérdida de tiempo, y mucho menos por las molestias y el cansancio sufridos.



“Por lo tanto, es indispensable que el Ministerio dirija al asistente de inspección, para que actúe en todo momento, de conformidad con las instrucciones que le dará el inspector general de Monumentos Arqueológicos. Deberá informar a este último todo lo que ocurra durante el cumplimiento de sus tareas. Se debe informar a la señora Nuttall que las exploraciones para las que se le ha concedido el permiso, y todos los detalles de estas, se llevarán a cabo de acuerdo con las leyes, reglamentos y disposiciones correspondientes al tema. (Feb. 19, 1910)”.

Gracias a estos documentos, pude comprender que su propósito era disuadirme por razones que pronto se hicieron evidentes.

Después de regresar a México y bajo el consejo de amigos influyentes, intenté varias veces y en vano no solo averiguar exactamente cuáles son “las leyes, reglamentos y disposiciones” que el inspector Batres debe hacer cumplir, sino también de obtener, para los arqueólogos, en general, cierto reconocimiento de las obligaciones mutuas y los derechos de los científicos certificados a alguna consideración e independencia de acción, como las que tan generosamente concede el gobierno mexicano a los científicos de otras disciplinas. El presidente Díaz y su hijo, el coronel Porfirio Díaz, que tiene un verdadero interés en la arqueología, intentaron amablemente componer



la situación, pero sus planes fueron hábilmente eludidos. Hubo nuevos retrasos y el siguiente acontecimiento fue que, durante la Semana Santa, en marzo, el señor Batres viajó discretamente a Veracruz y exploró la isla él mismo.

Unas semanas después, el periódico estatal *El Imparcial* publicó un aviso oficial, enviado por el Ministerio de Instrucción Pública, que informaba que el inspector Batres, quizás aprovechando que las olas tempestuosas habían arrasado la tierra arrojada por nuestra excavación, ¡se adjudicaba el descubrimiento de las ruinas de la *Isla de Sacrificios!*

El 11 de mayo se publicó el siguiente artículo en el *Mexican Herald*, el principal periódico estadounidense publicado en México:

L. BATRES REIVINDICADO POR NUEVO DESCUBRIMIENTO EN LA ISLA DE SACRIFICIOS

Un periódico mexicano publicó el domingo pasado un relato de la exploración de la Isla de Sacrificios realizada por Leopoldo Batres durante la Semana Santa, en el curso de la cual afirma que “encontró ciertos muros antiguos cubiertos de pinturas que el mar había desenterrado unos meses antes”.

Sin embargo, en lugar del mar, la verdadera descubridora resultó ser la Sra. Zelia Nuttall, quien, el 26 de diciembre de 1909, con la ayuda de dos peones



con picos y palas, excavó casi tres metros del muro, del cual había encontrado una pequeña parte que sobresalía por el banco a la orilla del mar. La excavación fue presenciada por el subdirector de faros y cuatro de sus subalternos, la señora H. P. Hamilton y las señoras Fortuño y Miramon.

Al regresar a México, en enero, la señora Nuttall informó oficialmente de su descubrimiento de los muros pintados al fresco y presentó fotografías de la excavación tomadas por ella y la señora Hamilton al Departamento de Instrucción Pública, al señor Batres como inspector de monumentos y al director del Museo Nacional.

La afirmación expuesta en el artículo publicado ha enfrentado fuertes objeciones por parte de muchos, quienes resienten la injusticia de atribuir a la acción de las olas, un descubrimiento que merecía el reconocimiento de todos los interesados en la arqueología de México.

El incidente se dio por “concluido” con mi renuncia al título de miembro honorario del Comité Organizador del Congreso de Americanistas, del cual el ministro de Instrucción Pública y el inspector Batres son los miembros dirigentes. También renuncié a mi título de profesora honoraria del Museo Nacional,



como protesta por el trato que yo, e indirectamente todos los arqueólogos estadounidenses, habíamos recibido del inspector de monumentos y del ministerio que lo apoya y comparte la responsabilidad de sus actos, así como por el trabajo de clasificación de Batres en el Departamento de Arqueología. Al analizar esta situación, la única experiencia desalentadora que he tenido en una larga carrera científica, me doy cuenta de que tuve algo de responsabilidad sobre el asunto. Conociendo las experiencias complicadas por las que han pasado otros arqueólogos, tanto extranjeros como mexicanos, me habría abstenido categóricamente, como hasta ahora, de tener cualquier trato con la coalición Batres-Sierra, que ha desalentado con tanto éxito toda investigación científica de arqueología y ha expulsado del campo mexicano a los patrocinadores y científicos extranjeros como el Duque de Loubat y Alfred P. Maudslay; y, entre sus propios compatriotas, el señor del Paso y Troncoso y el señor Francisco Rodríguez (ambos exdirectores del Museo Nacional), el Dr. Nicolás León, los señores Manuel Gamio y Ramón Mena, y muchos otros igualmente merecedores de toda consideración y apoyo. Además, debería haber escuchado las advertencias que recibí de quienes predijeron exactamente lo que sucedió, es decir, que, como en otros casos, el inspector Batres “arreglaría las cosas” de tal manera que me



impediría realizar la exploración, que, tarde o temprano, la llevaría a cabo él mismo, y se adjudicaría el descubrimiento³⁴.

34. En la siguiente traducción de algunos fragmentos de un artículo publicado el 2 de junio de 1910 en *El Tiempo*, el notablemente respetable, conservador y patriótico periódico católico de México, se dilucidará no solo una idea de lo que opinan sobre el inspector Batres sus propios compatriotas, sino que también revelará hasta qué profundidad se ha hundido la investigación arqueológica en México bajo los hombres a los que un gobierno bien intencionado confió ciegamente el destino de la arqueología mexicana.

“Nuestro gobierno... nombró un inspector y curador de monumentos cuyas funciones, como indica el título, son cuidar de nuestras ruinas, procurar su conservación y evitar que sufran alteraciones con el pretexto de hacer reparaciones. No diremos nada del individuo que ha sido elegido para dicho nombramiento, ya que se lo conoce bien, como también se conoce el daño que ha hecho a la ciencia de la arqueología mediante sus procedimientos, su ignorancia y su audacia, que es la de un sabio improvisado.

Por lo tanto, solo vamos a referirnos a un hecho que ha despertado nuestra atención y que se hizo público en *El Imparcial* (órgano oficial del gobierno) hace unos días, el 22 de mayo, en el siguiente párrafo:

“*NUEVO SEPULCRO EN LAS RUINAS DE MITLA.

“Félix Quero, custodio de las notables ruinas de Mitla, en Oaxaca, acaba de dirigir una carta a Leopoldo Batres, inspector general de monumentos arqueológicos de la república, informándole que se ha abierto una gran grieta en el pavimento, y que esta se encuentra cerca de una tumba en la que, hace unos años, se hizo un interesante descubrimiento, a saber, de varias campanas de oro. Por lo tanto, el citado custodio supone que el nuevo descubrimiento puede ser de una nueva tumba de valor similar. Con mucha celeridad, el señor Batres, después de dar aviso al Departamento de Instrucción Pública, designó a Antonio Sánchez para que fuera a Mitla a hacer una exploración completa del lugar donde se encontró la grieta.



“Como se verá, el hecho en cuestión tiene cierta importancia, sobre todo desde el punto de vista arqueológico. Si, como sospecha el custodio, se ha encontrado un nuevo sepulcro, valdría la pena pedir que se lo analice e investigue de acuerdo con todas las reglas prescritas por la ciencia arqueológica. Se deben tomar mediciones de las distancias y las profundidades, el material encontrado se debe separar y examinar, se deben tomar fotografías; de hecho, se debe hacer todo lo necesario para descubrir aquello de lo que la ciencia se alimenta. Pero, evidentemente, no se hizo nada de lo que se debería haber hecho en casos similares.

“El Inspector de Monumentos se limitó, y con toda celeridad, ‘a enviar a uno de sus empleados domésticos (como lo es Antonio Sánchez) a hacer la exploración. “¿Qué clase de exploración puede hacer un empleado ignorante y lento, especialmente de un descubrimiento como el de una tumba hasta ahora desconocida en Mitla, cuyas ruinas han despertado el máximo interés de los científicos extranjeros?”

“Es probable que toda la tarea que se le encomendó a Sánchez fuera la de recoger los objetos encontrados, ya que esta era la única preocupación del Inspector de Monumentos...

Este caso no se trata solamente de un asunto de interés científico, sino que involucra el buen nombre de México. Esperamos, entonces, que con toda celeridad y energía se tomen medidas para evitar el ridículo que nos acecha y la pérdida de los datos que puedan obtenerse de tal descubrimiento”.

A la traducción anterior solo añadiré que, desde que apareció el artículo anterior en *El Tiempo*, no se ha publicado ningún otro anuncio sobre el interesante e importante descubrimiento de Mitla. Por lo tanto, hay que deducir que la tumba, que seguramente es la de un máximo sacerdote y gobernante zapoteco, y puede ser la del constructor de Mitla, ha sido simplemente saqueada por orden del conservador de monumentos públicos, con la sanción del Ministerio de Instrucción Pública, por un empleado doméstico que, cuando no está encargado de tales trabajos arqueológicos, sirve en la mesa de la familia Batres.



Se me ha informado que, aunque desenterró más partes del muro descubierto, en la Isla de Sacrificios, no tomó ninguna precaución para preservar el fresco, y ahora está casi totalmente destruido. Con la motivación que también he obtenido desde el campo mexicano, me permito expresar mi último deseo de que pronto llegue el día en que el gobierno mexicano reorganice por completo su Departamento de Arqueología y, en lugar de su “sistema unipersonal”, que ha conducido a estos abusos tan insólitos³⁵, designe un equipo de ingenieros y arquitectos competentes y honorables, cuyo deber será preservar las numerosas e importantes ruinas de México

Todos los arqueólogos me acompañarán para deplorar la aniquilación de los datos invaluable que constituían, a nuestro parecer, el verdadero tesoro de la tumba, pues sabemos que solo a través de ellos podríamos obtener algún esclarecimiento sobre la historia y la antigüedad de las ruinas de Mitla.

35. El actual “inspector y conservador de monumentos arqueológicos” es también director de las exploraciones del gobierno en San Juan Teotihuacan, además de ser contratista y clasificador de museos. A pesar de que cobra un sueldo por cada uno de estos monopolios, este funcionario gubernamental, como muchos turistas y científicos están dispuestos a testificar, ha traficado abiertamente antigüedades de diferentes partes de México, así como de Teotihuacan, y ha recibido un pago por “solventar los servicios” para sacar dichas compras del país, aunque las leyes locales prohíben su exportación. Se recordará que fue él quien tuvo el violento altercado con el Duque de Loubat en la reunión del Congreso Internacional de Americanistas en Nueva York, donde este le reprochó, con razón, sus “métodos”.



y Yucatán e inspeccionar las excavaciones realizadas por arqueólogos certificados.

4. Antigüedades de la Isla de Sacrificios conservadas en el Museo Nacional de México

En el cuaderno de notas utilizado durante mi visita a México en 1884, se encuentra una nota que menciona que “los objetos de piedra antiguos más bellos que he visto en el Museo Nacional eran: un vaso de obsidiana de Texcoco y algunos vasos de tecali provenientes de la Isla de Sacrificios. Entre estos objetos noté una tetera de piedra de jabón que era, en cambio, sin dudas, china y debe haber llegado a vitrina por error”. Me refería al hecho que todos estos ejemplares fueron guardados en la Vitrina n.º 6 y descritos en la página 476 del *Catálogo de las colecciones históricas y arqueológicas del Museo Nacional*, escrito por Gunesindo Mendoza y Jesus Sanchez y publicado en 1882 en el vol. 2 de los Anales del museo.

Me encontraba particularmente interesada por un vaso especialmente mencionado en el catálogo antedicho y es descrito por Isidro R. Gondra de la siguiente manera con un dibujo que se reproduce (pl. VII, fig. 1):



“El primer objeto trazado es una vasija de tecali... cuya base está trabajada en forma de pedestal. La vasija presenta, a dos tercios de su altura, un bello ornamento calado con un patrón geométrico de estilo griego; un logro difícil. Es evidente que, al utilizar este vaso, cualquier líquido contenido saldría por los orificios del borde. Es probable que para evitar este inconveniente se construyera un tubo por dentro del vaso que se extiende desde el fondo hasta el borde, y así proporcionar un medio para poder vaciar su contenido sin ensuciar su exterior. Este bello ejemplar fue adquirido por el Museo ya en el año 1827, con otros del mismo material, pero de distintos tamaños y con formas más extravagantes³⁶. Todos ellos fueron adquiridos del señor Luna, un ciudadano de Atlixco, quien los extrajo de una excavación que realizó en la Isla de Sacrificios frente a Veracruz.

No he podido determinar de qué manera fueron encontrados ni bajo qué circunstancias, detalles que esclarecerían un hallazgo tan valioso y abundante. ...”

36. “Gondra se refiere, más adelante, a estos vasos como decorados con lagartijas, monos, pájaros y plantas. ...” En *Conquista de México* de Prescott, vol. III, 1846, editado por Cumpido.



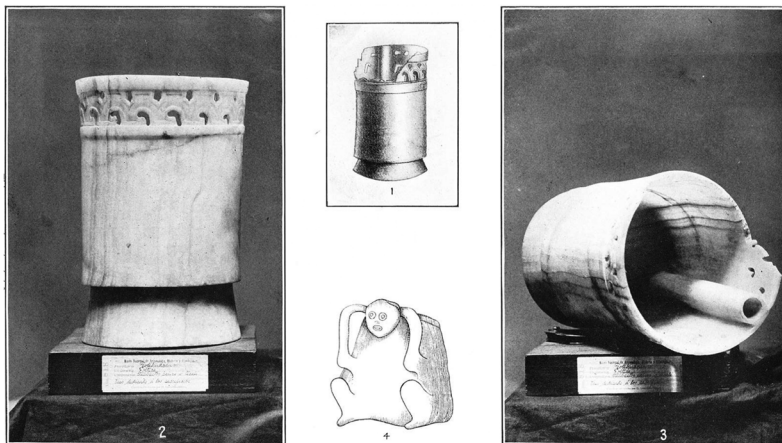


Lámina VII. VASOS TECALI DE LA ISLA DE SACRIFICIOS

1. Vaso en el Museo Nacional de México, a partir de un dibujo de Isidro R. Gondra. 2 y 3. El mismo objeto en dos posiciones diferentes, a partir de fotografías de Z. Nuttall. 4. Vaso en forma de mono, según la figuración de Brantz Mayer.

Con intervalos, desde que resido en México, he visto el vaso anterior en el museo algunas veces, además del otro trazado por Brantz Mayer, y recuerdo señalárselos a un amigo diciendo que “la declaración de Grijalva sobre que los dos vasos de tecali encontrados por uno de sus hombres en la Isla de Sacrificios estaban ‘en condiciones de ser presentados ante el emperador’ a mi parecer aplican también para estos dos bellos ejemplares”.



Perdí de vista estos vasos y pensé en ellos por algunos años, pero, luego de mi visita a la isla y mi regreso a la Ciudad de México, fui al museo con un renovado interés por verlos una vez más y de examinar detenidamente todo lo proveniente de Sacrificios que era conservado allí.

Me reuní en la puerta de entrada con el señor Leopoldo Batres, a quien recientemente el ministro de Instrucción Pública le había cedido la totalidad de la reclasificación del Departamento de Arqueología del Museo, lo que significaba deshacer la tarea para la cual el profesor Edward Seler fuera llamado a México hace dos años y a la cual le había dedicado varios meses de duro trabajo.

Tras mencionarle al señor Batres el objetivo de mi visita al museo, me asombró al afirmar, categóricamente, que “no había nada de Sacrificios en todo el museo”.

Aunque me encontraba un poco desconcertada, continué con mi intención de visitar las salas de exhibición, llena de interrogantes sobre lo que había ocurrido con mis viejos amigos y con mucha tristeza por sus destinos. Por lo tanto, tuve una gran alegría al reconocer, junto con extraña compañía, ya que se encontraba en una vitrina etiquetada como “Civilización tolteca”, mi viejo vaso favorito con el tubo, que había sido trazado y descrito por Gondra. Tomé el vaso luego de pedirle al asistente que abriera la vitrina y lo examiné con



sus nuevos números, de los cuales el primero correspondía al catálogo del Prof. Seler en el que el vaso estaba registrado como proveniente de “Totonacapan”. El segundo número, 818, correspondiente a la clasificación de Batres, se repite en la nueva etiqueta que puede verse en las fotografías que posteriormente tomé del vaso, en su soporte, en dos posiciones (ver lám. VII, figs. 2 y 3.). El asombro con el que leí, en la etiqueta de Batres, la declaración injustificada de que el vaso provenía “de Teotihuacán” y que era producto de “la civilización tolteca” puede ser fácilmente imaginado por mis colegas. Este asombro solo podía aumentar, sin embargo, cuando, en el estante inferior de otra vitrina, rodeado de alfarería, reconocí mi segundo vaso favorito, descubierto por el señor Luna en Sacrificios en 1827 y descrito y trazado por Brantz Mayer³⁷ (en 1853); H. H. Bancroft³⁸ (en 1883); Antonio García Cubas³⁹ en 1889) y Alfredo Chavero ⁴⁰ (en 1884) (Ver lám. VIII, figs. 1 y 2). Apenas podía creer lo que veía cuando leí,

37. Op. et loc. cit.

38. *Native Races*, vol. IV, *Antiquities*, pág. 427.

39. Antonio García Cubas, *Tableau Géographique, Statistique et Historique du Mexique* (traducción); México, 1889 (Envoyé á l' Exposition de Paris), pág. 297; cap. XII. Archæologie. Placa, objeto n° 1. Vaso de tecali (ónix) perfectamente pulido y, como todos los de su clase, estaba dedicado al culto. Tiene 34 cm de altura por 0,004 de grosor en la garganta.

40. *México a través de los Siglos*, vol. I, pág. 165.



en la nueva etiqueta de Batres, que este familiar e histórico vaso era “de la aldea de Tilantongo, distrito de Nochixtlán, estado de Oaxaca”, y que era producto de la “civilización mixteca”⁴¹ (Ver lám. VIII, fig. 3.). Un tercer vaso de tecali que recuerdo, que además corresponde a la declaración del señor Gondra sobre que “uno de los vasos encontrados por el señor Luna en Sacrificios estaba decorado con una lagartija”, está también clasificado sin justificación por el señor Batres como “una urna funeraria tolteca de Teotihuacán” (ver fotografías de esto, lám. VIII, fig. 4).

Dispersos en otras vitrinas, conté con desánimo cuatro vasos de tecali con forma de mono, respectivamente etiquetados como de Teotihuacán, Cholula y otros lugares. Uno de ellos es, sin dudas, el ejemplar original de Sacrificios trazado por Dupaix y descrito y fotografiado por Brantz Mayer (op. et loc. cit.) (Ver lám. VII, fig. 4)⁴².

41. La fotografía de esta etiqueta revela que, además de la información puramente imaginaria y absolutamente falsa que proporciona a los visitantes del museo sobre el origen de este vaso, solo les suministra el esclarecedor conocimiento de que se trata de “un vaso con tres patas”. En el catálogo de Seler no se asigna ningún lugar de origen a este ejemplar.

42. Busqué en vano, en el museo, la tetera de esteatita, que recordé y que había sido trazada por el señor García Cubas (op. et loc. cit.). Gondra sospechó, con razón, que era de origen chino, y dio lugar a muchas especulaciones, sobre todo porque autoridades respetables encontraron otras similares en Tepeaca (en el



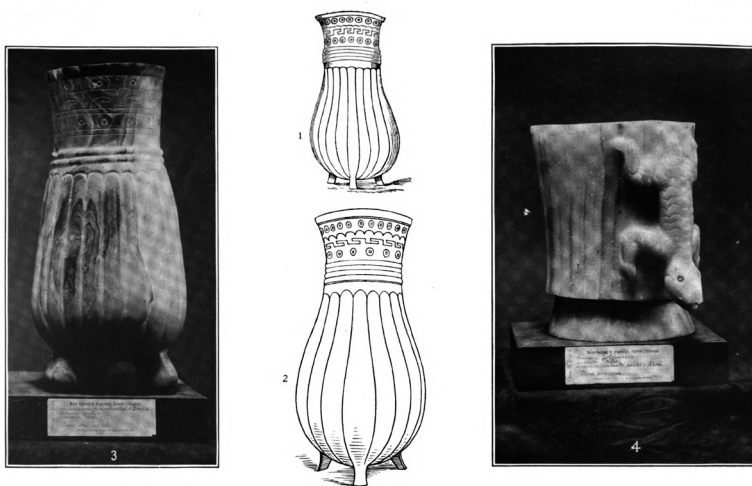


Lámina VIII. VASOS TECALI DE LA ISLA DE SACRIFICIOS

- 1 y 2. Vaso encontrado por el señor Luna en 1827 a partir de cortes tempranos.
 3. El mismo, como fue reetiquetado, a partir de una fotografía 4. Vaso decorado con una lagartija, como fue reetiquetado, a partir de una fotografía.

Los siguientes objetos en mi búsqueda en el Museo Nacional fueron los vasos de terracota de Sacrificios, el más

antiguo camino alto de Puebla) y en la Huasteca. El hecho bien comprobado de que la tetera fue encontrada en la Isla de Sacrificios puede explicarse, sin duda, por el empleo de la isla por parte de los españoles, durante siglos, como lugar de carga de las mercancías procedentes de Filipinas y China, después de haber sido llevadas por tierra a lomos de mula desde Acapulco a Veracruz, para ser enviadas desde allí a España.



conocido de los cuales es el publicado por Waldeck en 1828 (lám. IX, fig. 1). El dibujo de Waldeck, notablemente fiel, ha sido reproducido en una serie de obras, entre ellas, *Native Races* de H. H. Bancroft (vol. IV, p. 427), donde se designa como “Vaso de barro de la Isla de Sacrificios”.

El dibujo publicado por Brantz Mayer es, lamentablemente, el menos fiel y transmite la falsa impresión de que el hombre modelado con barro tenía un bigote (lám. ix, fig. 2). Esta impresión incorrecta causó, naturalmente, que el profesor E. B. Tylor⁴³ reprodujera ciertas dudas sobre la autenticidad del ejemplar y dijera: “Es cierto que la raza mexicana pura a veces tiene bigotes, pero son escasos y no como este, que cae en curva en ambos lados de la boca. Además, ningún mexicano de raza india pura ha tenido alguna vez tal nariz y mentón, los cuales deben haber sido modelados de la cara de algún viejo español sin dientes”. Si el profesor Tylor tan solo hubiese visto el excelente dibujo de Waldeck, o hubiese tenido mi oportunidad de examinar el original, estoy segura de que habría admitido su autenticidad y lo habría asignado a los tiempos precolombinos. Basta con examinar la fotografía que tomé del famoso vaso para demostrar que las líneas alrededor de

43. Anahuac, 1861, p. 231.



la boca representan arrugas, no un bigote, y que ha sufrido algunos malos tratos desde que Waldeck lo dibujó en 1827.

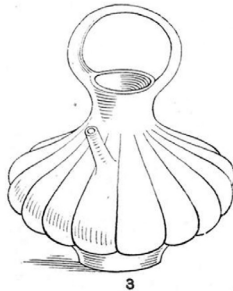
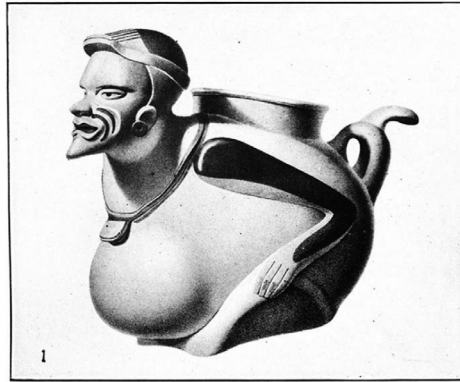


Lámina IX. VASIJAS DE LA ISLA DE SACRIFICIOS

1. Vaso con figura humana, a partir de un dibujo de Waldeck.
2. A partir de un dibujo del mismo publicado por Brantz Mayer.
3. Jarra corrugada, a partir de un dibujo de Brantz Mayer.



Encontré este maravilloso ejemplar en una vitrina que contenía alfarería de Manzanillo, estado de Michoacán, el área de la cultura tarasca, y el que el señor Batres asigna a los tarascos (ver lám. X). El número correspondiente al del catálogo de Seler había sido eliminado de este ejemplar. Otros vasos de menor interés, pero que, sin duda, son de los encontrados en Sacrificios, también figuran ahora como tarascos, o, como en el caso del original del dibujo de Brantz Mayer (lám. IX, fig. 3), como huastecos.

Su destino, me apena decir, no es excepcional. Al contrario, es el de muchos de los ejemplares en el Museo Nacional, y el de la mayoría de aquellos que conforman la valiosa colección de antigüedades elaborada por el sacerdote Don Francisco Plancarte, quien es, actualmente, obispo de Cuernavaca y el más erudito y distinguido entre los arqueólogos mexicanos con vida⁴⁴. Fue mi privilegio acompañar al obispo Plancarte

44. Los visitantes de la memorable Exposición Histórico-Americana, que se celebró en Madrid en 1892, recordarán que lo más interesante de la sección arqueológica mexicana fue la admirablemente ordenada "Colección Plancarte", cuyo estudio fue facilitado por un catálogo erudito de 87 páginas, publicado por el gobierno mexicano. Este catálogo, elaborado conjuntamente por el erudito director del Museo Nacional, señor Francisco del Paso y Troncoso, y por el reverendo don Francisco Plancarte, describe minuciosamente 2762 objetos y registra todos los detalles relativos a su descubrimiento, etc. La colección Plancarte fue posteriormente adquirida por el Museo Nacional.



cuando visitó el museo hace unos meses, con el propósito de mostrarme ciertos ejemplares en su colección de un tipo que ambos habíamos estudiado y discutido. Para nuestro profundo pesar, descubrimos que los números de los ejemplares, que permitían al estudiante hacer uso del instructivo catálogo de la colección Plancarte, habían desaparecido por completo. Forzados, con el propósito de estudio comparativo, a referirnos a los tres objetos que el obispo Plancarte había descubierto juntos en una misma tumba, comprobamos, tras una prolongada búsqueda, ¡que el señor Batres había asignado cada uno de estos objetos a una localidad y a una civilización diferentes!

Espero que los datos anteriores sirvan para, al menos, establecer la identidad y preservar la memoria de los preciosos vasos históricos de Sacrificios, que de otro modo se perderían en el caos del Departamento de Arqueología del Museo Nacional causado por la clasificación sin precedentes de Batres⁴⁵.

45. En justicia al distinguido caballero y erudito, señor Genaro García, actual director del Museo Nacional, debe mencionarse aquí que él no es en absoluto responsable de la clasificación de Batres. Sin tener en cuenta la opinión pública generalizada sobre el señor Batres, el Ministerio de Instrucción Pública lo nombró arbitrariamente para reorganizar el Departamento de Arqueología, eximiéndolo, como siempre, de toda inspección o control. En este caso particular, el resultado





Lámina X. Vaso exhibido en lámina IX, con una nueva etiqueta

de los privilegios únicos, la licencia y el generoso apoyo pecuniario concedido regularmente al señor Batres por sus superiores, es que el Departamento de Arqueología del Museo Nacional está invalidado para propósitos de estudio serio y que, por lo tanto, la arqueología mexicana ha recibido un golpe, de cuyas dañinas y amplias consecuencias nunca podrá recuperarse completamente.



5. Antigüedades de la Isla de Sacrificios conservadas en el Museo Británico de Londres

Es un hecho interesante que sea el Museo Británico el que posea en la actualidad la mejor colección de antigüedades de la Isla de Sacrificios. Esta fue adquirida en 1844 del capitán Evan Nepean, otros ejemplares de la misma isla fueron comprados en 1851 al teniente Forrest.

Es un alivio poder referirse a estos ejemplares, de los cuales los registros confiables han sido y serán siempre fielmente conservados. Esto se debe a que en el Museo Británico y, de hecho, todos los museos conocidos del mundo, la posibilidad de que las etiquetas sean completadas con información “falsa” es tan inconcebible como la posibilidad de que un Ministerio de Instrucción Pública imponga una persona incapaz en una institución pública encargada de su cuidado y protección.

Gracias a la amabilidad del coronel F. H. Ward, quien gentilmente visitó el Museo Británico a petición mía, compiló una selección de veinticuatro de los ejemplares más notables de la colección de Sacrificios y los hizo fotografiar para mí, puedo ofrecer a mis lectores la oportunidad de juzgar por ellos mismos su variedad y valor (lám. XI-XIV). Es mi esperanza que algún día, luego de realizar una cuidadosa comparación de los ejemplares de Sacrificios con colecciones confiables de



Yucatán y México, pueda ser posible realizar una lista exacta de los diferentes distritos a lo largo de la costa o en el interior de donde fueron llevados a la isla. Se podría obtener, entonces, una idea del área influenciada por la devoción a este santuario particular y la distancia desde la que la gente llegaba a él.

Los dos vasos de tecali (Núm. 51891 y 51892), uno de los cuales representa a un cacique con un casco de ocelote, lo que indica un alto rango militar, y la otra con la figura de un hombre con un tocado huasteco, arrodillándose en una rodilla, una actitud de sometimiento, son interesantes, pero no tan artísticos o tan bien realizados como los vasos históricos descubiertos por el señor Luna.

Entre los veintidós ejemplares de vasijas de barro trazadas se encuentran representadas diferentes técnicas:

Núm. 999, lisa.

Núm. 1094, esculpida con “la joya del viento”, símbolo de Quetzalcóatl; ver además 1078 para observar el mismo símbolo pintado con forma diferente.

Núm. 957, esculpida con leves indicaciones de biselado en relieve (nótense las analogías mayas en este ejemplar).

Núm. 926, diseño con bajo relieve, nótese la semejanza en la forma del diseño de su borde con lo que Gondra describe como el “bello adorno con patrón geométrico de entrelazado



calado” en el vaso de tecali, lám. VII; además su forma arcaica y los adornos de plumas de quetzal en la banda inferior.

Núm. 930, 931, 971 y 973, ejemplares de modelado. La cara humana en la mandíbula abierta de la serpiente representada en el ejemplar 971 exhibe el ornamento transversal de la nariz, lucido únicamente por los caciques y particularmente por los huastecos, aunque los gobernantes mexicanos también lo adoptaron.

Núm. 975 y 976, modelado delicado y pintura combinados. Estas vasijas y las 950, 1104 y 1105 están decoradas con lo que se asemeja a un esmalte blanco delicado de importante durabilidad, ya que el fragmento decorado de manera similar encontrado por la señorita Fortuño y Miraman que aparentaba haber estado tumbado en agua marina por algún tiempo, estaba en perfectas condiciones.

Núm. 1027 y 917 exhiben cruces de huesos y calaveras, o una calavera, y fueron, seguramente, destinados al uso en sacrificios humanos.

Núm. 1209 luce una rara representación clásica de la cabeza de una serpiente con apéndices que se asemejan a una barba que llamó la atención de mis colegas que han estado haciendo un estudio especial de las formas animales en el arte mexicano y maya.



Núm. 947, 922 y su acompañante con tres pies huecos, modelados y pintados; y 1218 son interesantes en su forma, pero muestran una decoración inferior.

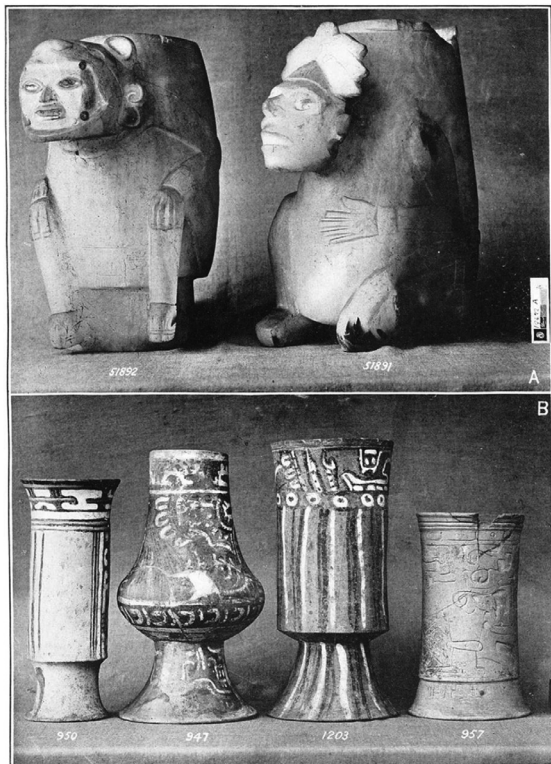


Lámina XI. Vasijas de la Isla de Sacrificios, Museo Británico





Lámina XI. Vasijas de la Isla de Sacrificios, Museo Británico



LA ISLA DE SACRIFICIOS

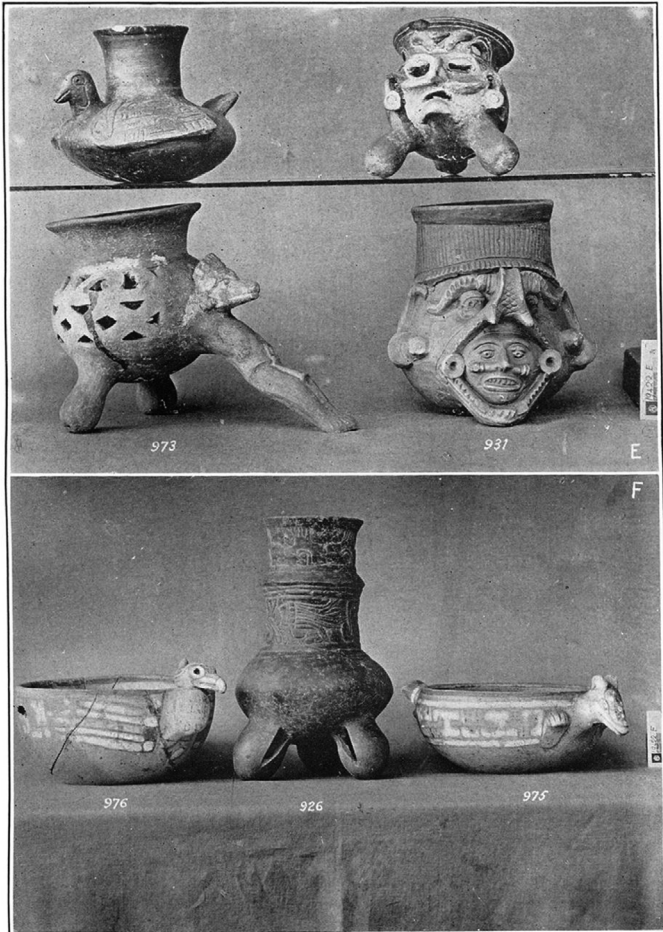


Lámina XI. Vasijas de la Isla de Sacrificios, Museo Británico





Lámina XI. Vasijas de la Isla de Sacrificios, Museo Británico



Para el beneficio de los estudiantes que deseen más información sobre los ejemplares, anexo las siguientes descripciones de ellos, que fueron obtenidas del Museo Británico y enviadas a mí por el Coronel F. H. Ward:

Descripción de veinticuatro vasos en las vitrinas 3, 4, 6, 7, 8 y 9, de la Isla de Sacrificios, México.

A 51. 8-9. 2. Vaso de alabastro en forma de barril, tallado para representar la figura de un humano sentado con una máscara de león en la cabeza, con las manos apoyadas en las rodillas; en la parte posterior del vaso se encuentra tallada una cola convencional. Altura: 8 ½ pulgadas (21,59 cm). Adquirida del teniente de navíos T. Forrest, 1851.

A 51. 8-9. 1. Vaso de alabastro, que representa una figura humana arrodillada, con la cabeza sobresaliente y ornamentada con un tocado plano; grandes ornamentos circulares en las orejas; mano derecha sobre la rodilla, mano izquierda en el estómago. Altura: 8 ½ pulgadas (21,59 cm). Adquirida del teniente de navíos T. Forrest, 1851.

B 44. 7-20. 957. Vaso cilíndrico de pasta roja; en uno de sus lados un compartimiento con una figura de deidad tallada. Altura: 7 ½ pulgadas (19,05 cm). Adquirida del capitán Evan Nepean, 1844.



B 44. 7-20. 947. Vaso de pasta roja, totalmente cubierto con ornamentos en blanco, marrón y crema; pie extendido en el que los ornamentos se dividen en 3 compartimentos: el pie está cerrado para formar un sonajero. Altura: 10 pulgadas (25,40 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

B 44. 7-20. 1203. Vaso con un cuerpo cilíndrico levemente ensanchado en la boca y pie extendido; de loza de color naranja claro y puntos alrededor de la orilla; debajo, grupos de 3 líneas verticales; todo en rojo, blanco y marrón. Altura: 10 $\frac{1}{8}$ pulgadas (25,72 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

B 44 7-20. 950. Vaso cilíndrico levemente expandido en la parte superior; cerámica lustrada pintada en rojo, blanco y marrón; cuello redondo y en uno de sus lados una banda vertical con un patrón clásico. Altura: 8 $\frac{7}{8}$ pulgadas (22,54 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

C 44. 7-20. 1105. Cuenco profundo de cerámica lustrada, adornado alrededor de la orilla en blanco y negro. Diámetro: 6 $\frac{1}{8}$ pulgadas (15,56 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

C 44. 7-20. 1027. Cuenco oviforme, cerámica lustrada cálida, ornamentado en blanco, marrón y carmesí;



una calavera y una cruz repetidas dos veces. Altura: 4 1/2 pulgadas (11,43 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

C 44. 7-20. 1104. Cuenco oviforme de cerámica lustrada, decorado en blanco, marrón y carmesí. Diámetro: 4 1/4 pulgadas (10,79 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

D 44. 7-20. ? [No tiene número, es el segundo ejemplar de la colección de Nepean] Cuenco con pie extendido; cerámica lustrada, parcialmente coloreada con un rojo brillante; en uno de sus lados un ornamento en marrón oscuro, rojo y blanco. Diámetro: 8 3/10 pulgadas (21,08 cm). Altura: 5 1/8 pulgadas (13,02 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean 1844.

D 44. 7-20. 922. Cuenco trípode de pasta roja, pies de cascabel en forma de cabezas de mono; dentro y fuera del borde en blanco, rojo y marrón. Diámetro: 7 4/5 pulgadas (19,81 cm) Altura: 4 1/10 pulgadas (10,41 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean 1844.

44. 7-20. 931. Vaso trípode perforado de pasta marrón claro coloreado de carmesí; el borde y sus costados cuidadosamente perforados, el último con aperturas triangulares; en uno de sus lados una cara humana grotesca coloreada de azul. Dentro se encuentran



restos de materia aparentemente quemada. Altura: $3\frac{5}{8}$ pulgadas (9,21 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

E 44. 7-20. 930. Vaso trípode de pasta roja; cuerpo globular perforado con un estampado de losange, etc.; dos pies de cascabel: el tercero hecho de una figura humana con cabeza de animal. Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

E 44. 7-20. 971. Vaso de pasta roja; la parte inferior modelada en forma de una monstruosa máscara boquiabierta, a través de la cual aparece una cara humana. Altura: 5 pulgadas (12,7 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

F 44. 7-20. 975. Cuenco con borde en blanco y carmesí; en lados opuestos sobresalen la cabeza y las garras de un animal (armadillo); de cerámica lustrada. Altura: $3\frac{1}{8}$ pulgadas (25,72 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

F 44. 7-20. 976. Cuenco de cerámica lustrada, con borde en blanco y carmesí; de un lado una cabeza de águila movable; las alas pintadas. Altura: 4 pulgadas (12,7 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

F 44. 7-20. 926. Vaso de pasta negra, cuerpo redondeado y un cuello cilíndrico en dos partes, con adornos



tallados: pies de cascabel. Altura: $8 \frac{7}{8}$ pulgadas (21,11 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.
 G 44. 7-20. 999. Vaso de pasta marrón rojiza opaca: con un mango de bucle sobresaliente en uno de sus lados. Diámetro: $6 \frac{1}{4}$ pulgadas (15,87 cm). Altura: $5 \frac{1}{4}$ (13,33 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

G 44. 7-20. 1078. Platillo, con una base plana, decorado coloreado de rojo con un cuerpo lustrado; en el centro un espiral con líneas entendidas más allá de un borde en zigzag. Diámetro: 6,7 pulgadas (17,02 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

G 44. 7-20. 1094. Plato poco profundo de pasta rojiza clara, con ornamentos esculpidos en marrón: un objeto que pareciera torcido bajo una especie de dosel; borde esculpido. Diámetro: $6 \frac{3}{16}$ pulgadas (15,72 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

H 44. 7-20. 1209. Parte de un platillo, de cerámica lustrada; pintado con rojo y negro sobre naranja: dentro de él una víbora monstruosa; por fuera, un ornamento de un personaje clásico. Diámetro: $8 \frac{2}{5}$ pulgadas (21,34 cm). Adquirida del capitán Evan Nepean, 1844.

H 44. 7-20. 917. Parte de un cuenco trípode, un pie de cascabel restante: decorado en marrón y blanco: en el



centro una calavera clásica. Diámetro: 8 1/8 (20,64 cm) a lo largo de una parte no quebrada. Adquirida del capitán Evan Nepean, 1844.

H 44. 7-20. 1218. Vaso de pasta roja en forma de campana: con una banda con estampado en zigzag (vandyke) en marrón, etc. con el contorno en blanco: dos orejas pequeñas con perforaciones verticales Diámetro: 7 3/16 pulgadas (18,26 cm). Altura: 6 pulgadas (15,24 cm). Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

E 44. 7-20. 973. Vaso de pasta roja cubierta con un esmaltado gris oscuro; representa un pájaro, del cual la cabeza y alas sobresalen. H. 31. Adquirido del capitán Evan Nepean, 1844.

En *Prehistoria de América*⁴⁶, el difunto marqués de Nadaillac publicó la ilustración de un “vaso encontrado en la Isla de Sacrificios” que aquí se reproduce (fig. 32).

Como en el Museo del Trocadero, en París, se conservan otros ejemplares que figuran en la misma obra, pregunté al profesor Dr. Verneau, actual director del Museo Etnográfico, si el original de la ilustración anterior y, posiblemente, algunos

46. Ed. W. H. Dall, Londres, 1885, p. 296.



de los vasos, etc., encontrados por el capitán Dumanoir, existían en su museo o en cualquier otro de Francia. En un comunicado que me fue cordialmente enviado por el profesor Verneau, se me informa que no hay ejemplares de Sacrificios conservados en el Museo del Trocadero y que, hasta el momento, él no ha podido determinar dónde se encuentran los descubrimientos de Dumanoir.

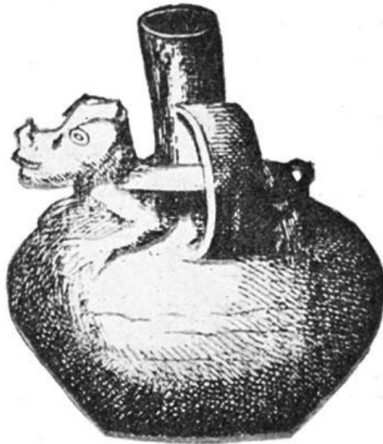


Fig. 32. Vaso trazado por el Marqués de Nadaillac.



6. Conclusiones

La pequeña Isla de Sacrificios ha demostrado ser, en proporción a su tamaño, una de las áreas arqueológicas más ricas de América y una de las más interesantes.

El testimonio de sus descubridores españoles establece el hecho de que en 1518 era un santuario y proporciona indicios de que en algún período remoto la isla misma debió ser mucho más grande y de mayor importancia que en la época de la conquista. Esta inferencia se ve corroborada por el hecho de que, de los dos grupos de construcciones descritas en 1518, las más grandes e imponentes, eran tan antiguas que se habían derrumbado.

Una investigación sobre el estado actual de la isla prueba que, sin duda, está disminuyendo en tamaño y, posiblemente, se haya hundido en su costa de sotavento, y que los mismos cambios están afectando a la vecina Isla Verde, que recibió ese nombre porque estaba cubierta de vegetación y árboles, mientras que ahora es un banco de arena estéril.

Las antiguas estructuras en ruinas descritas por testigos oculares parecen haber sido diseñadas por constructores más familiarizados con el estilo arquitectónico prevaleciente en la península de Yucatán que con el empleado por los habitantes de la costa vecina o la meseta central de México.



Los preciosos vasos de tecali, de notable belleza, y las vasijas de terracota encontrados en tales cantidades en la isla demuestran una gran variedad de estilos y decoración, y parecen haber sido traídos allí en diferentes épocas y desde centros de arte distantes y ampliamente divididos. La localización de estos últimos debería ser objeto de una futura cuidadosa investigación que, sin duda, arrojaría nueva luz sobre la distribución de las razas nativas, su evolución en cuanto a diferentes estilos artísticos decorativos, sus migraciones y relaciones en la época precolombina.

Si bien parece que existieron analogías con la arquitectura maya en las construcciones antiguas de la isla, es obvio que la representación fragmentaria de la serpiente que descubrí en el muro enterrado y en ruinas está ejecutada en un estilo muy convencionalizado que ofrece grandes similitudes con el que fuera empleado por el artista que diseñó la famosa Piedra del Sol. La pintura de la serpiente emplumada y el testimonio de los españoles sobre la existencia y uso de una estructura circular prueban, sin lugar a dudas, que el culto a Quetzalcóatl estaba establecido de manera permanente en la isla. Sería difícil imaginar una región costera más favorable para el desarrollo de una ferviente devoción a Quetzalcóatl como dios del viento o una localidad más adecuada para llevar a cabo



los espantosos ritos realizados para apaciguar a la deidad que controlaba a los tan temidos y destructivos nortes.

Por otro lado, evidencias circunstanciales, en especial la pequeña cruz roja equilátera en un círculo sobre el fondo blanco del fresco, parecen apuntar la posibilidad y probabilidad de una asociación indefinida, pero cercana de la isla con el histórico o tradicional héroe cultural Quetzalcóatl, quien era conocido como Kukulcán en Yucatán. Ambos nombres náhuatl y maya tienen el mismo significado: 'serpiente emplumada'.

Es notable la nueva luz y la renovada comprensión que se obtiene de los datos conocidos si asumimos, únicamente como una "hipótesis de trabajo", la posibilidad de que la tradición nativa designara a la isla como visitada o habitada por Quetzalcóatl y sus seguidores.

Suponiendo que este haya sido el caso, podemos ver por qué la aparición accidental, pero sorprendentemente sugestiva, de Grijalva y sus compañeros en esta isla en particular, naturalmente habría dado lugar a la inferencia nativa de que el misterioso extraño y líder era el héroe deificado que había prometido regresar. Sabemos que los nativos que observaban desde tierra firme deben haber visto primero a los españoles en las proximidades de la isla, ya sea yendo o viniendo de ella en botes, o cuando realmente estaban dentro o cerca del templo circular de Quetzalcóatl.



Ofrezco la sugerencia de que la identificación por parte de los nativos de los misteriosos recién llegados con Quetzalcóatl y sus seguidores puede haber tenido su origen en la sugestiva e inconsciente aparición de Grijalva en el santuario de la isla, en cuyo sentido es interesante notar que el líder español fue identificado no con el dios del viento, sino con el héroe de la cultura histórica. Fue tras su visita a la isla sagrada cuando los españoles fueron aclamados desde la orilla de tierra firme, donde debían recibir homenajes y demostraciones de afecto.

Durante el año que transcurrió entre la partida de Grijalva —quien, como Quetzalcóatl, prometió regresar— y la llegada de la expedición de Cortés, la identificación errónea, por la que Moctezuma, el sacerdocio nativo y el pueblo debían sacrificar la libertad y la vida, tuvo tiempo de arraigar y crecer. ¿Podría el error haberse extendido y cobrado fuerza como lo hizo si una coincidencia extraordinaria e innegable como la descrita no hubiera vencido toda duda?

¿Cómo concuerda la anterior “hipótesis de trabajo” sobre la isla con las versiones de Moctezuma y Sahagún de la tradición de Quetzalcóatl?

Si asumimos que la isla, que está a la vista del gran volcán extinto de Orizaba, estuvo habitada y fue un importante centro de cultura y que sufrió una reducción gradual o repentina de tamaño debido a la perturbación volcánica,



obtenemos una explicación razonable de la llegada tradicional en barcos del sumo sacerdote y sus seguidores a Pánuco, a los que Moctezuma designó como los antepasados de su raza, y quienes fueron tierra adentro y fundaron una colonia —y luego, con el transcurso del tiempo, llegaron al Valle de México—. Según la versión náhuatl de Sahagún, el líder o sumo sacerdote y los sabios que lo acompañaban y llevaban los libros sagrados volvieron a embarcar más tarde y partieron hacia el este con la promesa de regresar. Después de un lapso de años cumplió su promesa, pero, como los colonos le negaron su lealtad anterior, partió de nuevo. Ixtlilxóchitl registra que algunos dijeron que cuando fue expulsado de Tollan, Quetzalcóatl regresó a Huey Xalac, “el gran o antiguo lugar de arena” también llamado Huey Tlapallan, donde gobernó a sus vasallos durante muchos años en paz⁴⁷.

Por otro lado, los cuatro documentos nativos conocidos que se han conservado⁴⁸ y que describen las andanzas del

47. Es un hecho sorprendente que, por una mera transposición de letras, como las que los filólogos tienen que tratar con frecuencia, el nombre Huey Tlapallan se convierte en huey apan tlalli o huey apan ca tlalli, la palabra náhuatl para “isla”.

48. Estos documentos son el Códice Boturini reproducido en Kingsborough, vol. I; el Códice Aubin, fechado en 1576, litografiado en París por Desportes y editado también por Goupil en 1893; la *Histoire Mexicaine* perteneciente a la Colección Aubin-Goupil (Atlas, Goupil-Boban, pág.59); y el pequeño cuadro



pueblo de Moctezuma, los aztecas, desde su hogar original hasta el valle de México, concuerdan en representar su punto de partida como una isla llamada Aztlán. Fray Durán traduce este nombre como “Lugar de Blancura”, que puede traducirse como “Tierra blanca”. En tres de los manuscritos, se representa al sumo sacerdote o líder saliendo de la isla en un bote. La expedición de Grijalva, impactada por la deslumbrante blancura de la playa arenosa, nombró al islote cercano a Sacrificios “Isla Blanca”. Hay que admitir que el nombre de Aztlán, “Tierra Blanca”, habría sido un nombre eminentemente apropiado para nuestra isla de coral.

Sería ir demasiado lejos para el presente siquiera sugerir la posibilidad de que Tierra Blanca, representada como un islote en las pictografías nativas anteriormente mencionadas, fuera una isla real constituida por la actual Isla de Sacrificios, ya que, quizás, estuviera unida a Isla Verde y a Isla Blanca, llamada así por sus deslumbrantes arenas blancas.

Por otra parte, no se puede negar que tal isla, lo bastante grande para haber albergado vida y haberse convertido en sede de una colonia de personas con una cultura superior,

que perteneció sucesivamente a Siguenza y Gongara, León y Gama, y Gemeli Carreri, y que se reproduce en el vol. III de la edición española *Cumplido de la Historia de la Conquista de México* de Prescott.



habría estado fácilmente situada a una distancia igual de Tabasco que de Campeche, Yucatán y, también, de Pánuco, donde se rastrea la tradición Kukulcán-Quetzalcóatl, el mismo calendario y el mismo sistema de gobierno en todas las regiones por igual.

Si descartamos la “hipótesis de trabajo” junto con toda la luz que parece arrojar sobre las antiguas tradiciones nativas, aún quedan suficientes realidades para dotar a la pequeña isla de un gran interés arqueológico, histórico y geológico.

Lo anterior establecerá el hecho de que, en vista de los importantes y profundamente interesantes problemas involucrados, la isla es merecedora de la más minuciosa y cuidadosa exploración. Sé que todos los americanistas compartirán mi pesar de que los únicos vestigios de restos arqueológicos que aún existen y que hasta ahora se han salvado del tiempo, el mar y la exploración inexperta, están condenados a su destrucción por manos descuidadas e ignorantes. Con estos últimos vestigios, que tal vez puedan arrojar tanta luz nueva, toda esperanza de conocer el rol de la isla en la historia antigua mexicana se desvanecerá para siempre.

CASA ALVARADO, COYOACAN, D. F., MÉXICO.





LOS INDIOS NORTEAMERICANOS Y SU MÚSICA

Frances Densmore

TRADUCCIÓN

Florencia Yuvero

Josefina Cussa

COORDINACIÓN

Y REVISIÓN BILINGÜE

Carina Ávila

REVISIÓN CONCEPTUAL

Agustín Liarte Tiloca

Florencia Ravarotto Kohler

Publicación original: Densmore, F. (1926). "Introduction"; "History of the Study of Indian Music"; "Some Results of the Study of Indian Music"; "Certain Peculiarities of Indian Music". En: *The American Indians and their music*. New York: The Woman Press, pp. 5; 115-123; 124-126; 127-135.



Introducción

La música está muy ligada a la vida de cada raza. Comprendemos mejor a las personas si conocemos su música y apreciamos mejor la música si comprendemos a las personas. Una sección de este trabajo está dedicada a la historia y costumbres de los indios y, otra sección, a su música en los diferentes períodos, pero el propósito principal del libro es ayudar a nuestro vecino más cercano: el indio norteamericano.

Con la presentación de este material, la autora agradece la cortesía de la Oficina de Etnología Estadounidense del Instituto Smithsonian por permitir el uso de datos de su obra inédita sobre la música de muchas tribus, así como también de sus libros sobre música indígena publicados por esta Oficina¹. Para la elaboración de los capítulos generales

1. *Chippewa Music*, Bull. 45; *Chippewa Music II*, Bull. 53; *Teton Sioux Music*, Bull. 61; *Northern Ute Music*, Bull. 75; *Mandan and Hidatsa Music*, Bull. 80,



relacionados con los indios, se ha consultado el *Handbook of American Indians North of Mexico* [Libro de los indios americanos del norte de México], publicado por la Oficina de Etnología Estadounidense.

La historia del estudio de la música indígena

El primer estudio analítico sobre la música indígena fue realizado por un alemán y fue publicado en Alemania. El autor de este estudio fue Theodor Baker, quien había llegado a los Estados Unidos en 1880, permaneció con los senecas de Nueva York durante el verano y visitó la *United States Indian School* [Escuela Indígena Estadounidense] en Carlisle, Pennsylvania. El resultado de este trabajo se publicó dos años después en un libro de ochenta y dos páginas titulado *Ueber die Musik der Nordamerikanischen Wilden* [Sobre la música de los salvajes norteamericanos]. Se dice que llevó a cabo la investigación para obtener el doctorado en la Universidad de Leipzig, pero esto no se menciona en su publicación. El trabajo de Baker incluía transcripciones de cuarenta y tres canciones

Of. de Etnol. Estadounidense, también *Music of the Tule Indians of Panama*, Smithsonian Miscellaneous Collections, Vol. 77, No. II.



con un análisis tabulado de su estructura y descripciones detalladas de las costumbres musicales de estos indios. Las canciones estaban escritas de oído y en notación musical corriente, pero Baker no afirmó que los indios cantaran los tonos exactos de la escala diatónica. Describió los instrumentos musicales que los indios utilizaban y brindó información valiosa sobre su modo de vida. Las reuniones de los indios a las que asistió eran, a veces, tan multitudinarias que no todas las personas podían escuchar las voces de los cantantes y era necesario que los bailarines marcaran la pisada “para mantener la música en orden”.

El nombre de Alice Cunningham Fletcher está eternamente conectado con la música de los indios norteamericanos. Su primera contribución al tema se publicó en 1884 con el título *The “Wawan” or Pipe Dance of the Omahas* [El “Wawan” o la danza de la pipa de los omahas]. En este trabajo, que fue publicado por el Museo Peabody de Arqueología y Etnología Estadounidense en Cambridge, Massachusetts, se presentaron diez melodías. Fletcher se quedó con los omahas por su trabajo científico en 1883 y pronto procuró la asistencia de Francis La Flesche, un hijo del jefe principal, cuya colaboración continuó hasta la muerte de Fletcher en 1922. El trabajo de Fletcher se hizo muy conocido por otro posterior que se considerará en un párrafo subsiguiente.



Carl Stumpf de Viena publicó un folleto con el título *Lieder der Bellakula Indianer* [Canciones de los indios bellakulas] en 1886, y presentó, de manera temprana, material sobre los indios de la Columbia Británica. En 1888, Franz Boas de la Universidad de Columbia, Nueva York, publicó veintitrés canciones esquimales con notas analíticas en su trabajo *The Central Eskimo* [Los esquimales del centro]. Estas canciones se transcribieron en notación musical corriente, pero, en algunas instancias, indicó el ritmo por medio de acentos y omitió las barras. Boas ha continuado con su interés por la música indígena hasta el presente (1926), con ocasionales contribuciones al tema donde ha resaltado la importancia del ritmo en la música primitiva.

Uno de los primeros y devotos estudiosos de la música indígena fue Carlos Troyer, que convivió con los zuñi en 1888 y fue un destacado exponente de la adaptación popular de las melodías indígenas. Escribió muchas composiciones sobre temas indígenas y fue autor de una conferencia titulada “Traditional Songs of the Zuni” [Canciones tradicionales de los zuñi], publicada en 1913 (véase el capítulo “Adaptaciones de la música indígena”)².

2. N. de T.: las páginas a las que se hacen referencia en notas como esta no se incluyen en esta traducción.



La invención del fonógrafo con su equipo de grabación marcó el comienzo de una nueva era en la preservación de las canciones indígenas. En lugar de requerir que el indio cantara una canción una y otra vez para poder escribirla de oído, el estudioso la grababa con el fonógrafo y podía estudiar la grabación en su tiempo libre. Los primeros fonógrafos se operaban a pedal, lo que daba un movimiento irregular. Luego, se les colocaron motores eléctricos y baterías de almacenamiento, pero tampoco fueron satisfactorios. Los reemplazó el motor de resorte y se consolidó el tipo moderno de fonógrafo de cilindro.

Jesse Walter Fewkes utilizó un fonógrafo en el invierno de 1889 para grabar las canciones y el folclore de los indios passamaquoddis en Maine. Su descripción de este trabajo, con tres melodías, se publicó en 1890 y se cree que fue el primer informe impreso del uso de un fonógrafo en el trabajo con indios. En su siguiente visita a los zuñi, como director de la Expedición Arqueológica Hemenway al sudoeste, utilizó el fonógrafo para grabar canciones y la lengua zuñi. En 1890, Fewkes publicó dos artículos sobre su trabajo con el fonógrafo entre los zuñi. Mary Hemenway, patrocinadora de la expedición, encomendó el estudio de estos registros de cilindro a Benjamin Ives Gilman, quien enseñaba psicología de la música en la Universidad de Harvard en ese momento y



que, luego, ocupó el puesto de curador del Museo de Arte en Boston. El tratamiento académico de Gilman sobre este tema se encuentra en el artículo *Zuni Melodies* [Melodías zuñi], publicado en 1891.

La Expedición Hemenway se trasladó de los zuñi a los pueblos hopi de Arizona en 1891 y Fewkes grabó varias canciones hopis que junto con Gilman estudiaron de manera intensiva; este último escribió un libro de más de doscientas páginas titulado *Hopi Songs* [Canciones hopis] que se publicó en 1908. Este libro contiene diecisiete canciones transcritas en notación musical corriente y, también, en una “notación fonográfica” que consistía en notas situadas sobre once a veinticuatro líneas paralelas. La tendencia de la melodía también se muestra en líneas ascendentes y descendentes sobre paralelas similares.

Alice Fletcher escribió el libro que fue publicado en 1893 y marcó el comienzo de un interés masivo por la música indígena. Esta obra se tituló *A Study of Omaha Indian Music* [Estudio de la música indígena omaha] y contenía un “informe de las peculiaridades estructurales de la música” escrito por John Comfort Fillmore. Las atentas descripciones sobre las costumbres y las ceremonias de los indios, así como la presentación de sus canciones con armonizaciones, confirieron a este volumen un atractivo especial y así cosechó un



amplio reconocimiento. Algunas de las mismas canciones se encuentran en el libro de Fletcher *Indian Story and Song from North America* [Historia y canciones indígenas de América del Norte] publicado en 1900. Además de la transcripción de grabaciones fonográficas obtenidas por Fletcher, el trabajo del profesor Fillmore incluía la transcripción de once canciones navajas obtenidas por Washington Matthews y publicadas en su libro, *Navaho Legends* [Leyendas navajas], en 1897. La labor de Fletcher abarcaba la grabación fonográfica de canciones de las tribus poncas y otoaes, entre otras tantas. Ella misma transcribió muchas de esas canciones, mientras que Edwin S. Tracy transcribió otra parte de esas canciones luego de la muerte de Fillmore. El libro de Fletcher *The Hako: A Pawnee Ceremony* [Hako: una ceremonia pawnee], publicado en 1904, contenía ciento cuatro melodías y fue ampliamente leído.

Asimismo, se debería mencionar aquí nuevamente (véase la página 95 del texto original) el trabajo de Charles K. Wead, quien estudió la música indígena desde el punto de vista de un físico de la música y contribuyó en gran parte al desarrollo del tema.

Durante la última década del siglo XIX, se realizaron interesantes contribuciones a la música indígena en conexión con el estudio de la cultura indígena. Las canciones se incluyeron en *The Midewiwin or Grand Medicine Society of*



the Ojibwa [Midewiwin o la Gran Sociedad de la Medicina de los ojibwas] de Walter James Hoffman, y en *The Ghost Dance Religion* [La religión de la danza de los espíritus] de James Mooney. Luego, Franz Boas publicó un artículo sobre los kwakiutl con veintitrés canciones, Alexander T. Cringan escribió *Iroquois Folk Songs* [Canciones folclóricas iroquesas], y otros científicos también cubrieron el tema en sus trabajos. La obra *The Mountain Chant of the Navaho* [El canto de la montaña de los navajos] de Washington Matthews publicada en 1902 contiene transcripciones de diecisiete canciones que, como todas las recolectadas durante este y otros períodos subsiguientes, se grabaron con fonógrafo. Entre los que se han ocupado de la música indígena, ya sea mediante artículos de revista o por medio de menciones en sus publicaciones, se encuentran Walter Hough, John R. Swanton, Albert Samuel Gatschet, George A. Dorsey, James Owen Dorsey y Henry Rowe Schoolcraft.

A principios del siglo XX, surgieron dos científicos alemanes cuyos nombres, al igual que el de Stumpf, siempre estarán relacionados con el estudio de la música exótica e indígena. Estos eran E. von Hornbostel y O. Abraham, y su método se basaba en una investigación detallada de los sonidos producidos por los cantantes. Su primera publicación sobre música indígena se lanzó en 1904, y su labor continuó hasta la



Primera Guerra Mundial con numerosos folletos impresos durante ese período.

Junto con este intensivo estudio de la música indígena, surgió un interés creciente en el tema desde una perspectiva estética con un interés colectivo en la temática general de los indios. Natalie Curtis (luego conocida como la señora de Paul Burlin) comenzó a escribir sobre el tema en 1903 y publicó *The Indians' Book* [El libro de los indios] en 1907 con muchas melodías de la comunidad pueblo y encantadoras descripciones de su uso. Su interés por la música indígena continuó hasta su muerte en 1922. En 1909, se publicó *American Primitive Music* [Música primitiva norteamericana] de Frederick Russell, quien también escribió numerosos artículos sobre el tema.

La autora del presente trabajo comenzó su estudio sobre la música indígena en 1893, a través de una amistad personal con Fillmore y de la lectura del libro de Fletcher publicado en aquel año. La realización de dicho estudio en los años subsiguientes se debió, en gran parte, a la considerada atención y estímulo de Fletcher. El trabajo quien escribe como profesora de piano y organista de iglesia no le había aportado contacto alguno con los indios norteamericanos, pero, luego de un largo período de lectura sobre el tema, comenzó a anotar de oído las canciones de los chippewas y siux cuando los visitaba



durante las vacaciones. En 1907, comenzó una investigación específica sobre la música indígena en su puesto como colaboradora para la Oficina de Etnología Estadounidense del Instituto Smithsonian, que ha continuado hasta la actualidad (1926). A las reservas de los indios se lleva un fonógrafo con un equipo de grabación especial y se graban las canciones, junto con toda la información disponible en relación con su uso e historia. Los cilindros que contienen las grabaciones de estas canciones se transcriben, posteriormente, en notación musical corriente, y los resultados sobre numerosas tribus han sido publicados por la Oficina de Etnología. Las tribus, cuya música se ha publicado de esta manera, son los chippewas, siux, utes, mandanes y hidatsas, mientras que el material en espera de publicarse incluye canciones de las tribus pawnees, pápagos, yumas, cocopas, yaquis, makahs y menominees. El número de canciones transcritas alcanza alrededor de las mil quinientas. Las grabaciones se encuentran en la Oficina de Etnología Estadounidense. Su más reciente trabajo se ha realizado en la Columbia Británica.

Canadá, así como los Estados Unidos, ha prestado atención a la música indígena. El gobierno canadiense ha publicado numerosos artículos interesantes sobre la música iroquesa escritos por Alexander T. Cringan, entre los que se incluye un artículo sobre canciones folclóricas iroquesas con



treinta y cuatro melodías. Una compilación destacada de grabaciones fonográficas de canciones indígenas catalogadas de una manera excelente se encuentra en posesión del Museo Conmemorativo de la Reina Victoria en Ottawa, Canadá. Estas incluyen, principalmente, las canciones de los esquimales e indios de la Columbia Británica que C. M. Barbeau, D. Jenness, J. A. Mason, J. A. Teit y otros obtuvieron durante un período que comenzó en 1911. Alrededor de doscientas de estas canciones han sido transcritas por Helen Heffron Roberts y otras por Jacob D. Sapir, curador de antropología en ese museo. Sapir también transcribió cuarenta y nueve canciones ceremoniales de los indios creeks y yuchis que Frank G. Speck de la Universidad de Pennsylvania recolectó y publicó. Roberts también ha escrito un artículo de revista titulado "Some Songs of the Puget Sound Salish" [Algunas canciones de los salish del estrecho de Puget], con once melodías.

En este capítulo, se han podido indicar solo los principales autores en este tema y se han mencionado sus trabajos más importantes. A continuación, se presenta una bibliografía parcial de los títulos. Los nombres de las editoriales se pueden obtener de los listados de bibliotecas.

BAKER, T., *Ueber die Musik der Nordamerikanischen Wilden*
[Sobre la música de los salvajes norteamericanos], 1882



- FLETCHER, A. C., *The "Wawan" or Pipe Dance of the Omahas* [El "Wawan" o la danza de la pipa de los omahas], 1884
- STUMPF, C., *Lieder der Bellakula Indianer* [Canciones de los indios bellakulas], 1886
- BOAS, F., *The Central Eskimo* [Los esquimales del centro], 1888
- FEWKES, J. W., *A Contribution to Passamaquoddy Folklore* [Una contribución al folclore Passamaquoddy], 1890
- FEWKES, J. W., *On the Use of the Phonograph among the Zuni Indians* [Sobre el uso del fonógrafo entre los indios zuñi], 1890
- FEWKES, J. W., *Additional Studies of Zuni Songs and Rituals with the Phonograph* [Estudios adicionales de canciones y rituales zuñi con el fonógrafo], 1890
- GILMAN, B. I., *Zuni Melodies* [Melodías zuñi], 1891
- FLETCHER, A. C. con FILLMORE, J. C., *A Study of Omaha Indian Music* [Estudio de la música indígena omaha], 1893
- FLETCHER, A. C., *Indian Story and Song from North America* [Historia y canciones indígenas de América del Norte], 1900
- WEAD, C. K., *Contributions to the History of Musical Scales* [Contribuciones a la historia de las escalas musicales], 1902
- CRINGAN, ALEXANDER T., *Iroquois Folk Songs* [Canciones folclóricas iroquesas], 1903
- ABRAHAM, O. y HORNBOSTEL, E. V., *Phonographierte Indische Melodien* [Melodías indígenas fonografiadas], 1904



- FLETCHER, A. C., *The Hako: A Pawnee Ceremony* [Hako: una ceremonia pawnee], 1904
- CURTIS, N., *The Indians' Book* [El libro de los indios], 1907
- GILMAN, B. I., *Hopi Songs* [Canciones hopi], 1908
- BURTON, F. R., *American Primitive Music* [Música primitiva norteamericana], 1909
- DENSMORE, F., *Chippewa Music* [Música chippewa], 1910
- SPECK, F. G. con SAPIR, J. D., *Ceremonial Songs of the Creek and Yuchi Indians* [Canciones ceremoniales de los indios creek y yuchi], 1911
- DENSMORE, F., *Chippewa Music II* [Música chippewa II], 1913
- TROYER, C., *Indian Music Lecture* [Conferencia sobre música indígena], 1913
- FLETCHER, A. C., *Indian Games and Dances with Native Songs* [Juegos y danzas indígenas con canciones nativas], 1915³
- DENSMORE, F., *Teton Sioux Music* [Música de los sioux teton], 1918
- ROBERTS, H. H., *Some Songs of the Puget Sound Salish* [Algunas canciones de los salish del estrecho de Puget], 1918

3. Nota de revisión conceptual: un capítulo de este libro fue traducido al castellano y publicado en Lugones, M. G.; Díaz, M. C.; Liarte Tiloca, A. y Romero, S. M. (Comps.) 2021. *Sobrevivencias Escritas II*. Córdoba: Editorial de la Facultad de Lenguas.



DENSMORE, F., *Indian Action Songs* [Canciones de acción indígenas], 1921

DENSMORE, F., *Northern Ute Music* [Música ute del norte], 1922

DENSMORE, F., *Mandan and Hidatsa Music* [Música mandan e hidatsa], 1923

Algunos resultados del estudio de la música indígena

Cada uno de los estudiosos de la música indígena mencionados en el capítulo anterior realizó una contribución evidente al tema. Baker, por medio de la tabulación de las melodías, mostró la permanencia de la quinta por encima de la tónica en las canciones observadas. Las siguientes citas de su libro también son de interés:

Los indios dicen que las canciones conectadas con los conceptos religiosos eran de origen sobrenatural y que las más nuevas son solo imitaciones de estas canciones.

La división métrica de las melodías es una consecuencia del *sentimiento* rítmico de los indios. Esto no es accidental, sino el resultado de un desarrollo lento.



El profesor Fillmore, a quien Fletcher le encomendó el estudio de las canciones indígenas, fue un exponente de la escuela romántica de la música de piano. Fillmore sostenía que los indios tienen “un sentido subconsciente de la armonía”, incluso de modulaciones de una nota a otra, y mencionó que “la melodía folclórica, como se presenta hasta ahora, es siempre y por todas partes una melodía armónica”. Si se hubiera abstenido de la extravagancia en sus afirmaciones y hubiera explicado la frecuencia de las “secuencias de acordes de tono” al decir que la línea de menor resistencia para la voz indígena parecía estar en los parciales más altos (sobretonos) de una fundamental, hubiera conectado sus observaciones, hasta cierto punto, con las de Baker, que había notado la persistencia de la quinta. En su lugar, presentó la hipótesis de un sentido armónico completo y ofreció como prueba la declaración de que ciertos indios preferían armonizaciones a una ejecución simple de sus canciones en un órgano sin acompañamiento de acordes, y que preferían ciertos acordes a otros.

Gilman negó no solo el sentido de armonía, sino también la existencia de un “sentido de escala” entre los indios. Al escribir sobre la música zuñi, dijo lo siguiente:

Lo que tenemos en estas melodías son los desarrollos musicales a partir de los cuales se elaboran las escalas y no composiciones comenzadas de acuerdo con



normas de orden de intervalo fijadas de antemano en la conciencia de los cantantes. En esta etapa arcaica del arte, las escalas no están formadas, sino en formación.

Como se señaló, el trabajo de Gilman se llevó a cabo con grabaciones fonográficas que Fewkes había realizado en las reservas indígenas, y su método se basaba en una sutil discriminación del tono. Boas, con una particularmente amplia experiencia con los indios, escribió en 1888: “En su totalidad, las melodías, aun para nuestro sentido musical, pueden encontrarse en una tónica”.

Lamentablemente, al respaldar el trabajo de Fillmore, Fletcher se posicionó en un lugar desde el cual no podía hablar de forma independiente sobre un tema que, más que cualquier otro observador de aquella época, tuvo la oportunidad de estudiar en el campo. La siguiente declaración de Fletcher en 1893 es, sin embargo, de gran valor:

Durante los primeros años de mis estudios, me inclinaba a creer, junto con otros observadores, en la teoría de una escala musical en la que el intervalo de un tono se dividía en muchas partes; sin embargo, luego de transcurridos muchos años y habiéndome familiarizado más con el modo de pensar y sentir de los indios en relación con la música, y el resultado de una investigación cuidadosa de cientos de canciones que



he transcripto, me ha llevado a explicar sus peculiares entonaciones de otras maneras más allá del uso de una pequeñísima escala dividida.

La presente autora, al comienzo de su trabajo, concibió un sistema de análisis tabulado mediante el cual las características de una gran cantidad de canciones indígenas se pueden indicar en términos de porcentajes. Por medio de estas tablas, parece que una gran mayoría de las canciones sugiere un tono fundamental y parciales superiores más simples por su material tonal y progresiones. Sin embargo, hay varias canciones que no tienen tónica en el uso que hace el músico de ese término. No se ha realizado ningún intento para adecuarlas a algún otro sistema musical más que el nuestro. Se las considera como “melodía pura sin tonalidad” y se las clasifica como irregulares en la forma melódica, con lo cual constituyen un grupo interesante para estudios más detallados.

En las canciones con tónica aparente, se observa que la octava y la quinta por encima de esa tónica se cantan con la entonación más precisa; la tercera mayor, por lo general, se la produce con claridad; mientras que la cuarta y la séptima son, a menudo, variables en entonación, y el semitono es el intervalo más variable. El tono que se transcribe como una tercera menor es, con frecuencia, una tercera no mayor antes que una tercera menor exacta. El tema de la “escala” se considerará en



un capítulo subsiguiente. En relación con las divisiones pequeñas de un tono, esta autora coincide con la declaración previa de Fletcher.

Algunas peculiaridades de la música indígena

Las palabras de A. H. Fox Strangways sobre la música indostaní se relacionan con la música indígena norteamericana. Strangways opina: “Una palabra de advertencia sobre estas melodías: sería incorrecto tocarlas en un instrumento de teclado; se deberían tocar en un violín o cantar o silbar o simplemente pensar. No solo porque existe la posibilidad de interpretarlas en entonación natural y de suavizar los bordes marcados de los tonos por medio de algún tipo de portamento, sino también porque el temperamento de un instrumento de teclado tiene la capacidad excepcional de hacer que una melodía no armónica se convierta en una irremediable melodía corriente”⁴.

Todos aquellos que estén familiarizados con la música indígena coincidirán en que esta pierde sus características nativas cuando se ejecuta en un piano. Un indio puede cantar una

4. Strangways, A. H. Fox, *The Music of Hindostan*, Oxford, Inglaterra, 1914, p. 18.



melodía en el mismo tono que el del piano, pero la forma de producir el tono y de pasar de uno a otro es tal que no puede ser imitada en ningún instrumento de teclado. La única forma de preservar una canción indígena para que se pueda entender de forma general consiste en transcribirla en la notación musical con la que estamos familiarizados. Sin embargo, para aprender una canción indígena a partir de esta transcripción, es mejor tararearla, marcando el compás con golpecitos en una mesa o en un libro pesado. Esto será más satisfactorio que tocar la melodía en un piano, aun cuando se la quiera memorizar. Se puede armonizar un número de canciones indígenas, pero una gran cantidad de ellas pertenecen a la clase conocida como “música no armónica”, lo que significa que no se pueden armonizar de forma correcta.

El canto indígena es diferente al nuestro, ya que no se acompaña con un instrumento que brinde gradaciones de tono. El canto de los indios se acompaña solo con instrumentos de percusión. Es ocasional un acompañamiento de tres o cuatro tambores o de una especie de sonajeros, pero no hay un tono definido entre estos. Los indios eligen instrumentos de diferentes tonos con el único fin de crear un efecto distinto.

Normalmente, se dice que las canciones indígenas comienzan en un tono alto, terminan en uno bajo y tienen más ritmo que melodía. En general, esto es correcto. Se pudo



comprobar en una clasificación de 820 canciones, con 22039 intervalos, en la que se encontró que el 74 % eran progresiones ascendentes, y el 36 % eran descendentes. Además, el 77 % comenzaba con una progresión descendente, y en el 87 % la última nota era la más baja de toda la melodía. En una canción con tendencia descendente constante, la última nota no es siempre la tónica. Algunas canciones con un compás de doce tonos empiezan en el noveno y finalizan en el quinto (tónica sol, primera nota la, última nota re, en una octava grave), mientras que otras canciones comienzan en el decimosegundo y finalizan en la tónica (tónica sol, primera nota re en una octava aguda, última nota sol).

Resulta interesante observar los contrastes entre las costumbres indígenas y las nuestras. Por ejemplo, los indios se deleitan con el canto coral, mientras que nosotros enfatizamos el canto solista. Cuando un indio canta solo en una reunión pública, no se debe a que sea buen cantante, sino a que está cantando una canción que le pertenece, ya sea porque le fue heredada o porque es un “regalo de un espíritu”. Una mujer puede hacer lo mismo: cantar, ocasionalmente, la canción de guerra de un familiar fallecido o una canción compuesta en su honor. Un médico puede cantar por sí mismo cuando está tratando a los enfermos, pero, usualmente, le pide a la familia o amigos de la persona enferma que se unan al canto, no



porque el sonido será más hermoso, sino porque su orenda⁵ (véase la página 63 del texto original) puede complementar a la del médico.

Los indios, normalmente, cantan en un recinto grande o al aire libre, y la voz de un “buen cantante” debe portar una cualidad que las personas acostumbradas a cantar en habitaciones más pequeñas no necesitan. En una danza, los cantantes suelen sentarse alrededor de un gran tambor, golpeándolo con energía mientras cantan. El líder canta la primera frase de una canción con suavidad para que el resto pueda identificar la melodía. Luego, los otros se le unen, en general repitiendo la primera frase, que funciona como una introducción. En algunas tribus, las mujeres cantan con los hombres, sentadas en ronda a poca distancia detrás del círculo de hombres que están alrededor del tambor. Estas mujeres visten sus cabezas con chales y se suelen cubrir la boca, mientras cantan la melodía un octavo más alto que los hombres, en un tono agudo y

5. Nota de revisión conceptual: en un capítulo del libro, titulado *¿Por qué los indios cantan?*, la autora recupera el trabajo de Hewitt entre los iroqueses, donde refiere al orenda como la existencia de un espíritu universal que habita en toda criatura viva y hasta en la propia naturaleza. En este sentido, las canciones no crearían una conexión con algo externo al ser, sino que establecerían lazos de hermandad y amistad entre distintas criaturas.



nasal. Componen un extraño círculo de figuras inmóviles, envueltas en velo, y cuyo tono agudo y fino es aún más extraño.

La música entre los indios es esencialmente un trabajo del hombre. Este canta las canciones rituales y ceremoniales, y atiende a los enfermos, lo cual representa evidencia adicional de la creencia en el poder de la música. No se espera que una mujer tenga el mismo poder que un hombre para conseguir grandes logros como atraer la lluvia, llamar a los búfalos, curar a los enfermos y hablar con los espíritus de los muertos, aunque las curanderas no son desconocidas entre los indios.

Apenas podemos comprender cuánto depende nuestra música vocal de la imitación de un instrumento afinado. Los indios no conocen la comparación con un tono estandarizado, y disfrutan sonidos que no son agradables para nuestros oídos. Aun así, tienen principios de excelencia musical similares a los nuestros. Por ejemplo, se espera que un buen cantante tenga un gran repertorio y que pueda cantar una canción de manera correcta después de escucharla dos o tres veces. También, debe mostrar “dotes convincentes” en su trabajo y ser capaz de captar mentalmente la canción. Tal hombre es el líder de los cantantes. La habilidad para aprender una canción es útil, en especial cuando un indio visita otra tribu y quiere llevarse con él algunas de las canciones. En mi experiencia, los cantantes calificados como expertos por su propia comunidad



tienen lo que llamamos buena entonación. Estos utilizan los intervalos de la escala diatónica con una precisión que sería vista como aceptable en un miembro de nuestra raza. Esta exactitud es de especial importancia para los parciales más simples y mayores de una fundamental.

La manera en la que los indios producen tonos es característica de su raza. Cantan sin moverse, con sus dientes un poco separados y hay pocos cambios en la posición de sus labios. Pareciera que se fuerza el tono hacia fuera mediante la acción de los músculos de la garganta. Un indio comentó: “Parece que algo sube y baja en mi garganta cuando canto”. Forzar el tono le da un destacable poder de carga. El vibrato se suele ejercitar y admirar. En algunas tribus existen cualidades especiales de tono para algunos tipos de canciones. Las canciones de amor se cantan en un peculiar tono nasal, mientras que las canciones de cuna se distinguen por un glissando ascendente de la voz antes de una pausa. Las canciones de juegos de la tribu ute se caracterizan por una nota ornamental no acentuada antes de los tonos melódicos y por un deslizamiento ascendente de la voz hasta el tono principal. Las canciones de la danza del Oso de esta tribu emplean un desplazamiento descendente de la voz. Se suele usar un glissando en muchas canciones. Es costumbre seguir algunas melodías con sílabas definidas o exclamaciones: los “cantos curanderos” se



acompañan con sonidos como “Wah----- ¡Hee, hee, hee!”, y las canciones de guerra con un agudo “Ki, yi, yi”. Las canciones de la tribu makah sobre la ballena siempre se acompañan con un aullido extenso que imita a una ballena herida.

La precisión con la que los indios repiten una canción se comprobó mediante la repetición de una grabación de una melodía en intervalos de tiempo considerable y, también, mediante la grabación de la misma canción cantada por diferentes hombres. Por ejemplo, un hombre anciano grabó una canción en el verano y de nuevo en el invierno siguiente. Se compararon las dos grabaciones y se comprobó que ambas tenían melodía, tono y tempo idénticos. Una precisión similar se encontró en canciones grabadas por una mujer luego de un lapso de tres años, donde las dos grabaciones eran exactamente iguales. A menudo, una canción se canta ocho veces, o incluso diez, en un mismo cilindro de fonógrafo, y todas las ejecuciones son uniformes en todo sentido. La única excepción se da en canciones que tienen muchas “estrofas” en las que la longitud de los tonos varía un poco de acuerdo con las palabras, como sucede en canciones similares de nuestra propia raza. La precisión se insiste con tanta fuerza que, si se comete un error en una canción ceremonial de ciertas tribus, la ceremonia debe comenzarse desde el principio y el descuidado cantante debe pagar una elevada sanción. Si un hombre



pretende saber una canción y la canta de manera incorrecta, sería severamente humillado por la comunidad.

La cantidad de canciones en un repertorio indígena es sorprendente. He escuchado que un indio puede cantar toda la noche por tres o cuatro noches, cantando cada canción solo cuatro veces y sin repetir ninguna. Se dice que muchos hombres saben trescientas o cuatrocientas canciones. Nunca lo he comprobado, pero sí he grabado más de ochenta canciones de un mismo cantante sin señales de que su memoria se estuviera por acabar. Esto es aún más sorprendente, ya que los indios no tienen un sistema de notación musical. La única aproximación a este es un sistema de escritura con dibujos en el que los chippewas registran las canciones de la Grand Medicine Society (Gran Sociedad de la Medicina), una organización secreta. Existen algunos símbolos que representan palabras propias de las canciones y, mediante una agrupación de estos símbolos, el indio iniciado sabe de qué canción se trata, y puede recordar la melodía a partir de esos pequeños dibujos. Las canciones se agrupan de a diez, y un miembro de la sociedad tiene pequeñas cintas de corteza de abedul con los dibujos de las diez canciones en el orden en que siempre se cantan (véase la página 21 del texto original).

Los indios valoran, en gran medida, canciones muy antiguas que se transmiten de una generación a otra. Incluso en



la actualidad, la edad de una canción es apreciada por muchas generaciones de hombres, ya que los cantantes afirman que tal canción pertenecía a su abuelo o a su bisabuelo. Se dice que las canciones antiguas fueron “recibidas en sueños” (véase la página 77 del texto original), mientras que las canciones modernas se “componen”. Solo en muy pocas tribus, se cree que las canciones actuales son recibidas como otrora.

El ritmo de las canciones indígenas, como ocurre en las canciones de la raza blanca, se destaca por acentos espaciados de forma desigual, pero, a diferencia de las nuestras, esto se da en una aparente manera irregular. Cuando se transcribe una canción, se coloca una barra antes de cada tono acentuado. El espacio entre las barras es una medida, ya sea que contenga dos o cinco tiempos y sin importar la cantidad de tiempos en las medidas anteriores y las siguientes. Los indios cantan el ritmo de una canción como se la enseñaron, pero nosotros utilizamos barras y medidas para hacer más comprensible la transcripción. Una gran cantidad de canciones indígenas presentan estos cambios en las longitudes de medida. En un primer momento, estos cambios de tiempo parecen ser erráticos, pero, cuando se examina la canción como un todo, y en especial cuando esta se vuelve familiar, los cambios en las longitudes de medida se fusionan en una unidad rítmica que resulta interesante y agradable.



Muchas de las canciones indígenas se caracterizan por ser temáticas. Se tratan uno o dos temas de una manera algo similar a la que un compositor de nuestra raza trabaja un tema y lo desarrolla. En otras canciones se repite una unidad de ritmo sin cambios durante toda la melodía. Se puede ver una forma frecuente en canciones que tienen cuatro períodos de igual o similar longitud. El ritmo del primero, del segundo y del último es igual, mientras que el ritmo del tercer período es un poco diferente. Es posible que, en la mayoría de las canciones indígenas, exista un ligero cambio o “temblor” en el ritmo al principio de la segunda parte de la canción. No obstante, existen muchas canciones cuyos ritmos no se pueden dividir en frases o períodos porque toda la canción representa una unidad rítmica. En una pequeñísima parte de las canciones, hay un cambio de tempo que se da en el mismo lugar en todos los casos. Algunas canciones se cantan con un leve rubato, pero los indios suelen mantener una unidad métrica con destacable regularidad, sin importar los posibles acentos en la canción.

Además de las características generales mencionadas anteriormente, existen características particulares a las tribus que hacen que se diferencien entre sí según la estructura de sus canciones. Un ejemplo que ilustra esto se centra en la música de la comunidad pueblo, que, según Benjamin Ives Gilman,



“no posee escala”. Las canciones de la tribu pawnee no tienen variedad melódica, en tanto las canciones de la tribu pápago sí tienen melodía. Las canciones de la tribu menominee son más agradables y variadas que las de la tribu chippewa. Las canciones de la tribu makah se caracterizan por tener un compás pequeño, y muchas de ellas cuentan con una extensión de solo cuatro tonos. Existen más canciones de las tribus yumas, pápagos, yaquis y makahs sin tónica visible que las canciones de otras tribus estudiadas por la presente autora. Estas últimas se consideran melodías puras sin tonalidad. Son pocas en número, pero exceden en cuán interesantes son. Aún no se han analizado más de cien canciones grabadas en la Columbia Británica en 1926. Los indios reconocen las diferencias en la habilidad musical de las tribus, y dicen que tal tribu “canta en abundancia y tiene buenas canciones”.

Las tribus se diferencian en el uso de silencios. Es por eso que, en trescientas cuarenta canciones chippewas, apenas se encuentran silencios, y uno se pregunta cómo y dónde el cantante toma aire en las melodías largas. En los cocopas y en otras tribus, por otro lado, los silencios son frecuentes y están explícitos en todas las ejecuciones de las canciones.

Una gran cantidad de las voces masculinas entre los indios poseen un rango de barítono, mientras que el rango vocal de las voces femeninas se clasifica con regularidad como alto



o contralto, incluso algunas veces se extienden hasta un mi, que ocupa el tercer espacio en la clave de fa. La canción con el mayor compás grabada por la autora es una canción siux con un rango de diecisiete tonos. Las canciones relacionadas con los juegos tienen, por lo general, compases menores que otros tipos de canciones.

Es interesante analizar las palabras de James W. Powell, director de la Oficina de Etnología Estadounidense, en el momento de su organización. Powell consideraba que el ritmo era el primer elemento musical y lo encuadraba dentro de la “fase de cazador” en el desarrollo del hombre. Afirmaba que “el paso de la fase de cazador a la fase de pastor muestra un nuevo elemento en la música. Es entonces cuando la melodía se presenta como completamente desarrollada. Por eso, la música primero estuvo dotada de ritmo y luego de melodía”. Esta autora cree que, en las culturas primitivas, la elaboración del ritmo es el comienzo de la música como arte culta.





FEMINISMO Y CONVENCIONALISMO

Elsie Clews Parsons

TRADUCCIÓN

Sofía Alives

Lucía Canalda

REVISIÓN BILINGÜE

María Soledad Prieto

Natalia Monge Mohedas

REVISIÓN CONCEPTUAL

Agustín Liarte Tiloca

Florencia Ravarotto Kohler

COORDINACIÓN

María Soledad Prieto

Publicación original: Parsons, E. C. (1914). "Feminism and Conventionality". En: *Women and Public Life*. Philadelphia: American Academy of Political and Social Science, pp. 47-53



HACE UNOS AÑOS, surgió un debate dentro del círculo académico acerca de crear un plan de estudios universitario para mujeres que fuera diferente al de los hombres. Se señaló que, sin dudas, el plan de estudios para hombres no era tan satisfactorio como para que no pudiera mejorarse. Además, se afirmó que las necesidades educativas de las mujeres podían ser, aunque levemente, diferentes de las de los hombres. “Puede ser” fue la respuesta de quienes estaban a favor de mantener un solo plan de estudios, “pero, incluso así, no podemos *permitirnos* diferenciarlos, al menos por ahora. Si queremos darles a las mujeres una educación tan ‘buena’ como la de los hombres, debemos darles la *misma* educación. Es la única manera para mantener el nivel”. Y este es el pretexto, válido o no, que ha prevalecido en las universidades hasta ahora. Es el mismo argumento que inhibe la lucha feminista en otros campos. Para que las mujeres tengan un horizonte de oportunidades *tan amplio* en la sociedad como el de los hombres, se entiende que ellas deben tener, de manera más



o menos intencional, las mismas oportunidades. La sociedad es, después de todo, un poco más básica: solo puede tratar una problemática a la vez. Que el feminismo no complique sus asuntos. Para que las mujeres puedan progresar con las herramientas de los hombres, dichas herramientas, todas y cada una, deben estar a disposición de las mujeres.

Al margen de que este sea un criterio feminista irrefutable o no, lo cierto es que es la clave para entender gran parte de la agenda feminista actual. Además, sugiere algunos de los caminos que aún le quedan por transitar al movimiento feminista. Puede resultar útil, entonces, considerar algunas de las diferenciaciones¹ que existen en la sociedad con respecto a los hábitos y las costumbres de hombres y mujeres, tanto en la vida diaria como en las crisis, sin ignorar las razones psicológicas para estas diferenciaciones (cuando sea posible distinguir las).

1. No todas. El debate feminista debe limitarse, por ejemplo, al privilegio de los hombres, con la certeza de que algún día el privilegio de las mujeres será una cuestión de la agenda machista. La feminista visionaria también confía en que los derechos legales que tienen los hombres les dejarán de ser negados: las desigualdades ante la ley en materia de responsabilidad penal, por ejemplo, y de propiedad (daños por incumplimiento de acuerdos, manutención o cualquier otra obligación legal para compensar a las mujeres).



“En la medida en que una dama necesite de un caballero que la acompañe para retirarse de un restaurante o de un salón de baile,” supo escribir un publicista estadounidense hace más de cincuenta años, “en la medida en que ella considere peligroso o impropio caminar casi un kilómetro sola de noche, no veo cómo la teoría de los derechos de las mujeres pueda llegar a ser algo más que solo una abstracción con argumentos lógicos”. Si esta opinión de Horace Greeley ha de interpretarse como una predicción de que la plataforma de los derechos de las mujeres de su época no sería promulgada hasta que se garantizara alguna otra medida de libertad para las mujeres, el curso de los acontecimientos lo contradice. Se han eliminado las limitaciones a los derechos patrimoniales de las mujeres; se ha conseguido que el derecho a la tutela les pertenezca (en la medida en que se deseaba en un primer momento); y, en poco tiempo, el derecho al voto será una realidad en todo el país. Todos estos derechos ya son suyos. Sin embargo, las mujeres siguen sintiéndose incómodas cuando están solas en un salón de baile o junto a otras mujeres cuando los hombres regresan del salón de fumadores, y es que son pocas las mujeres que se sienten seducidas por el misterio de la soledad bajo las estrellas. Pero, quizás, lo que Greeley quiso decir fue que una reforma económica o política no afectaría en gran medida la vida de las mujeres en tanto las convenciones



de la vida cotidiana permanecieran intactas. Si así fuera, ¿no estaría Greeley en lo correcto, a grandes rasgos, y no habría sido excepcionalmente perspicaz para su época? Incluso hoy, hasta las sufragistas más fervorosas no comparten esta visión. Obnubiladas por sus ansias de votar, las mujeres siguen imperturbables ante las restricciones de la vida diaria. Aunque se muestran reticentes a depender de los hombres en un número limitado de asuntos gubernamentales, sí se muestran lo suficientemente dispuestas a depender de ellos y también de otras mujeres en los innumerables detalles de la vida cotidiana de los que se esperaría que pudieran encargarse por su propia cuenta. Recientemente asistí a una convención en la ciudad de Saratoga, California, en la que muchas mujeres abogaban por el derecho al sufragio. Una noche, una de ellas quería asistir a un baile con un hombre, pero la escuché explicar que no iba a ir a menos que otra mujer les acompañara. Al día siguiente, otra sufragista que conducía en auto hacia Nueva York tuvo que tomar un tren en Albany, ya que, debido a una emergencia, uno de los dos hombres que conducían con ella tuvo que quedarse en dicha ciudad. “No concebí llegar a Nueva York pasada la medianoche acompañada de un solo hombre...” ¿Será que para una mujer la obligación de estar acompañada y vigilada es un asunto más importante que el derecho al voto?



La imposibilidad de elegir entre estar solas o acompañadas no es exclusiva de las mujeres modernas. No existe cultura en la que las mujeres hayan mostrado deseos de realizar actividades que conlleven los riesgos de estar solas. Las mujeres ermitañas son poco comunes, hay pocas mujeres exploradoras, no hay mujeres nómadas, e incluso aquellas mujeres a las que se les permite emprender una aventura, con las restricciones debidas como para que no sea una verdadera aventura, son marginadas. En efecto, es muy poco frecuente que las mujeres salgan por su cuenta: ya sea al salón de baile, a la naturaleza, al teatro, a los lugares sagrados en la tierra o a las Islas de los Bienaventurados. Penélope se queda en su casa. Las razones por las que decide quedarse son varias, claro está: tiene que ayudar a su madre; será violada por un libertino, un hombre común o quizás, un dios; debe obedecer a sus padres; perderá su reputación; dará a luz a un monstruo o su bebé morirá; tiene que preparar la cena; tiene que cuidar al bebé; traerá desgracia a la familia, deshonor a su marido, vergüenza a su descendencia, calamidad a su clan.

Sin importar las concesiones, las necesidades o las excusas, el hecho de que el lugar de la mujer haya sido siempre su hogar, restringió sus amistades al círculo familiar y a los segmentos de otros círculos familiares que coinciden con el suyo. Las relaciones con estas amistades y familiares son



indestructibles y, en mayor o menor medida, ininterrumpidas. La mujer femenina siempre ha estado disponible, “siempre ha estado cuando se la ha necesitado”. De esta “vida hogareña” se han desprendido, para todas las mujeres, dos resultados. La persona desconocida, la figura del extraño, ha sido temida y rechazada, más temida y rechazada por las mujeres que por los hombres. En otras palabras, las mujeres han sido temerosas, en especial, de otras personas de otras ciudades, de otras tribus o naciones, de otras castas sociales, de otros grupos. Y con esas personas extranjeras o ajenas a su comunidad se vinculan lo menos posible. Las mujeres son “poco hospitalarias”. Son “esnobs”. Están “llenas de prejuicios”. Son “poco sociables”.

Sin embargo, existen dos excepciones a la tendencia de recluirse tan característica de las mujeres. Dentro del hogar, las mujeres se relacionan con personas extrañas, entiéndase por estas a personas que no son como ellas, personas de otras edades y de otro sexo, y es muy raro que no tengan la obligación de lidiar con esas relaciones. Como personas “de su casa”, no pueden, como sí pueden los hombres, desligarse de su descendencia ni de sus progenitores, y tienen que tolerar a sus hermanos o maridos. Ante esta heterogeneidad de sexo o edad, las mujeres han construido barreras a su alrededor para así regular con cautela sus relaciones con personas menores,



mayores y de otro sexo. La actitud de las mujeres para con los hombres o miembros de otras clases etarias responde en mayor medida a las convenciones establecidas en comparación con la actitud de los hombres hacia las mujeres o personas de otra edad. Este es el segundo resultado relevante para las mujeres respecto de su vida hogareña. Para las mujeres, los tabúes en torno a la edad y al sexo pesan más que para los hombres. Y son ellas las principales maestras del decoro, de la buena educación, de los buenos modales, de la complacencia: todas estas son reglas de comportamiento que las mujeres deben seguir para relacionarse con personas diferentes a ellas, pero a las que no pueden eludir.

En los vínculos con personas diferentes, la alternativa a seguir las convenciones establecidas es la elusión. Todos los hombres eligen esta alternativa en relación con las personas menores y con los adultos², y también con las mujeres. De

2. Aunque las categorizaciones por edad son características de cada sociedad, nuestros datos específicos sobre las categorías etarias son escasos y diversos. Pero, por lo que sé y pude observar en primera persona, creo que la precedencia es una vara que rige el trato diario entre hombres adultos más que entre mujeres. De más está decir que los hombres, en comparación, se relacionan poco con niñas y niños. Por lo tanto, los hombres se permiten tratarles como contemporáneos. Esta es una de las razones por la que niñas y niños “se encariñan con los hombres” y no, tal como suele alegar alguna madre dedicada, por la extrañeza que los hombres suponen. Las niñas y los niños, así como las mujeres, temen a la figura del extraño.



manera más o menos consciente, eluden a las mujeres y, de manera más o menos deliberada, las excluyen de sus intereses y espacios de reunión: de sus actividades económicas, de sus profesiones, de sus juegos y pasatiempos, de sus clubes, iglesias³, foros, gobiernos, universidades y teatros. Intuyo, incluso, que los hombres también toman la iniciativa de eludirlas dentro del grupo familiar⁴. Dentro y fuera del hogar, tal segregación y exclusividad de los hombres agudizan, claro está, las diferencias que existen entre ellos y las mujeres. Estas profundas diferencias potencian la segregación y la exclusividad: se genera un círculo cerrado.

Dejemos de lado por un momento este círculo cerrado y consideremos algunas diferencias en los hábitos y costumbres

3. Casi todas las formas de exclusividad derivan de la exclusividad religiosa, así como todas las profesiones se disociaron del sacerdocio y así como los juegos y las artes tuvieron sus orígenes religiosos. Pero la exclusión de las mujeres de todos esos derivados de las estructuras eclesíásticas no es una mera secuencia histórica o de supervivencia. En determinados casos, la historia legitimó esto, pero hay un factor psicológico que se actualiza constantemente.

4. En nuestra sociedad, es el yerno quien elude a su suegra y no parece haber evidencia de que, en las comunidades primitivas donde esta práctica está más formalizada, la elusión se dé en la dirección opuesta. En cualquier caso, en todas las sociedades es el suegro quien elude a su nuera y no al revés. En todos lados, también “depende” del niño dejar de “pasar tiempo” con su madre y de jugar con sus hermanas.



según los sexos durante los momentos de crisis. Ya hemos señalado que vincularse con otros sexos y edades es una tarea que recae más sobre las mujeres, por así decirlo, que sobre los hombres. Solemos afirmar que las mujeres están más cerca de la vida porque se enfrentan cara a cara con el nacimiento y la crianza, la decadencia y la muerte. Por eso, se espera que sean ellas, y no los hombres, las que desempeñen el papel principal en el modo que los seres humanos han elegido para hacer frente a los cambios en su vida: ignorar el cambio hasta que sea inevitable y luego mitigar su impacto con la distracción de lo ceremonial⁵. Y son las mujeres quienes desempeñan el rol más importante o duradero en el ceremonial de las crisis. La observancia del duelo es mucho más elaborada y prolongada para las mujeres que para los hombres. También lo son aquellas relacionadas al rito del matrimonio y de la luna de miel, aunque en estas, por supuesto, el carácter dual impide hacer una distinción precisa⁶. Si, como parece, las mujeres tienen un

5. Bajo el título “Ceremonial Reluctance” [Renuencia al ceremonial], estoy preparando una explicación más completa sobre esta teoría del ceremonial para mitigar impactos.

6. El velo de la novia y la reclusión de ella antes y después de la boda son las observancias más notorias. Pero fuera de la pareja nupcial, las mujeres de las familias se ocupan del ceremonial del matrimonio en mayor medida que los hombres.



papel menos importante que los hombres en las ceremonias de pubertad o iniciación (esa peculiar manera de superar el impacto de que los jóvenes han crecido), entonces no es difícil encontrar los motivos para esta menor participación en nuestra interpretación general. Para los jóvenes varones, la iniciación significa dejar el hogar familiar. Ningún ceremonial puede camuflar esa ruptura. Si los jóvenes se quedaran en casa con un rol diferente, quizás las mujeres podrían participar de manera más significativa en los ritos de formación para convertirse en hombres⁷. Pero tal como son las cosas, lo único que las mujeres pueden hacer es expresar la angustia de “perder” a sus hijos varones a través de una ceremonia. Las mujeres de las islas Andaman, en la India, “lloran” al joven cuando este rompe el ayuno la mañana siguiente al rito de iniciación. En Australia, durante la primera noche de la ceremonia, se espera oír los lamentos de las mujeres de la tribu mita-koodi. Se supone que las mujeres de la familia de un joven iniciado de la tribu euahlayi, en Australia, están tan necesitadas de consuelo que los ancianos les acercan alimentos a modo de presentes. En otras tribus australianas, existen ritos que simbolizan la separación inminente entre el joven iniciado y

7. Como se hace con las niñas en edad de casarse, porque los ritos de formación de las niñas no significan una ruptura con la vida familiar.



las mujeres de su familia. Entre los kurnai, el joven rocía a su madre con agua; entre los arunta, el joven lanza un búmeran hacia el campo espiritual de su madre para mostrarle que ha llegado el fin de su relación⁸, según se sugiere en estudios etnográficos. Los iniciados les dan la espalda a sus madres y se acercan a sus padres y a los amigos de sus padres. Cuando estos hombres adultos incorporan en su vida a participantes jóvenes, necesitan adaptarse y hacerlo de la manera más rápida y fácil posible. De manera natural, recurren al método social habitual: el ceremonial. Es bastante claro porqué la figura masculina aparece más que la femenina en los ritos de pubertad o iniciación para celebrar el crecimiento de un varón.

Pero hay otras situaciones en la vida de los hombres, además de la adaptación al incorporar a los jóvenes, que son realizadas por medio de ceremonias o convenciones. Sus contactos fuera de la familia, los grupos a los que acuden cuando dejan el hogar, cuando se disponen a reunirse con otros hombres: todas estas afiliaciones, cuya membresía no es del todo homogénea, deben iniciarse por medio de ceremonias y deben ser custodiadas por convencionalismos. De allí surgen

8. La separación tan estricta entre los jóvenes iniciados y las mujeres es, en mi opinión, un símbolo de segregación sexual más que una medida práctica para evitar las relaciones sexuales. Es una sinopsis, en otras palabras, un rito que concentra la vida que les espera, una vida lejos de las mujeres.



presentaciones de todo tipo, la concesión de rangos o títulos, la toma de mando en los cargos, “la cortesía” y las “leyes sagradas de la hospitalidad”. De allí también nacen estándares patrióticos o tribales, protocolos profesionales, códigos de caballero, galanterías y muchas otras reglas y tabúes propios de las castas. En todos estos casos, las mujeres no figuran tanto como los hombres, como era de esperarse, por la simple razón de que no son parte de los grupos mencionados. Estos grupos las han excluido o las han ignorado. Entonces, cuando las mujeres intentan entrar a estos grupos extrafamiliares, podemos ver que, muy a menudo, ellas se rebelan contra los convencionalismos⁹ y rompen las reglas, o bien porque no las conocen o porque no las consideran valiosas. Este accionar, cualquiera sea su explicación, es muy desconcertante, desagradable e incluso aberrante para los hombres. Y a menudo, es la anticipación más o menos inconsciente de estas transgresiones de las mujeres —es decir, su mal comportamiento— lo que genera que los hombres se opongan con vehemencia a abrirles las puertas de estos grupos. Para superar la aprehensión y el antagonismo de parte de los hombres, se supone que las

9. Una transgresión que podemos reconocer cuando escuchamos, por ejemplo, que las mujeres no tienen sentido del honor o que a las mujeres no les gusta “el papeleo”.



mujeres deberían adoptar, de manera rápida y sin cuestionamientos, las convenciones establecidas por los hombres.

Incluso si las mujeres desarrollaran un sentido del honor y respeto por la rutina masculina, incluso si se peinaran y se vistieran como hombres, incluso si tuvieran los mismos horarios que los hombres, y trabajaran y se divirtieran como hombres, incluso si fumarán, insultaran y se emborracharan como hombres, incluso si lograran conseguir la lealtad y el *esprit du corps*, que, por lo general, solo se obtiene si se participa en la vida del grupo; en otras palabras, si pudieran aprender a nadar sin acercarse al agua, incluso si las mujeres cumplieran con todo lo anterior, seguiría habiendo diferencias entre mujeres y hombres, diferencias naturales argumentaría una persona antifeminista, y además, ¿no deberían estas diferencias naturales ser reconocidas y expresadas en la sociedad? Sin importar cómo respondamos a esta pregunta, no se llega a problematizar la cuestión de la exclusividad masculina. Es la *aprehensión de las diferencias* en vez de la diferencia concreta lo que exacerba, ahora y como ha sido siempre, la regulación social del sexo. Es el miedo a lo diferente más que al hecho en sí. La persona antifeminista quiere mantener a las mujeres alejadas de los hombres, no porque se beneficie de las diferencias de sexo, sino porque les teme. A él o ella no le preocupa tanto que se perpetúen estas diferencias como sí le



preocupa alejarse de ellas, para protegerse de la perturbación que estas suponen. Las diferencias de edad, casta, familia y raza impusieron a la humanidad aprehensiones análogas, e impulsaron métodos y planes de autoprotección semejantes.

Los grupos etarios, las castas, la familia y la raza, cada una tiene su propio círculo cerrado: de la diferencia a la exclusión o reclusión, y de la exclusión o reclusión a la diferencia, pero el espíritu moderno ha comenzado a invadir y romper cada uno de estos círculos viciosos. En el espíritu de nuestros tiempos, el miedo a lo diferente está desapareciendo y lo mismo ocurre con la intolerancia. El miedo a lo diferente y la intolerancia se deben al miedo al cambio, y ese miedo, ya sea al cambio provocado por la vida o al cambio provocado por lo desconocido, ese gran miedo, es pasajero. Junto al miedo, están obligados a desaparecer los mecanismos de autoprotección que este impulsó: lo ceremonial, el convencionalismo y la segregación. En este movimiento universal del espíritu humano nació el feminismo y, sobre su marcha, deben depositarse, en última instancia, sus esperanzas.





LA CONSAGRACIÓN RELIGIOSA DE LAS MUJERES

Elsie Clews Parsons

TRADUCCIÓN

Lucía Espósito
Rocío Fernández
Noelia Sedeño

REVISIÓN BILINGÜE

María Soledad Prieto
Natalia Monge Mohedas

REVISIÓN CONCEPTUAL

Agustín Liarte Tiloca
Florencia Ravarotto Kohler

COORDINACIÓN

María Soledad Prieto

Publicación original: Parsons, E. C. (1916). The religious dedication of women. *American Journal of Sociology* 11(5). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 610-622.

Elsie Clews Parsons fue Profesora de Sociología de la Barnard College, Nueva York.



EN LA ESPECIE HUMANA, es habitual que el grupo más débil calme la ira o gane la voluntad de un ser superior por medio de ofrendas. El culto religioso, en muchas de sus formas, implica que un ser inferior, la especie humana, realice ofrendas a un ser superior, un Dios¹. La naturaleza de las ofrendas entre hombres varía de acuerdo con los valores sociales establecidos. Esclavos, ganado, mujeres, piedras o metales preciosos, múltiples formas de servicio personal o de devoción son ofrendas características de distintos grupos económicos y de diversas culturas de una sociedad. Las ofrendas realizadas a un Dios también están definidas por los valores de la sociedad. El siguiente análisis es un intento de contar la historia de una ofrenda particular: la ofrenda de mujeres.

1. Tylor, *Primitive Culture*, Vol. II, pág. 340-341. Robertson Smith, Jevons y Frazer plantean la hipótesis del origen del sacrificio como un medio de asimilación con un dios tótem. Sin embargo, es un hecho que el sacrificio como ofrenda expiatoria o conciliatoria existe en todas las formas de religión que han avanzado más allá de la etapa de magia compasiva.



En la mayoría de los pueblos primitivos, las mujeres son consideradas un bien que puede ser usado a voluntad de sus propietarios, es decir, de sus esposos, padres o hermanos. Habitualmente, sus familiares varones las ofrecen para contraer matrimonio a través del trueque, la compra o a cambio de un servicio; también sus esposos pueden ofrecerlas para servidumbre conyugal, intercambio de esposas u hospitalidad sexual². De manera ocasional, las mujeres son destinadas a ser ofrendas para los jefes o los dioses y, en algunos casos, se exige la inmolación de la ofrenda. Peter de Cieza refiere que los jefes cercanos al pueblo indígena quillacinga de Nueva Granada enviaban una, dos o tres mujeres para que fueran sepultadas vivas con el jefe fallecido a fin de “que se vaya al infierno acompañado”³. También existe una historia china en la que un hombre alguna vez sepultó a dos de sus hijas con su soberano fallecido como una muestra de agradecimiento por haber demostrado clemencia, en cierta ocasión, hacia su

2. Una variante de la práctica de hospitalidad sexual, particularmente interesante en relación con el tema en cuestión, se lleva adelante en la costa oeste de África. Bosman, citado por McClennan (*Studies in Ancient History*, serie 2d, pág. 424), afirma que la segunda esposa de un hombre polígamo de Guinea es “consagrada” a su dios.

3. *The Seventeen Years of Travels of Peter de Cieza through the Mighty Kingdom of Peru* (Londres, 1709), pág. 89-34.



padre⁴. En este sentido, cabe señalar que la práctica de inmolación de viudas ha predominado en mayor o menor medida en todos los pueblos que rendían culto a sus ancestros con el fin de proporcionar al esposo fallecido servicio conyugal después de la muerte. En otros casos, la ofrenda de mujeres a los dioses implica un sacrificio de sangre. Generalmente, se supone que el sacrificio de sangre de seres humanos refiere a la práctica primitiva del canibalismo llevada a cabo por los sacrificadores. El hecho de que las mujeres elegidas para los sacrificios de sangre hacia los dioses suelen ser vírgenes sugiere que, a veces, estas mujeres son destinadas al servicio sexual del dios en cuestión en lugar de ser su alimento⁵.

4. De Groot, *The Religious System of China*, Vol. II, p. 725 (Leyden, 1894).

5. La práctica de los nativos de Nueva Granada nos demuestra de manera atroz cómo la misma mujer puede ser considerada de utilidad para ambos propósitos. Tomaban a sus cautivas de guerra “las cuales tomaban por mancebas, y los hijos que en ellas habían los criaban con mucho regalo hasta los doce o trece años, y luego se los comían, y a las madres tras ellos cuando ya no eran para parir” (Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Inca*, Vol. I, pág. 32). Si el sacrificio humano se interpreta como un pacto de sangre con una deidad, el sacrificio de mujeres podría tomarse como otro tipo de alianza a través del encuentro sexual entre las víctimas y el dios. El hecho de que, en China, una vez abolida la práctica de sati, se permitía la autoinmolación de viudas o mujeres vírgenes comprometidas para escapar de una violación, indica que el sacrificio de las mujeres consagradas a un dios pudo haber surgido como la mejor manera de garantizar que fueran puras.



Sin embargo, cualquiera sea la razón para sacrificar mujeres vírgenes, la consagración de mujeres a los dioses para que las usen durante toda su vida, o por periodos de tiempo limitados, que ha sido una práctica habitual en muchos pueblos, se basa en la idea de que existe una relación sexual entre las mujeres consagradas y el dios al que se las ofrece⁶. La entrega de mujeres con vida hacia la deidad es análoga a la entrega de objetos de valor imperecederos en la morada terrenal de la deidad. La inmolación o destrucción ya no parece ser una condición necesaria para que los dioses gocen de las ofrendas. Se alcanza un estadio comparable en las relaciones entre hombres y mujeres cuando la práctica de sacrificar viudas se reemplaza con la práctica de guardar castidad durante un periodo prolongado de viudez, o de virginidad perpetua, como en China, cuando el futuro marido muere antes del casamiento⁷. En este sentido, también es pertinente el hecho de que,

6. Crooke cita, de un informe sobre asentamientos, un caso en el norte de India que podría señalar la transición del sacrificio de sangre a la consagración de mujeres vivas a los dioses: "En el Distrito de Gurgâon, en Rewârî Tahsîl, en la aldea de Bâs Doda, se realiza una feria el 26 de Chait y los dos días siguientes. Me contaron que antes las niñas de la clase Dhinwar solían ser casadas con el dios en estos festivales y que siempre morían poco después" (*Folk-Lore of Northern India*, Vol. II, pág. 118).

7. En el edicto de la China imperial que prohíbe la práctica de sati, se argumenta que las esposas devotas deben seguir con vida, ya que ese es el mejor modo de



en algunas comunidades, casarse con una viuda, por lo general, no está prohibido, excepto en los casos de las viudas de jefes reconocidos o de personajes semidivinos. Por ejemplo: “No es correcto contraer matrimonio con sus viudas [las de Mahoma]; ciertamente, esto sería grave a los ojos de Dios”⁸.

Las costumbres de los habitantes de la Guinea africana representan un ejemplo patente de las formas más crudas de consagración religiosa de las mujeres. La mayoría de los dioses de los pueblos hablantes de ewe y tshi de la Costa Dorada y la Costa de los Esclavos son poligínicos y politeístas, y las mujeres están consagradas a su servicio como esposas. (“Esposas” es un término nativo. Sería más apropiado llamar concubinas a estas esposas humanas, ya que sus dioses también tienen parejas divinas). En el reino de Dahomey, donde se calcula que una de cada cuatro mujeres se encuentra al servicio de los dioses, tan solo al dios Khebioso se le atribuyen mil quinientas “esposas”. Dainhgbi, otro dios del pueblo ewe, tiene alrededor de dos mil “esposas”. Los sacerdotes consuman los matrimonios con las “esposas” en representación de los dioses. A estos sacerdotes se les permite casarse, pero a las esposas

serviles a sus esposos. Entonces, surgió la costumbre de que las viudas vivieran cerca de las tumbas de sus maridos y llevaran a cabo rituales para su espíritu (De Groot, *The Religious System of China*, Vol. II, pág. 727-806).

8. *El Corán*, XXXIII, 54 (Saga “Books of the East”).



o sacerdotisas de los dioses, no, ya que les pertenecen a los dioses a quienes sirven. Sin embargo, estas mujeres pueden tener relaciones sexuales sin restricciones y pueden ordenar que cualquier hombre que les plazca viva con ellas. Ningún hombre se atreve a negarse, y algunas sacerdotisas pueden llegar a tener hasta seis hombres a la vez a su disposición⁹. Es posible notar, en esta descripción de las sacerdotisas africanas, que la propiedad conyugal divina no impide las relaciones sexuales entre las esposas-sacerdotisas y el sacerdote-representante o un hombre devoto. Se cree que la actividad erótica de las sacerdotisas es una actividad iluminada por los dioses. Entre las personas del mismo pueblo, la propiedad conyugal entre los hombres no impide la hospitalidad sexual¹⁰.

9. Ellis, *The Ewe-Speaking Peoples*, pág. 38-60, y capítulo IX. También Ellis, *The Tshi-Speaking Peoples*, pág. 121-122.

10. En este momento, quizás resulte pertinente hacer referencia a la prostitución sagrada. La prostitución sagrada puede contener elementos de la forma de adoración que estamos considerando. Sin embargo, en el culto fálico, las prostitutas sagradas se encuentran más frecuentemente al servicio de deidades femeninas que de deidades masculinas, lo que nos lleva a suponer que hay otras ideas incluidas en estas prácticas además de los servicios sexuales. Para sacerdotisas-servidoras de diosas fálicas, ver Pearson, *The Chances of Death and Other Studies in Evolution*, Vol. II, pág. 106-107 (Londres y Nueva York, 1897). Wilutzky, en *Vorgeschichte des Rechts* (Breslau, 1903), pág. 37-40, compila ejemplos de prostitución sagrada reportados por escritores antiguos. En un singular intento por revivir la teoría de promiscuidad de las personas marginadas,



No obstante, a medida que, en general, la castidad femenina se valora más, la propiedad divina o humana de las mujeres adquiere un carácter más exclusivo¹¹. También se puede señalar que, así como el adulterio está prohibido para las esposas de la realeza, también se exige la castidad de las

Wilutzky concluye que la prostitución sagrada era un tributo a los dioses que apoyaban tradiciones primitivas. Se intentaba satisfacer a los dioses a cambio de la promiscuidad ancestral. Cualquiera sea la explicación de la prostitución sagrada, parece que en la religión tanto como en las relaciones humanas, la idea jurídica de la propiedad sexual era, en oposición con la idea de promiscuidad sexual, una línea teleológica de desarrollo. Y, aún así, mucha información sobre la propiedad religiosa de las mujeres ha pasado desapercibida o ha quedado sin analizar. Esto puede deberse a la cantidad desproporcionada de atención que se le ha prestado a la información sobre la promiscuidad sexual como fruto de la teoría de la promiscuidad general.

11. En ocasiones, las frases rituales evocan prácticas e ideas antiguas y burdas. En el antiguo Egipto, bajo el Nuevo Imperio, muchas mujeres cantantes trabajaban en templos. Erman escribe que “pocas veces nos encontramos con una mujer... ya sea casada o soltera, la esposa de un eclesiástico o de un hombre laico, perteneciente a la familia de un sumo sacerdote o de un artesano, que no esté relacionada a un templo” (*Life in Ancient Egypt*, pág. 295). Estas cantantes debían formar parte del harén del dios, poseían varios rangos como en un harén terrenal, y algunas mujeres de alto rango tenían el honor de poseer el título de concubina principal del dios. En Thebes, la legítima consorte, denominada la “esposa del dios”, la “mano del dios” o la “adoratriz del dios”, estaba al mando del harén místico y a ese lugar pertenecían las cantantes. Ella era la consorte celestial de Amón, la diosa Mut (*Ibid.*, pág. 295-296).



mujeres jóvenes al servicio del templo de un rey deificado¹². Las ideas y las prácticas de los antiguos pueblos peruanos con respecto a los privilegios sexuales que poseían el dios Sol y el gobernante que descendía de este dios representan los comienzos de una transición de la idea de la propiedad divina de las mujeres, que se expresa en actos sexuales, hacia una versión elaborada de esta idea que se manifiesta en la práctica de la virginidad perpetua. El paralelismo entre las mujeres vírgenes consagradas al Sol y las vírgenes consagradas al Inca, como puede observarse en las siguientes citas de Garcilaso de la Vega, representa la mejor descripción de esta transición. Cada templo del Sol poseía una casa de vírgenes llamada la casa

“[casa] de escogidas porque las escogían o por linaje o por hermosura: habían de ser vírgenes, y para seguridad de que lo eran las escogían de ocho años abajo”¹³.

En la casa de Cusco, normalmente había alrededor de mil quinientas vírgenes. Estas mujeres vivían

“en perpetua clausura hasta acabar la vida, con guarda de perpetua virginidad; no tenían locutorio ni toro ni otra parte alguna por donde pudiesen hablar ni

12. Ellis, *The Ewe-Speaking Peoples*, pág. 89-90.

13. *Comentarios Reales*, Vol. I, pág. 176.



ver hombre ni mujer; si no eran ellas mismas unas con otras, porque decían que las mujeres del Sol no habían de ser tan comunes que las viese nadie [...] El principal ejercicio que las mujeres del Sol hacían era hilar y tejer y hacer todo lo que el Inca traía sobre su persona de vestido y tocado, y también para la Coya, su mujer legítima. Labraban, asimismo, toda la ropa finísima que ofrecían al Sol en sacrificio”¹⁴.

“Todas estas cosas hacían las monjas de sus manos en mucha cantidad para el Sol, marido de ellas. Y porque el Sol no podía vestir ni traer aquellos ornamentos, se los enviaban al Inca, como a hijo legítimo y natural y heredero que decían ser suyo, para que él los trajese”¹⁵. “Y porque aquellas cosas eran hechas por las manos de las Coyas, mujeres del Sol, y hechas para el Sol, y las mujeres por su calidad eran de la misma sangre del Sol, por todos estos respectos las tenían en suma veneración. Y así el mismo Inca no podía darlas a otro alguno que no fuese de su sangre real y parentela, porque las cosas divinas, decían ellos, no era lícito, sino sacrilegio, emplearlas en hombres humanos, y de aquí le era

14. *Ibid.*, pág. 177.

15. *Ibid.*, pág. 178-179.



prohibido al mismo Rey dar a los curacas y capitanes, por mucho que hubiesen servido, si no fuesen de su sangre [...] Sin lo dicho, tenían cuidado estas monjas de hacer a sus tiempos el pan llamado zancu para los sacrificios que ofrecían al Sol en las fiestas mayores que llamaban Raimi y Cittua. Hacían también la bebida que el Inca y sus parientes aquellos días festivos bebían”¹⁶.

“Toda la vajilla de aquella casa, hasta las ollas, cántaros y tinajas, eran de plata y oro, como en la casa del Sol porque eran mujeres suyas y ellas lo merecían por su calidad. [...] Todo lo demás era conforme a la vida y conversación de unas mujeres que guardaban perpetua clausura con perpetua virginidad. Para la monja que delinquiese contra su virginidad había ley que la enterrasen viva y al cómplice mandaban ahorcar. Y por que les parecía (y así lo afirmaban ellos) que era poco castigo matar un hombre solo por delito tan grave como era atreverse a violar una mujer dedicada al Sol, su Dios y padre de sus Reyes, mandaba la ley matar con el delincuente su mujer e hijos y criados, y también sus parientes y todos los vecinos y moradores de

16. Ibid., pág. 179.



su pueblo y todos sus ganados, sin quedar mamante ni piante, como dicen. Derribaban el pueblo y lo sembraban de piedra; y como patria y madre que tan mal hijo había parido y criado, quedaba desierta y asolada, y el sitio maldito y descomulgado, para que nadie lo hollase, ni aun los ganados, si ser pudiese. [...] Esta era la ley, mas nunca se vio ejecutada, porque jamás se halló que hubiesen delinquido contra ello”¹⁷.

El clan del Sol o del Inca era endogámico, puesto que su gran ancestro el Sol había contraído matrimonio con su legítima esposa y hermana, la Luna. Sus esposas terrenales o concubinas

“habían de ser de su misma sangre, quiero decir, hijas de los Incas, así del Rey como de sus deudos, los legítimos y limpios de sangre ajena; porque de las mezcladas con sangre ajena [...] Y la razón de esto decían que como no se sufría dar al Sol mujer corrupta, sino virgen, así tampoco era lícito dársela bastarda, con mezcla de sangre ajena; porque, habiendo de tener hijos el Sol, como ellos imaginaban, no eran razón que fueran bastardos, mezclados de sangre divina y humana”¹⁸.

17. Ibid., pág. 179.

18. Ibid., pág. 176.



El Inca, el representante del dios Sol, también tenía su casa de mujeres vírgenes. Todo era igual en las casas del Inca y en las casas del Sol, excepto que, en la primera, se admitían mujeres de todo tipo mientras fuesen vírgenes y muy bellas¹⁹. Cuando el Inca solicitaba alguna mujer, se elegía a la

19. Polo de Ondegardo ofrece una clasificación diferente de las “mujeres consagradas”. Algunas de ellas eran enviadas a Cuzco para los sacrificios de sangre (esto es relevante para la hipótesis que indica que la consagración en vida fue el resultado del sacrificio de sangre) y otras eran recluidas en las casas de las mujeres. Había tres tipos de casas: la casa del Sol, la casa del Inca y la casa de los capitanes y gobernantes (Vol. XLVIII, pág. 165 ff., “Hakluyt Society Works”). La hipótesis que afirma que el sacrificio de sangre de mujeres a deidades es análogo a la inmolación de las viudas se sustenta con el hecho de que ambas prácticas se llevaban a cabo en Perú. “Cuando moría el Inca o algún curaca de los principales, se mataban y se dejaban enterrar vivos los criados más favorecidos y las mujeres más queridas diciendo que querían ir a servir a sus Reyes y señores a la otra vida [...] Lo cierto es que ellos mismos se ofrecían a la muerte, y muchas veces eran tantos que los atajaban los superiores, diciéndoles que de presente bastaban los que iban, que adelante, poco a poco, como fuesen muriendo, irían a servir a sus señores” (*Comentarios Reales de los Incas*, Vol. II, pág. 18). En Perú, también se pueden observar transiciones de la inmolación de viudas. (1) En un antiguo túmulo funerario en Gran Chimú se encontraron figuras de metal de seres humanos (Squier, *Peru: Incidents of Travel and Exploration in the Land of the Incas* [Londres, 1877], pág. 158). (2) “No es de dejar en olvido la honestidad de las viudas en común, que guardaban gran clausura por todo el primer año de su viudez, y muy pocas de las que no tenían hijos se volvían a casar, y las que los tenían no habían de casarse jamás, sino que vivían en continencia. Por esta virtud eran muy favorecidas en sus leyes y ordenanzas, pues mandaban que se



más hermosa para enviarla a ser su concubina a donde él se encontrara.

“Las que una vez salían para concubinas del Rey como ya corruptas, no podían volver a la casa; servían en la casa real como damas o criadas de la reina hasta que las jubilaban y daban licencia que se volviesen a sus tierras, donde les daban casas y heredades y las servían con gran veneración; porque era grandísima honra de toda su nación tener consigo una mujer del Inca. Las que no alcanzaban a ser concubinas del Rey se quedaban en la casa hasta muy viejas; entonces tenían libertad para irse a sus tierras, donde eran servidas como hemos dicho, o se quedaban en las casas hasta morir”²⁰.

“Guardábanse con la misma vigilancia y cuidado que las del Sol. Tenían mozas de servicio, doncellas como las otras; sustentábanse de la hacienda del Inca porque eran sus mujeres; entendían en lo mismo que las

labrasen primero las tierras de las viudas que las del curaca ni las del Inca, sin otros muchos privilegios semejantes que les daban. Verdad es que también a los indios se les hacía de mal casarse con viuda, principalmente si él no era viudo, porque decía que aquel tal perdía no sé qué de su calidad en casar con viuda” (*Comentarios Reales de los Incas*, Vol. I, pág. 184).

20. *Ibid.*, pág. 181.



del Sol, en hilar y tejer y hacer de vestir en grandísima cantidad para el Inca; hacían también todas las demás cosas que dijimos de las otras. De las cuales obras repartía el Inca con los de su sangre real, con los señores de vasallos y con los capitanes de guerra y con todas las demás personas a quien él, por mucho favor y regalo, quería hacer merced, y no le era prohibido el darles porque las hacían sus mujeres, y no las del Sol, y las hacían para él y no para el Sol”²¹.

“Contra los delincuentes de estas casas de las mujeres del Inca había la misma ley rigurosa que contra los adúlteros de las escogidas dedicadas para el Sol, porque el delito era uno mismo”²².

También existían otros tipos de castidad religiosa entre las mujeres peruanas:

“Demás de las vírgenes que entraban en los monasterios de recogimiento a profesar perpetua virginidad había muchas mujeres de sangre real que en sus casas vivían en recogimiento y honestidad, con voto de virginidad, aunque no de clausura; porque no dejaban de salir a visitar las parientas más cercanas en sus

21. Ibid., pág. 180.

22. Ibid., pág. 181.



enfermedades y partos, y ruando trasquilaban y ponían el nombre a los primogénitos. Estas eran tenidas en grandísima veneración por su castidad y limpieza y por excelencia y deidad las llamaban Dello, que era como nombre consagrado en su idolatría. Su castidad no era fingida, sino muy verdadera, so pena de que por embaidora y falsaria en su vana religión la quemaran viva o la echaran en el lago de los leones si pareciera lo contrario. Yo alcancé a conocer una de éstas en su última vejez que no se había casado: llamábanla *Ocllo*, algunas veces visitaba a mi madre y, según entendí, era su tía, hermana de sus abuelos. Teníanla en la veneración que hemos dicho, porque dondequiera le daban el primer lugar, y soy testigo que mi madre lo hacía así con ella, tanto por ser tía como por su edad y honestidad”²³.

Sería interesante saber si, en Perú, la práctica de mantener a las mujeres en claustros se derivó de la práctica de recluirse en los hogares y mantener el celibato, propia del cristianismo temprano, o viceversa. La gravedad del castigo que se aplicaba a violadores de las mujeres del Sol también puede estar asociada a una práctica del cristianismo temprano. En el año 826

23. *Ibid.*, pág. 184.



d. C., por ejemplo, Louis-le-Débonnaire decretó que seducir a una monja merecía el castigo de pena de muerte para ambas partes implicadas, que las propiedades debían ser entregadas a la iglesia y, si el conde donde había ocurrido el hecho no se disponía a llevar a cabo una acción judicial, debía ser degradado, retirado de su puesto, sometido a un castigo público y pagar la totalidad del veregildo [*wergeld*] al fisco²⁴.

El carácter exclusivo de la propiedad divina de las mujeres también se observa en el Código babilónico de Hammurabi, publicado recientemente, según el cual, si una sacerdotisa deja el claustro y entra a beber a una taberna, debe ser incinerada²⁵. En este código, así como en la descripción de las antiguas costumbres peruanas de Garcilaso de la Vega, el paralelismo entre las mujeres consagradas al dios Marduk y las esposas de los hombres es revelador: “Si alguien difama a una sacerdotisa o a la esposa de un hombre libre sin tener pruebas, ese individuo deberá comparecer ante un juez y se le hará un corte en la frente”²⁶. Algunos padres consagraban a sus hijas a Marduk con la dote tradicional de matrimonio o sin ella. En el caso de que no hubiera dote, la sacerdotisa podía reclamar

24. Lea, *An Historical Sketch of Sacerdotal Celibacy* (Boston, 884), pág. 136.

25. *Memoires*, Vol. IV, “Textes elamites-semitiques” (Paris, 1902), pág. 142.

26. *Ibid.*, pág. 144.



parte del patrimonio cuando su padre falleciera. Si, al proveer la dote, el padre no estipulaba que la sacerdotisa era libre de hacer con eso lo que ella quisiera, cuando el padre moría, sus hermanos tenían el derecho de quitarle el campo y el huerto, que conformaban la dote, a cambio de trigo, aceite y lino²⁷.

No procuraré de momento analizar la etapa final en el desarrollo de la consagración religiosa de las mujeres. Hacerlo requeriría de un estudio exhaustivo de la práctica del celibato de las mujeres religiosas en el cristianismo. Sin embargo, permítanme señalar que la monja cristiana podría ser considerada como la descendiente de la esposa sacerdotisa africana y de la esposa del Sol peruana. En el cristianismo, el sacrificio ha pasado de la fase de ofrenda a la fase de abnegación²⁸. Además, este cambio en la concepción general de sacrificio involucró un cambio en las ideas sobre el significado del celibato de las mujeres religiosas. En el cristianismo, también se pensaba que el carácter exclusivo de la propiedad divina era más un impedimento para que las mujeres tuvieran relaciones sexuales con hombres que un camino hacia la deidad.

27. Loc. cit., pág. 151, 152.

28. Tylor, *Primitive Culture*, Vol. II, pág. 359 ff.



Asimismo, la idea de establecer una unión mística con la deidad reemplazó la idea de tener relaciones sexuales con esta²⁹.

También me abstengo de desarrollar en profundidad ciertas prácticas que, a primera vista, parecen pertinentes para el objeto de este análisis. Me refiero a las prácticas de la desfloración religiosa y la abstinencia conyugal en periodos santificados. Crawley señala, en su teoría del sexo tabú, que ambas prácticas se basan en el peligro que se le atribuye a las relaciones sexuales³⁰. A propósito, permítanme señalar que, en ocasiones, la desfloración religiosa es, sin dudas, un acto de falicismo: la adoración o distensión de una deidad a cambio de fertilidad. Al ser un rito de fertilidad, puede ser considerado como una forma de consagración religiosa de las mujeres

29. La mariología, la creencia medieval generalizada en la existencia de íncubos y súcubos, los innumerables episodios de patologías sexuales en la vida de los santos y la consagración de las monjas cuando “toman los hábitos” como “esposas de Cristo”, una simulación del rito matrimonial, demuestran que la mayoría de las personas todavía tenía una mentalidad primitiva.

30. *The Mystic Rose*, pág. 188, 189, 349. Durkheim propone (“La prohibition’ de l’inceste”, *L’année sociologique*, 1896-97, pág. 55, n. 1) que, en una mentalidad primitiva, este peligro no se debía a la debilidad femenina, como sostiene Crawley, sino a la santidad femenina. Debido al significado que tiene la sangre en general y, en consecuencia, la sangre menstrual, se piensa que las mujeres tienen una cercanía estrecha con el dios tótem. Por estos motivos ocurría la exogamia en el clan. Esto se puede comparar con lo establecido anteriormente sobre el pecado de violar a mujeres consagradas a la iglesia.



en general. Hamilton nos brinda un claro ejemplo en relación con la práctica *jus primae noctis* como ceremonia religiosa en la costa de Malabar:

“Cuando el Zamorín (regidor de Calcuta) se casaba, no podía convivir con su esposa hasta que el sumo sacerdote hubiera dispuesto de ella. Si el sumo sacerdote lo solicitaba, podía llegar a pasar tres noches en compañía de la mujer, ya que los primeros frutos de las nupcias debían ser una oblación al dios que ella adorase. Algunos nobles complacían al clero con el mismo tributo”³¹.

La abstinencia conyugal en ocasiones religiosas también puede ser parte de la naturaleza de la consagración en comunidades donde el sacrificio se ha convertido en abnegación. No obstante, no pretendo incorporar estos asuntos en mi argumento y, si quisiera hacerlo, sería necesario llevar adelante un estudio minucioso y exhaustivo sobre cada caso de desfloración o de abstinencia conyugal como rito religioso en relación con otros factores sociales en esa comunidad en particular, con la finalidad de determinar el papel que jugaban el culto fálico, el autosacrificio y los tabúes sexuales en el rito. Por ejemplo, el mandato de Moisés mediante el cual le ordenaba

31. Schmidt, *Jus Primae Noctis*, pág. 313-318.



a los hebreos abstenerse de tener relaciones sexuales con sus esposas, previo a la aparición de Jehová en el Monte Sinaí, era, probablemente, una práctica purificadora o un tabú a causa del miedo a la corrupción de las mujeres en una ocasión sagrada³². En los comienzos de la historia hebrea, la teoría de la ofrenda no se había convertido todavía en la doctrina de la abnegación. Por otra parte, teniendo en cuenta los principios del ascetismo cristiano, la idea de autosacrificio puede haber estado presente en los decretos sinodales del obispo Ratherius y del arzobispo Egbert (arzobispo de York) que indicaban la abstinencia conyugal por un periodo de dos semanas en Navidad, una semana en Pascuas y en el Pentecostés, en las vísperas de los días festivos, los sábados y los domingos, y por tres días y sus noches antes y después de tomar la Sagrada Comunión³³. Un motivo diferente pero similar se evidencia en la historia judía de Tobías y en algunas de las primeras admoniciones papales en relación con la postergación de la consumación del matrimonio. Cuando el sacerdote-dios del Reino del Congo dejaba su residencia para visitar otros lugares dentro de su jurisdicción, todas las personas unidas en matrimonio debían mantener una abstinencia estricta durante su

32. Exod. 19:15.

33. Schmidt, op. cit., pág. 149, n. 1.



ausencia. Frazer menciona este hecho como ejemplo del tabú sexual³⁴. Sin embargo, luego de realizar un estudio minucioso sobre otros hechos de estos pueblos del Congo, se podría concluir que esto era un remanente atenuado de la práctica de hospitalidad sexual durante los viajes de estos sacerdotes.

También me abstengo de comentar sobre la práctica de castidad masculina como una norma religiosa. Como en la desfloración religiosa y la abstinencia conyugal, el tabú sexual y el autosacrificio son, sin dudas, factores importantes. Pero aquí también se necesita analizarlos de forma minuciosa en relación con otros factores sociales. De momento, alcanza con señalar que la castidad masculina puede derivar de la castidad religiosa femenina por el proceso de falsa analogía que juega un papel importante en varios fenómenos sociales. Cuando se pierde de vista el origen de la castidad religiosa femenina en la propiedad divina, y se considera que es solo un estado de adoración mediante autosacrificio, naturalmente se considera que esta práctica también es adecuada para los fieles masculinos³⁵. Este proceso es parte del desarrollo general de

34. *Golden Bough*, Vol. I, pág. 113.

35. Dulaure describe un bajorrelieve sagrado, colocado en la puerta principal de una de las ciudades de Sisupatnam, que mostraba una escena despiadada de sacrificio de un hombre. Sita, la diosa esposa de Vishnu, está siendo adorada por seis penitentes hindúes que parecen estar ofrendando sus miembros viriles



la castidad masculina a partir de la femenina. Cuando la castidad premarital y la fidelidad conyugal se comienzan a apreciar como virtudes sociales abstractas, dejan de ser pensadas como características específicamente femeninas. Sugiero que la práctica de abstinencia sexual masculina como una forma de autosacrificio religioso puede haberse desarrollado de la misma forma que la práctica del ayuno. En este sentido, resulta de interés la costumbre china de abstenerse a las relaciones sexuales durante el luto. De Groot indica:

“El luto en la antigua China significaba expropiarse temporalmente de todas las posesiones. Como consecuencia natural, la costumbre requería que los dolientes se desligaran por un tiempo de sus esposas y concubinas, quienes constituían meros objetos de riqueza”³⁶.

Desde esta perspectiva, se asocia la abstinencia conyugal durante el duelo con el ayuno, una costumbre que se realiza

(*Des divinités génératrices*, pág. 80). De acuerdo con Ovid (*Fast.*, 4, 223), los sacerdotes de Atis se castraban a sí mismos por el acto similar que había cometido Atis. El mito relata que Atis, un joven frigio, despertó el amor de la diosa. Ella lo convirtió en el sirviente de su templo y lo hizo tomar un voto de castidad absoluta. Atis rompió su voto por amor a una ninfa y, luego, se castró a sí mismo por el remordimiento que sentía.

36. *The Religious System of China*, Vol. II, pág. 608-609.



en periodos de duelo en China. En vista de que en este país se enterraba vivas a las mujeres con sus amos, ¿podría considerarse la abstinencia conyugal, así como la castidad de las viudas, un modo de supervivencia para evitar el sacrificio de las mujeres ante la muerte de un familiar? Como ya se planteó, la abstinencia sexual de las mujeres en ciertas circunstancias requiere el mismo sacrificio de parte de los hombres. Esta situación está representada de manera específica y peculiar en el mito del origen de la adoración a Príapo en Lámpsaco. El cortejo por parte del dios a las mujeres del pueblo hacía enojar a sus esposos. En consecuencia, los hombres ahuyentaron a Príapo y, como venganza, el dios infectó a los esposos celosos con una enfermedad venérea y obligó a las personas de esa ciudad a que lo adoraran nuevamente³⁷.

A lo largo de este análisis, ha estado implícito el punto de vista que supone que las ideas y prácticas religiosas están determinadas por las relaciones sociales no religiosas. Parece innecesario destacar que también sucede lo opuesto: las ideas y prácticas religiosas afectan sustancialmente las relaciones sociales no religiosas. La interacción es constante. La práctica ocasional o permanente de la castidad religiosa por parte de hombres y mujeres fue muy útil para el desarrollo de las

37. Dulaure, op. cit., pág. 118.



normas sociales de control sexual. Manu³⁸ y San Pablo³⁹ son, sin dudas, los responsables de gran parte de la miseria humana, pero también se les puede atribuir el mérito de haber contribuido a dar aval religioso al control social de la sexualidad⁴⁰.

A medida que la idea de la mujer como propiedad empieza a desaparecer, también se empieza a erradicar la razón de ser y la defensa primigenias de la castidad femenina y la fidelidad

38. “No hay pecado en [...] las relaciones sexuales, ya que es la manera natural de crear seres humanos, pero la abstinencia ofrece grandes recompensas” (*The Laws of Manu*, Vol. V, pág. 56; serie “Books of the East”).

39. “¿Estás libre de mujer? No procures esposa. Mas también si te casas, no pecas; y si la doncella se casa, no peca. No obstante, los tales tendrán aflicción de la carne” (I Cor. 7:27-28).

40. Es importante señalar que la castidad como sanción religiosa puede desarrollarse incluso en el culto fálico. Cicerón narra que las mujeres pueden aprender de las vírgenes vestales que la castidad en su más pura esencia constituye la perfección de su naturaleza (“sentiant mulieres in illis, naturam feminarum omnem castitatem pati”, *De Legibus*, II, 12). El Dios Sol peruano, al igual que todos los dioses del Sol, exhibía un carácter fálico. El carácter inicial del falicismo como un rito de fertilidad, sin dudas, debe pasar inadvertido de manera significativa para vincular la sanción y la castidad en este sentido. El objetivo del falicismo en su forma más pura siempre fue fomentar la reproducción. (Se puede destacar, por ejemplo, que las sacerdotisas de Príapo en Colofón eran todas mujeres casadas. *Dulaure*, op. cit., pág. 121). Por consiguiente, la consagración de mujeres a deidades que no son fálicas sería más adecuada para dar lugar o, en todo caso, dar lugar más rápido al celibato religioso que la consagración de mujeres a deidades principalmente fálicas.



conyugal, es decir, de la mujer como propiedad del hombre. A esta altura, el aval religioso, que ya había sido desarrollado bajo el sistema de propiedad masculina, es un factor importante para elaborar una apreciación de la castidad y la fidelidad conyugal *per se*. Este es uno de los tantos casos en el que la religión parece preservar los productos de un recurso social que ya ha quedado atrás.

Si entendemos las relaciones evolutivas entre los sacrificios de sangre de mujeres vírgenes, la consagración perpetua de mujeres al servicio sexual de los dioses, la consagración de la virginidad perpetua a las deidades, la práctica de abstinencia sexual ocasional como un rito de sacrificio y la asignación del aval religioso para la castidad tanto femenina como masculina, descubrimos una impactante variedad de factores sociales que han contribuido significativamente al desarrollo de la personalidad humana.





FEMINISMO Y ÉTICA SEXUAL

Elsie Clews Parsons

TRADUCCIÓN
Y REVISIÓN BILINGÜE
María Soledad Prieto
Natalia Monge Mohedas

REVISIÓN CONCEPTUAL
Agustín Liarte Tiloca
Florencia Ravarotto Kohler

Publicación original: Parsons, E. C. (1916). Feminism and Sex Ethics. *International Journal of Ethics* 26(4). Chicago: The University of Chicago Press, pp. 462-465.



LA DECADENCIA DE LA TEORÍA DE LA PROPIEDAD sobre las mujeres fue la mayor contribución del siglo XIX a la ética sexual. Sin embargo, la consecuencia de ese proceso no se alcanzó ni siquiera a finales del siglo, ni lo fue una problemática relacionada dentro del feminismo, la inclusión de la mujer, una cuestión tan significativa como su emancipación. A estas contribuciones a la ética sexual, el siglo XX añade una contribución distintiva propia. Me refiero a la teoría en la que se establece que, tanto para las mujeres como para los hombres, la práctica sexual y la maternidad/paternidad son cuestiones independientes.

El feminismo es tanto un antecedente lógico como histórico de esta teoría, una relación que las feministas, en particular las pioneras, han negado, debido a que rechazaban los términos infames con los que se las identificaba. La acusación de pregonar el “amor libre” las hacía encolerizar. Lo tomaban como el insulto que pretendía ser. El castigo por una presunta promiscuidad ocultaba, según ellas, el problema: una



estrategia antifeminista nada novedosa. Y entonces, el monstruo de la imputación por promiscuidad asustaba a las fugitivas y las arrinconaba dentro del cerco de la propiedad.

Y así han estado acumulando, si me permiten la expresión, una gran resistencia y amargura sexual. Debido a que una de sus vías naturales de liberación les estaba bloqueada, y esta era la salida de todas las demás que les habría conducido a una comunidad de intereses con el otro sexo, se intensificaron su energía y vehemencia en otras direcciones. El feminismo así restringido se convirtió en objeto de antagonismo sexual. En lugar de ampliarse para abarcar también los vínculos sexuales, el feminismo se limitó a contemplar los caminos bloqueados y a denunciar a los hombres.

Pero ahora esas vías se están despejando, no tanto gracias al feminismo, hay que admitirlo, como sí a otros factores; gracias, digamos, al progreso en la práctica de la medicina y gracias a la presión económica sobre los hombres y sobre las mujeres. El “espaciamiento” entre los nacimientos de hijas e hijos, el matrimonio tardío, el matrimonio sin descendencia, el celibato persistente, son hechos que, por separado, resultan lo suficientemente problemáticos como para exigir una explicación, como para obligar a las personas a reflexionar. La conclusión a la que se llega entonces es aquella teoría de la que las feministas se apartaron hace años, la teoría que afirma



que las relaciones sexuales deberían desvincularse de las relaciones de parentalidad, distinguirse, por supuesto, en la teoría, y no necesariamente en la vida concreta.

Las consecuencias de esta teoría para la ética sexual son vitales. Para empezar, facilita la eliminación de los aspectos inútiles de la teoría patrimonial de la familia. Esta teoría permite desplazar de manera más fácil prácticas arcaicas como el consentimiento paterno para el matrimonio, las demandas por seducción, por incumplimiento de acuerdos, por la restitución de los derechos conyugales, vestigios de la propiedad paterna o matrimonial. Y entonces, en muchos aspectos, la defensa de los derechos de las personas por nacer ya no interfiere con la defensa de los derechos sexuales de la mujer o del hombre. Por fin, los vínculos sexuales se pueden regir por sus propias normas.

Entre ellas, la norma de reciprocidad es la más sobresaliente. El deseo de reciprocidad sustituye al deseo de propiedad. Las relaciones sexoafectivas se convierten en algo recíproco, una cuestión de satisfacción mutua, de devoción mutua.

La honestidad es importante para la reciprocidad. Hay que redefinir la seducción en las relaciones sexoafectivas. Ahora se sabe que un hombre puede ser seducido de igual manera que puede ser seducida una mujer. En el cortejo, cualquier engaño en cuanto a lo que pide u ofrece el hombre o la mujer



es seducción. Los deseos de descendencia, de posición social, de propiedad o respaldo, de satisfacción momentánea de la pasión, todos estos deseos, si son independientes y, por lo tanto, implican una relación parcial y unilateral, deben ser, al menos, explícitos y acordados. La relación, hasta donde sea que llegue, debe ser honesta, tan honesta en el matrimonio, digamos, como lo es ahora en la prostitución.

Y debe ser una relación sincera, sin sentimentalismos. Cuando llega un cambio, hay que afrontarlo en lugar de mentir o eludirlo. La vida está hecha de cambios y toda relación personal viva es una relación cambiante. Puesto que el matrimonio de hoy en día plantea una relación inmutable, entonces es una relación impersonal, una relación de estatus, y no es una relación entre personalidades.

Y así, la permanencia dejará de ser el criterio que determina la virtud en los vínculos sexuales. Por supuesto, es el criterio que más le gusta a la sociedad por la garantía que ofrece a cada persona ante los reajustes. A la sociedad no le gusta que se alteren las asociaciones que hace. Para su propia tranquilidad, quiere que las personas permanezcan donde se las coloca. La impermanencia en los vínculos sexuales es tan molesta para la sociedad que solo puede ser considerada una característica indigna, y se debe evitar a cualquier costo, incluso



si eso significa resignar la sinceridad y todo aquello que hace que una relación valga la pena.

A medida que miramos hacia el futuro, parece que la permanencia en los vínculos sexuales pierde el lugar destacado que tenía. El amor duradero se considerará un bien intangible, como lo es gozar de buena salud, energía o felicidad a lo largo del tiempo. Pero, al igual que en la salud o la felicidad, su carácter duradero no será considerado algo propio en sí mismo, no será su justificación para existir, por así decirlo. Su pérdida se considerará un desastre, una tragedia, pero no una ofensa; una desgracia que la sociedad lamentará o de la que se compadecerá, pero no condenará o castigará.

Entonces, en lugar de la permanencia como criterio del amor apasionado, tendremos la reciprocidad, la honestidad y la sinceridad, y también, la integridad y la incondicionalidad. La integridad, es decir, tener una relación plena y rica, será un criterio mucho más relevante para los vínculos sexuales que lo que es en la actualidad. Ahora adherimos a ese criterio pero solo de palabra. Debido a que lidiamos con obstáculos casi insuperables para alcanzar la integridad, aceptamos condiciones que hacen que las relaciones sean limitadas, parciales y precarias. La cotidianeidad en la que tanto insistimos en el matrimonio reduciría por sí misma la intensidad de cualquier intimidad espiritual y apagaría la reciprocidad. Cierta grado



de soledad es esencial para la pasión. Y, para muchas de nosotras, también lo es para construir otras relaciones personales. Cuando la monogamia se practica para cumplir un mandato, y no como una relación espiritual, depende de un vínculo sexual continuo y exclusivo.

Para concluir, permítanme decir que no es posible analizar ni profetizar sobre la naturaleza de los vínculos sexuales: estos se regirán por sus propias reglas. Su carácter inmaterial no es fácil de prever, y hay muy poco en el pasado para determinarlo. En muy raras ocasiones, se ha teorizado sobre los vínculos sexuales, ni siquiera por los novelistas, esas figuras que no se dejan ver y pregonan una nueva moral. Por lo general, se ha pensado en los vínculos sexuales en términos de “el bien de la sociedad”, es decir, el bien de las personas mayores o, en el último tiempo, en términos del bien de las personas por nacer. Incluso ahora, la postura de las personas mayores es que los vínculos sexuales no son un bien independiente; este es el último reducto de su defensa.



Colección Versiones

La colección VERSIONES reúne traducciones de textos del campo de las Ciencias Sociales y Humanas, seleccionados por sus aportes teóricos, sus reflexiones críticas, su pensamiento original.

Desde los saberes sobre lenguas y culturas que la identifican, la Facultad de Lenguas propone versiones que buscan expandir el alcance de los textos escogidos, poner en circulación conocimientos, habilitar contenidos que convoquen a pensar desde y más allá de la especificidad de las disciplinas.

VERSIONES se articula en torno al ejercicio de la traducción, saber puesto en práctica que posibilita el 'giro' de un texto hacia otra lengua y abre espacios para nuevos lectores y lecturas.



Rector | Mgter. Jhon Boretto
Vicerrectora | Mgter. Mariela Marchisio



Decana | Dra. Graciela Ferrero

Secretaria de Posgrado |
Dra. María Elisa Romano

Prosecretario de Ciencia y Tecnología |
Esp. Darío D. Delicia



Esta edición fue compuesta
en tipografía Reforma 2018 –de licencia abierta–
en el mes de diciembre de 2024
en la ciudad de Córdoba. Argentina.