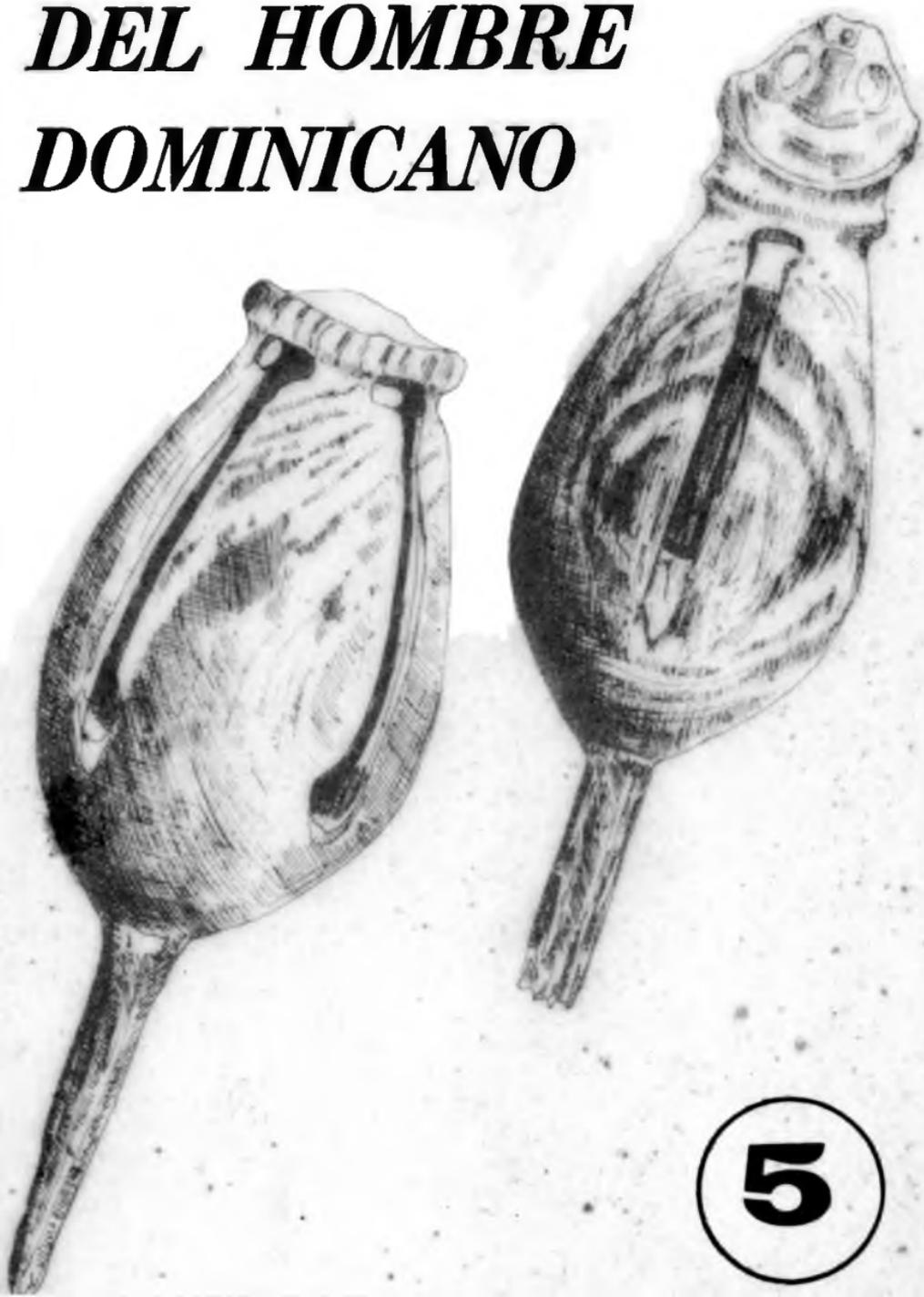


***BOLETIN DEL  
MUSEO  
DEL HOMBRE  
DOMINICANO***



**5**

# BOLETIN DEL MUSEO DEL HOMBRE DOMINICANO

DIRECTOR  
ARQUITECTO JOSE A. CARO ALVAREZ

COMITE DE REDACCION

DR. MARCIO VELOZ MAGGIOLO  
ING. ELPIDIO ORTEGA  
DR. BERNARDO VEGA BOYRIE  
DR. PLINIO PINA  
DR. CARLOS E. DEIVE

CORRESPONSALES EXTRANJEROS:

DR. ERWIN WALTER PALM — ALEMANIA  
PROF. JOSE M. CRUXENT — VENEZUELA  
DR. JOSE ARROM — E. U. A.  
PROF. IRVING ROUSE — E. U. A.  
DR. EDUARDO MATOS MOCTEZUMA — MEXICO  
DR. RIPLEY BULLEN — E. U. A.  
DRA. ADELAIDE DE BULLEN — E. U. A.

*Este boletín se edita con el fin de mantener al día las informaciones antropológicas y arqueológicas ligadas a los actuales trabajos del Museo del Hombre Dominicano. Esta edición estuvo al cuidado de la dirección del Museo: calle Pedro Henríquez Ureña— Santo Domingo República Dominicana, octubre de 1974*

***Colaboraciones  
Nacionales***

# ***Dos Maracas Monoxilas de la Isla Española***

Por Marcio Veloz Maggiolo

Hasta el momento sólo existen en las Antillas tres ejemplares de maracas monoxilas: las dos que publicamos en el presente y escueto informe, y una perteneciente a la colección García Arévalo, con semejantes características.

Característica fundamental de estas piezas es su excelente estado de conservación, y su inmejorable técnica de fabricación.

## *Descripción:*

Maraca "A".- Se trata de una pieza artística, de forma oval que remata en el tope con una cabeza posiblemente antropozoomorfa. Esta decoración es muy similar a la de ciertos ídolos de tres puntas antillanos, lo que hace suponer que este tipo de decoración es completamente ritual.<sup>1</sup>

La maraca está confeccionada en madera de Guayacán (*Guaiacum officinale*); su interior fue ahuecado trabajándole desde afuera, dejando en el interior, producto de la propia labor de ahuecamiento, dos badajos o sonadores de forma piramidal. El método de ahuecamiento parece haber sido el de ranuración por tres lugares diferentes, hasta llegar al meollo de la madera. La ranuración culmina en una zona ancha, semi-circular que debió correponder a la zona de inicio de ranuración.

Las medidas de la maraca "A", son las siguientes.  
Altura total (de base de mango al tope): 23 cms.  
Tamaño del mango: 7.8 cms.  
Circunferencia total: 23.5 cms.  
Ancho máximo en plano frontal: 7.8 cms.  
Ancho promedio de las ranuras: 1.1 cms.  
Diámetro del círculo que remata las ranuras: 1.6 cms.

La maraca presenta dos badajos piramidales alargados en su interior, que sirven como percutores y que fueron tallados de menor a mayor a partir de la ranura, con el fin de que no pudiesen salir de la maraca. La técnica de confección es desconocida, lo mismo que el sistema utilizado para el logro de los badajos.

Maraca "B".- Se trata de una pieza similar a la anterior. No presenta decoración antropomorfa, y está coronada con un saliente circular que rompe en el tope de la maraca la forma oval. Por lo demás la pieza es similar en confección a la anterior, pero está lograda en madera de caoba. (Swietenia Mahogany, L.)

Las medidas de la maraca "B", son las siguientes:  
Altura total (de base de mango al tope): 22.4 cms.  
Tamaño del mango: 9.1 cms.  
Circunferencia total: 23.9 cms.  
Ancho máximo en plano frontal: 8 cms.  
Ancho promedio de las ranuras: 0.6 cms.  
Diámetro del círculo que remata las ranuras: 1.3 cms.

#### *Origen y procedencia de ambas piezas*

Las maracas que son el motivo de este informe fueron facilitadas al Museo del Hombre Dominicano, para su exhibición y estudio, por el señor Dr. Victoriano Pepén Garrido. Según el informante, Dr. Pepén, las mismas fueron encontradas en una cueva de la sección de Juanillo, provincia de Higüey, por campesinos del sector. Estuvieron asociadas a un esqueleto superficial en dicha cueva, colocadas, según la versión de los campesinos, a ambos lados de la cabeza del

esqueleto. La sección de Juanillo se encuentra en la parte más oriental de la costa este de la isla de Santo Domingo.

### *Observaciones*

La técnica de la maraca monoxíla es la misma que la del tambor *mayobuacán* descrito por Oviedo<sup>2</sup> y que está hecho de un tronco ahuecado con ranuras que permiten el paso de las resonancias. Este tipo de confección es común a numerosos grupos indígenas sudamericanos actuales.<sup>3</sup>

### CONCLUSIONES PRELIMINARES

Los objetos motivos de este informe pertenecen —por su semejanza decorativa con ciertos ídolos de tres puntas, y por su magnífica confección en el tallado— al período agrícola de la isla de Santo Domingo, y posiblemente a los finales de dicho período, por lo que son ubicables, a nuestro juicio, dentro del taíno final.

## NOTAS Y BIBLIOGRAFIA

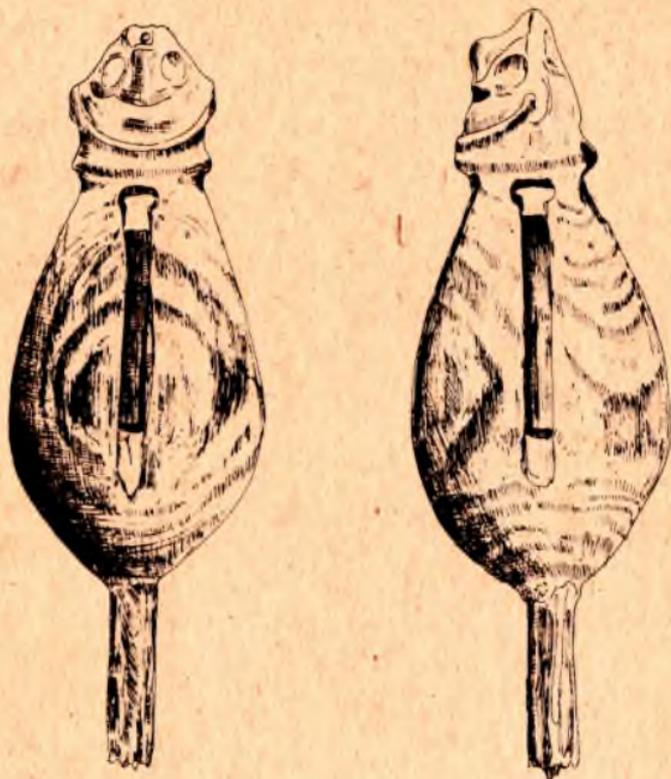
<sup>1</sup>La decoración de la maraca "A", coincide con la piedra o ídolo de tres puntas del tipo No. 1 en la clasificación de Fewkes, y con el tipo "A", en la clasificación Veloz Maggiolo. (Ver, J.W. Fewkes, *The aborigines of Porto Rico and Neighboring Islands*, Smithsonian Institution, 25 th. Annual Report, 1903-1904, y Marcio Veloz Maggiolo, *Arqueología Prehistórica de Santo Domingo*, Mac. Graw Hill Pub., Singapore, 1972).

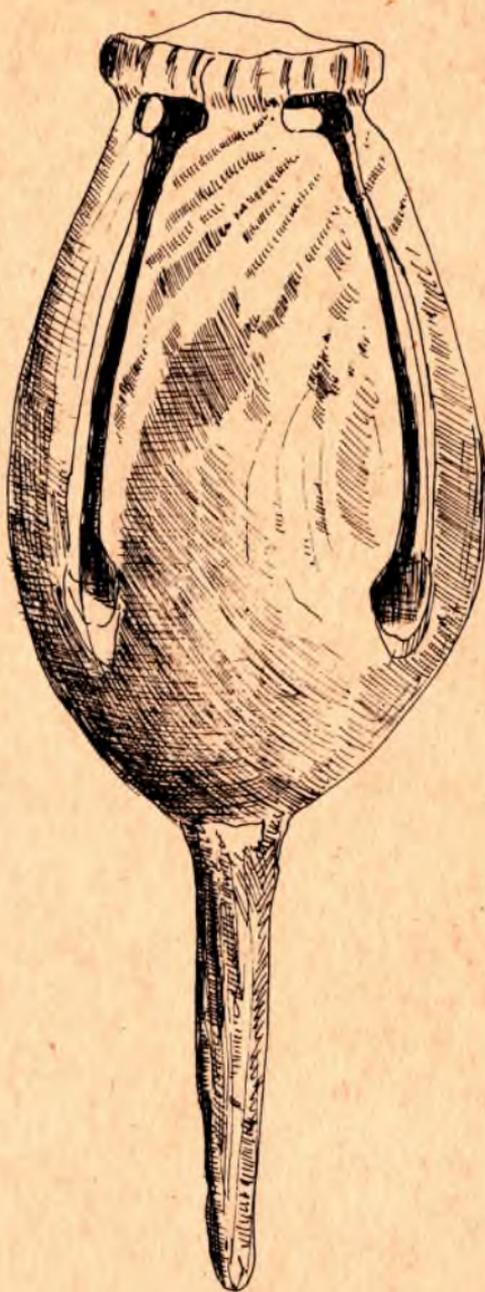
<sup>2</sup>"Algunas veces junto con el canto mezclan un atambor que es hecho en un madero redondo, hueco, concavado, tan grueso como un hombre más o menos, como le quieran hacer; e suena como los atambores sordos que hacen los negros; que no le ponen cuero, sino unos agujeros e rayos que trascienden a lo hueco, por de rebomba de mala gracia. E assi, con aquel mal instrumento o sin él en su cantar (qual es dicho) dicen sus memorias..."

"La forma que el atambor, de que de suso se hizo mención, suele tener es la que está pintada en esta figura, el cual es un tronco de un árbol redondo, e tan grande como le quieren hacer, i por todas partes está cerrado, salvo por donde le tañen, dando encima con un palo, como en atabal que es sobre aquellas dos lenguas que quedan del mismo entre aquesta señal semejante".

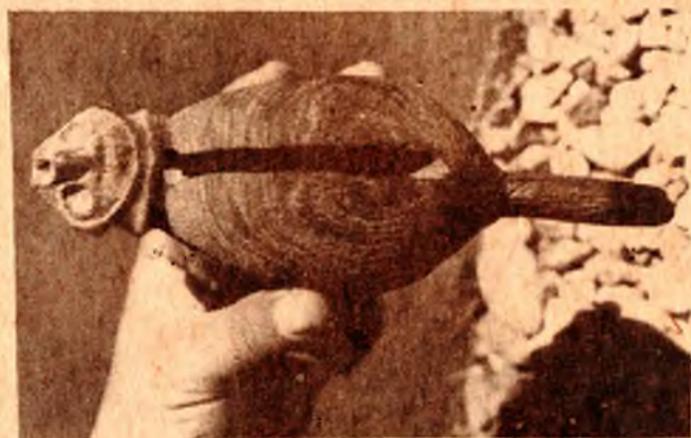
"En algunas partes o provincias tienen estos atambores mui grandes i en otras menores de la manera que es dicha...." (Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia Natural y General de las Indias*).

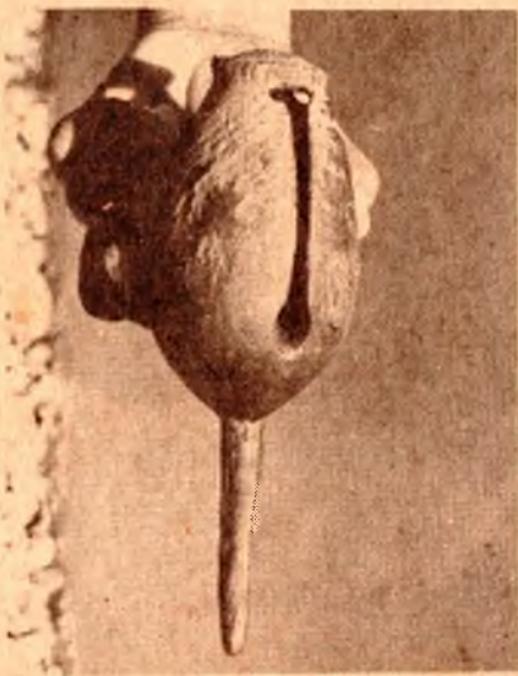
<sup>3</sup>El uso del tambor hecho de tronco ahuecado y ranuras es común a buena parte de los grupos del área orinoco-amazónica, y está informado en la etnología de dichas áreas con bastante asiduidad. En la descripción que hace Eduardo Galvao, para las exposiciones de Antropología del Museo Goeldi, y refiriéndose a las tribus de la foresta amazónica, dice lo siguiente: "Los instrumentos musicales son los varios tipos de flauta, maracas, y los grandes tambores de madera". (Galvao, *Guias das Exposicoes de Antropologia*, Conselho Nacional de Pesquisas, Instituto Nacional de Pesquisas de Amazonia, Museu Paraense Emilio Goeldi, Belem-Pará-, Brasil, 1973).

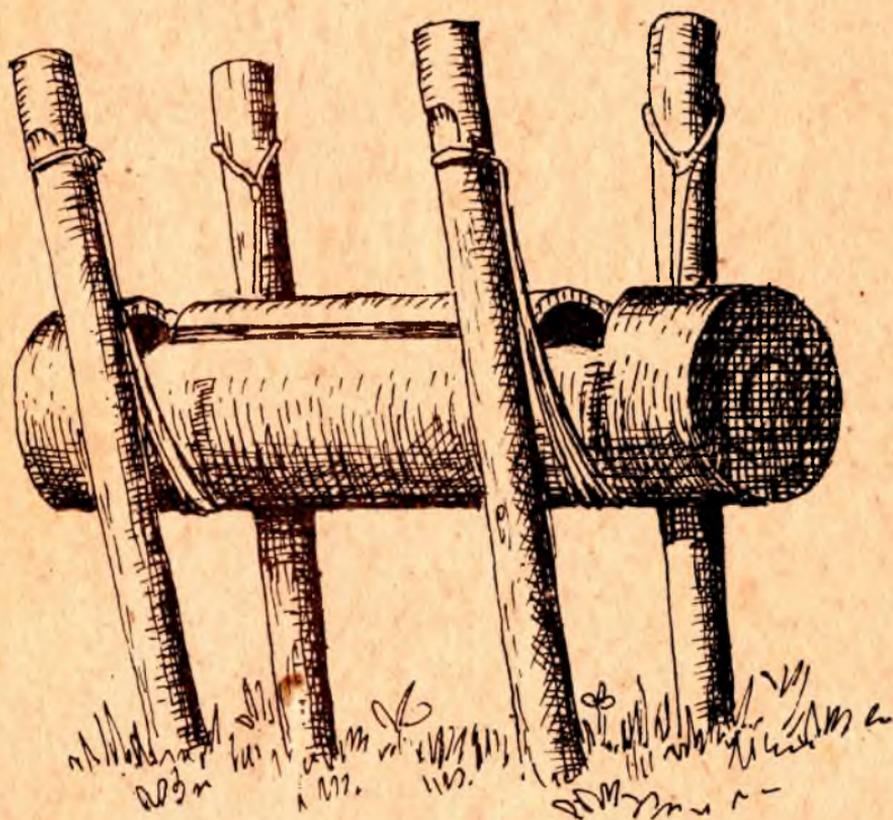












Tipo de Tabor Monoxílico, Brasil

# *Glosario de Afronegrismos en la Toponimia y Español Hablado de Santo Domingo*

Por Carlos Esteban Deive

El 3 de septiembre de 1501, los Reyes Católicos designan gobernador de la Española, Indias y Tierra Firme a frey Nicolás de Ovando. Entre las instrucciones que los monarcas dan a su subordinado, figura una autorización para que permita introducir en las tierras recién descubiertas negros nacidos en poder de cristianos, es decir, catequizados. Con esta concesión se inicia oficialmente la esclavitud del hombre de color africano en el Nuevo Mundo.

Los altibajos de la trata de negros en La Española van a durar hasta principios de la tercera década del siglo XIX. Toussaint Louverture —uno de los héroes principales de la independencia haitiana— intenta poner fin a la práctica cuando invade la parte oriental de la isla en 1801, pero un año después será restablecida por el general Ferrand, quien toma posesión de la colonia española a nombre de Francia. La abolición definitiva no ocurrirá hasta 1822 con la nueva ocupación haitiana de Boyer, y los dominicanos la ratificarán tras su emancipación en febrero de 1844.

Trasplantados a Santo Domingo con el propósito de suplir la aguda escasez de mano de obra indígenas en las minas e ingenios azucareros, los negros africanos procedían de etnias y culturas diversas. Con ellos vinieron también sus dioses, su música, sus costumbres y sus lenguajes.

Este ensayo se reduce a presentar algunas consideraciones de carácter cultural y lingüístico sobre la base de varios de los afronegrismos vigentes en la toponimia y español hablado en Santo Domingo. Estos vocablos son el producto de la influencia de los lenguajes negroafricanos hablados por los esclavos de ese origen introducidos en la isla a lo largo de los tres siglos de régimen colonial.

Es posible que esa influencia ocurriera desde el momento mismo del inicio de la trata. Los nuevos habitantes de La Española irían agregando al vocabulario español palabras que no existían en este idioma y que servirían para nombrar objetos, ideas y hechos de sus culturas, así como plantas y animales desconocidos por los conquistadores.

La mayoría de los afronegrismos dominicanos pertenecen al lenguaje popular. Unos se conservan en la toponimia, y nombran accidentes geográficos -cerros, arroyos, llanuras, etc- y poblaciones menores. Otros hacen referencia a bailes, comidas, instrumentos y demás aspectos de la vida cotidiana y costumbres criollas. No todos son de exclusiva paternidad dominicana, ya que algunos se repiten en Cuba, Puerto Rico y otras áreas de Hispanoamérica.

La insuficiencia de fuentes lexicográficas relativas a los distintos idiomas negroafricanos nos ha obligado a ser cautelosos en las opiniones e hipótesis formuladas acerca de la oriundez de ciertos vocablos y los cambios morfológicos y semánticos experimentados por estos al contacto con el idioma español.

De todos modos, se trata tan sólo de un intento de aproximación al tema -todavía sin explorar-, cuya importancia reclama, sin duda, una investigación más profunda y exhaustiva.

*Bámbara*. - Loma de la provincia de San Cristóbal (1). Según Larrazábal Blanco, los *bámbara* o *bambara* son *mandingas* y constituyen "un tipo racial característico antropológicamente"<sup>2</sup>

Los *mandingas* procedían del famoso imperio de Malí, iniciado a partir del siglo XII en la provincia del mismo nombre, en la orilla norte del macizo Futa Djalón, y cuya expansión le permitió dominar toda la porción occidental del Sudán, absorbiendo bajo su poder a muy diversas poblaciones.

Una guerra dinástica provocó la desmembración de las provincias *mandingas* en 1492, y con ella se dispersó la gran familia étnica que la componía. Delafosse ha dividido esta

familia en tres grupos: 1) *mandé-tamu*, constituido por los descendientes de los *sarakolé*, mandatarios del antiguo reino de Ghana; 2) *mandé-fu*, integrado por las tribus sucesoras de los *sozzo*; y 3) *mandé-tan*, uno de cuyos cuatro subgrupos está formado, según el etnógrafo francés, por los *bambara*<sup>3</sup>.

En los documentos coloniales de la Española -almonedas, actas parroquiales y otros- en que figuran relaciones de esclavos negroafricanos con sus nombres y apellidos, no aparece, hasta donde sepamos, ningún *bambara*, y sí varios *mandingas*. Es posible, sin embargo, que esta ausencia se deba al hecho de que en muchas colonias -Santo Domingo entre ellas- los esclavos del gran tronco *mandé* entraban bajo la denominación genérica de *mandingas*. Por otra parte, conviene recordar que, con frecuencia, el esclavo bautizado no recibía el apellido que lo identificaba con su verdadera etnia, sino con el puerto por donde embarcaba.

Los etnógrafos dicen que los *bambara* eran de alta estatura y de andar indolente. Bellargade los califica, según copia Larrazábal Blanco, de golosos con la carne de carnero y de pavo<sup>4</sup>.

*Bachata*.— Emilio Rodríguez Demorizi señala que este vocablo es un afronegrismo, y avala su opinión en la de Fernando Ortiz, quien dice, según el historiador dominicano, que proviene de la voz *cumbancha*, “de la que nació *cumbanchata* y de esta, por aféresis, *bachata*...<sup>5</sup>”.

*Cumbancha* deriva, a su vez, de la voz *nkumba*, que quiere decir ombligo y que es usada entre los negros cubanos del Congo como sinónima del *vacunao* -llamado en Brasil *ombligada*,- el “golpe de frente” de la *yuka*, danza profana de carácter erótico en la que la pelvis del hombre choca con la de su pareja, simbolizando así la unión carnal de ambos.

Ortiz cree que la *yuka*, modalidad de la *calenda* descrita por el Padre Labat en el siglo XVII y prohibida a los esclavos por sus movimientos lascivos, desapareció, al “blanquearse”, para dar paso a la *rumba de salón*, “que puede bailarse en ‘sociedad’ y con recato y compostura aunque sin perder un mínimo de sandungueo indispensable para conservar algo de su carácter genuino”<sup>6</sup>.

En Santo Domingo se conoce también el baile de la *yuca*, cuyo nombre, al decir de Julio Alberto Hernández, se aplicó “porque su coreografía imita con el zapateo el sonido que produce la tarea de guayar la yuca (galleta indígena)”<sup>7</sup>.

La alusión a este tubérculo, que era parte importante de la dieta de la sociedad taína, parece dejar entrever que la *yuca* es un baile de procedencia indígena, pero como las danzas de los aborígenes quisqueyanos han desaparecido con ellos, podría pensarse que esa imitación de la que habla Hernández es una simple invención de los bailarines.

Mas, si se observa la coreografía completa de la *yuca* dominicana, habría que averiguar si este baile no es, al igual que el cubano, de origen negroafricano. "La Yuca -señala Hernández- se baila en grupos de cuatro parejas. En el primer movimiento la mujer rechaza al hombre que la asedia y el desconocido que se le acerca. Un solista canta y el coro responde. Se da la idea de que se pasa algo de mano en mano". En la *yuca* cubana el hombre se insinúa a su pareja, y esta o coquetea con él o simplemente se niega, lo mismo que sucede con la dominicana. Por otra parte, la "idea de que se pasa algo de mano en mano" sugiere un movimiento mimado de la contraparte cubana en la cual el bailarín extiende un pañuelo o arroja su sombrero al suelo para obligar a la mujer a quedar frente a él y proceder, así al *vacunao*, cosa que no siempre logra porque la pareja puede apoderarse de la prenda y recibir una suma a cambio de esta.

En el habla popular dominicana, *bachata* es sinónimo de fiesta o jolgorio de gente común, y también de música mala, barata. Esta acepción parece concordar con la que Rodríguez Demorizi atribuye a un campesino, el cual, en una audiencia penal, al ser interrogado por el juez sobre el significado de la palabra, contestó: *Adió, romo, tambora y cuero*<sup>8</sup>. De acuerdo a esta gráfica explicación del campesino, no resulta difícil relacionar el baile de *bachata* con la erótica *yuka*.

*Baquini?* - Esta voz se aplica al velorio o velatorio de un niño de corta edad. El *baquini* tiene siempre carácter festivo. Además de interpretar canciones y tonadas religiosas, los asistentes se divierten con juegos y, si se presenta la oportunidad, hacen el amor.

El *baquini* no es un complejo ritual funerario exclusivo de Santo Domingo. Con el nombre de *velorio del angelito* se celebra en diversos países, como Argentina, Chile, Venezuela, México, Colombia, Cuba, Jamaica y Puerto Rico.

En Santo Domingo, el cadáver del infante es ataviado con las mejores prendas y colocado luego en un altar repleto de flores, velas e imágenes de santos, que se improvisa en un

apósito. El velorio suele durar varios días. Moscoso Puello describe un *baquini* en su novela *Cañas y bueyes*:

*En el aposento, en la tarima de la niña, adormada con flores y lazos de cinta amarilla, cayena roja y sangre de Cristo, yacía la muertecita. Alrededor, en sillas, en cajones, las mujeres del vecindario cantaban. En la sala había hombres y mujeres. En la cocina hacían café y jengibre. La madrina y el padrino trajeron anís y ron y pan y queso. Era un buen baquini. Se tomó mucho y se cantó más. Rosendo, como a las doce, jugaba a la vaca y se divirtió mucho. -esa noche. El juego quedó muy bueno. Cuatro o seis hombres se emborracharon y dos mujeres. Remigia estuvo con Agapito...*

Existen testimonios de que, a fines del siglo pasado, los cadáveres eran sometidos a manipulaciones para evitar su descomposición, logrando de esta manera prolongar los velorios. Gómez Alfau cuenta que el vientre de los *muerticos* era abierto y relleno con trapos empapados de sal molida y jugo de limón agrio<sup>9</sup>. Si bien los procedimientos variaban, esta práctica existía, al parecer, en otros lugares. Fernando Ortiz transcribe esta descripción del costumbrista cubano. J. V. Betancourt:

*Cuando muere un parvulillo se envía por el padrino, a quien corresponde costear el velorio del ahijado; hechos los preparativos necesarios se tiende con el lujo posible, se le vela, se come y se bebe sin conciencia toda la noche, y cuando amanece, ocultan el cadáver que depositan en un pozo para conservarlos intacto con la frescura del agua; de allí lo sacan nuevamente tendiéndole y velándole; pero en una misma calle no celebran nunca el mismo velorio. Para poder verificar el tercero usan las mismas precauciones hasta que, corrompido, lo llevan a enterrar. Cada noche es una bacanal, la representación del horrible pandemonium que Milton nos pinta con su pincel divino<sup>10</sup>.*

En otros tiempos, la celebración del *baquini* no se reducía a los niños. Sócrates Nolasco nos relata una variante muy curiosa que permite que el cadáver de una persona de más de ochenta años adquiera la categoría de un *trabado*, es decir de un menor, en cuyo caso el velorio puede adquirir

también carácter festivo. En su cuento *Ma Paula se fue del mundo*, cuya acción se desarrolla en la segunda mitad del siglo XIX, los presentes en el velorio de una anciana de edad indefinida discuten si deben permitirse las licencias propias de un *baquiní* o, simplemente, proceder como si se tratase de un adulto" <sup>11</sup>. Es posible -no nos atrevemos a afirmarlo- que la explicación de esta variante tenga su origen en la creencia de que la ancianidad es vista como una segunda niñez.

Según las descripciones que hemos podido recoger en varios países hispanoamericanos acerca del complejo del *baquiní*, este contiene los rasgos principales siguientes:

- a) preparación y adorno del cadáver;
- b) agasajo a los asistentes, generalmente a cargo de los padrinos de niño fallecido;
- c) baile alrededor del féretro o en el patio de la casa donde tiene lugar el velorio;
- d) cantos de naturaleza mágico-religiosa;
- e) manipulación del cadáver mediante diversas técnicas con el fin de prolongar la diversión;
- f) préstamo del cuerpo a los padrinos o amigos con objeto de celebrar otros velorios.

Ignoramos desde qué época existe el complejo del *baquiní* en Santo Domingo. El *Código negro* de 1784 establecía sanciones para los esclavos asistentes a los velorios, y aunque en la interdicción no se cita específicamente el *baquiní*, es de suponer que estaba comprendido:

*Prohibimos...bajo las más severas penas las nocturnas y clandestinas concurrencias que suelen formar en las casas de los que mueren o de sus parientes, a orar y cantar en sus idiomas en loor del difunto con mezcla de sus ritos y de hacer los bailes que comunmente llaman bancos en su memoria y honor con demostraciones y señas que anticipan regularmente antes que expiren, indicantes del infame principio de que provienen en muchos de sus castas, singularmente en los mirias y carabalíes, de que hay el mayor número...*

En cuanto al vocablo, Rodríguez Demorizi afirma tajantemente que es africano <sup>12</sup>, pero no ofrece ningún dato que avale su criterio. Para Larrazábal Blanco, en cambio, deriva del nombre de *bakinnny* o *back in* i reportado, según

explica, por Arthur Ramos, y con el que se conoce en Jamaica el mismo complejo, en alusión al hecho de que el espíritu del niño debe regresar a su tumba después de visitar a sus familiares y amigos, aun cuando duda de que dicha voz llegara a Santo Domingo directamente desde Jamaica a causa de las pocas relaciones que esa isla ha tenido con la nuestra<sup>13</sup>. Nos parece, sin embargo, que, si consideramos la simple transcripción fonética, bien podemos aceptar su procedencia jamaíquina.

El origen del *baquini* hay que buscarlo, por otra parte, en la creencia inventada por el clero europeo para evitar la reacción de la gente ante la alta mortandad infantil ocurrida en América por efecto de las graves condiciones sociales de que los niños se convierten en ángeles una vez muertos, motivo este que debe mover a la alegría y no al llanto.

Mas, si la ideología es europea, es posible advertir en la mayoría de los rasgos del complejo del *baquini* los restos de una de las instituciones negroafricanas que más persistentemente ha soportado los embates del catolicismo: el culto a los muertos. Ortiz llama a los velorios supervivencias africanas adoptadas "hasta por las inferiores capas sociales de la raza blanca"<sup>14</sup>, explicables en razón de la importancia especial que todas las etnias de ese continente conceden a sus antepasados.

En efecto, los etnógrafos que han hecho trabajo de campo en Africa coinciden en señalar la característica primordialmente festiva que revisten los velorios de los negros. Mandingas, yorubas, congos, bagás, walús y muchos otros pueblos celebran sus ritos funerarios en forma ruidosa y a veces orgiástica. El sincretismo operado en América entre las religiones negroafricanas y el catolicismo ha permitido conservar -pese a las penas de que nos habla el *Código negro* de la Hispaniola- esa característica.

*Bemba.*- En Santo Domingo, al igual que en otras regiones, la voz *bemba* tiene el significado de labio grueso y abultado. Se aplica generalmente a los labios del hombre de color. *Bembudo* o *bembúo*: adj.- que tiene *bemba*.

El filólogo dominicano Esteban Pichardo asegura que el vocablo *bemba* (belfo) es africano, del género femenino<sup>15</sup>.

En la extensa zona del río Congo existía un pueblo, los *bemba*, que habitaba una de las seis provincias o ducados pertenecientes al reino *Esi-Kongo*, situado al sur del Zaire. El verdadero nombre de los *bemba* es *Ba-Mpemba*, y ha sido

catalogado por Maes y Boome dentro del grupo tribunal de los *Ba-Kongo*<sup>16</sup>.

La voz *bemba* pudiera ser también una corrupción de *abombo*, palabra que entre los negros *timné* o *temné* del interior de Sierra Leona significa *labios*, según Thomas<sup>17</sup>.

Los *timné* o *temné* forman un grupo étnico que es una mezcla de *mandingas* y diversos pueblos indígenas de la región del grupo *Cumbá-manez* de los territorios de Liberia y la zona mencionada, tras la desmembración del imperio *mandinga*. Migeod afirma que los *timné* o *temné* integran un grupo diferenciado pese a su unión con otros pueblos<sup>18</sup>.

Para Fernando Ortiz, *bemba* es un vocablo guineo introducido en América por los *carabalíes*<sup>19</sup>. De ser cierta esta afirmación, dicho vocablo entraría en Santo Domingo con los negros de la zona del Calabar, o de los *Calabares*, donde existió un intenso tráfico de esclavos por tratarse de un lugar densamente poblado por distintos pueblos.

Los *carabalís* comprendían cuatro grupos principales, según Talbot: 1) los *Ibo*, al este del Níger; 2) los *Ijaw*, en el delta del mismo río; 3) las tribus *Semi-Bantús*, entre los ríos Calabar y Croos; y 4) los *Bantús*, entre los ríos Croos y Del Rey.<sup>20</sup> Todos estos grupos, y las subtribus que sumaba cada uno de ellos, se conocieron en América con el nombre genérico de *carabalíes*. En Santo Domingo parecen haber abundado mucho, según se desprende de la prohibición contenida en el *Código Negro* relativa a la asistencia de esclavos a funerales de parientes y amigos. Los libros parroquiales asietan, a su vez, algunos de estos gentilicios: Sebastiana *Carabalí*, M Manuel *Carabalí*, Catalina *Carabalí*...

*Biáfara*.- Sección de la provincia de Azua.

Los *biáfara* habitaban el reino de Biguda, en la orilla sur del Río Grande, región de la Guinea bajo el dominio de los *Tango-maos*, mestizos de indígenas y portugueses que fundaron el reino de Guinala, en la ribera septentrional de dicho río.

los *biáfara* aportaron grandes contingentes de esclavos en el siglo XVI. En la actualidad se conocen también con el nombre de *biáfadas* o *biáfares*, según explica Delafosse<sup>21</sup>. No debe confundirse a los *biáfara* con los *biafra*, tribu bantú que no ha podido ser definitivamente identificada y a la que distintos autores localizan a orillas de los ríos Camerún y Níger. Gonzalo Aguirre Beltrán supone que los *biafra* no son

otros que los *bafan*, llamados también *fan* o *pabouin*, del moderno Gabón<sup>22</sup>.

Los *biáfara* pasaron a formar parte de la mano de obra esclava existente en el Santo Domingo colonial. Entre los negros alzados contra el gobernador Antonio Osorio con motivo de las despoblaciones de la banda occidental de la isla, se cita a los rebeldes Diego *Viaffara* y Antonio *Viaffara*, entre otros.

*Bomba*.— Baile que, junto con la capitana y la jarana, integra un complejo festivo denominado Sarandunga. Este complejo se inicia la víspera de San Juan Bautista, el 23 de junio, y su ciclo se prolonga hasta el día de San Pedro y San Pablo.

La coreografía de estos bailes, que se ejecutan en Bani y otras zonas del sur del país, aparece asociada a otros ritmos, como los palos y congos, lo que obliga a pensar en un origen común, probablemente derivado de la *calenda* de la que nos habla el Padre Labat y que corresponde a la *chica* descrita por Moreau de Saint-Méry, conocida en Santo Domingo como *fandango*.

La *bomba* se bailaba ya en otras épocas. Félix María del Monte se refiere a ella en unas décimas que pintan el entusiasmo de la bella Cleta durante la celebración de la Nochebuena en el barrio de San Miguel en 1856:

Entre la turba ligera  
de muchachas que bailaba,  
siempre Cleta descollaba  
por su gracia sandunguera.  
¡Sabía tanta *loa bechicera*  
que arrobaba de placer!  
y por oirla verter  
sus coplas a lo *divino*  
todos decían de continuo,  
“ *ibomba* para la mujer! ”

El mismo poeta se refiere también a la *serandunga* en otras décimas, las tituladas *El banilejo* y *la jibarita*, de 1855;

Y pues domina el empeño  
de lucir en la función,  
en buen jaco y buen sillón

presenciarás hechicera,  
*zarandunga* donde quiera,  
*punto y llano* y diversión.

lo que indica que el complejo mencionado tiene una larga tradición en esa parte del sur.

Según Ortiz, la voz *bomba* es una castellanización de la conga *mbumba*, que en Haití dio *bombé*. En Africa y Cuba tiene el significado de imagen, fetiche o sitio material donde habita una entidad sacra o mágica invocada por los hechiceros o *tata ngnanga* <sup>23</sup>.

*Boruca, La*,.- Sección del Distrito Nacional. Larrazábal Blanco no recoge esta toponimia, pero en cambio se refiere a la palabra *boruco* que, según él, no designa pueblo ni región negroafricana conocidos <sup>24</sup>, afirmación que hemos ratificado -hasta donde pudimos- con nuestras propias investigaciones.

De acuerdo con este autor, la voz *boruco* se empleaba en los tiempos de la trata para calificar a los esclavos recién importados de Africa. En este sentido, sería sinónima de *bozal*- generalizada en América-, la cual se contraponen, a su vez, al vocablo *ladino*, negro que llevaba viviendo más de un año en España o Portugal, y que fue el primero que pasó al Nuevo Mundo con los conquistadores.

“Actualmente -dice Larrazábal Blanco- en la lengua vernácula dominicana, “hablar boruco” es hablar confusamente o a media lengua”. Es probable que esta frase tenga su origen en el hecho de que, para los pobladores hispanos de la isla, los idiomas de los negros *borucos*, obviamente desconocedores del castellano, debían sonar a galimatías.

*Bran*,.- Esta tribu ha aportado a la toponimia dominicana los nombres de *Sabana de Juan Bran*, en la provincia de Barahona, y de *Pedro Bran*, sección del Distrito Nacional.

La palabra *bran* es una corrupción de *brong*, tribu vecina a la factoría portuguesa de Sao Jorge de Mina, en lo que hoy se conoce como la Costa de Oro. Larrazábal Blanco comete un error al localizar a los *bran* entre el río Cazamancia y Cacheo, es decir, en la región de los ríos de guinea, cuando, en realidad, hay que situarlos al noreste de la zona comprendida entre el Bandara y el Volta y, por tanto, no pueden ser confundidos -como lo hace el autor (cita) citado- con los que él llama *cacheos* y *papeles* <sup>25</sup>.

A juzgar por las relaciones coloniales de esclavos, los *bran* ingresaron a Santo Domingo en número considerable antes del siglo XVII, figurando con otras tribus en rebeliones ocurridas a principios de esa centuria. El mismo Larrazábal Blanco señala que el nombre de esta tribu persistió como apellido hasta las primeras décadas del XIX, y agrega que acaso exista todavía entre gente campesina.

*Cachimbo*.— En Santo Domingo y otros países americanos, significa pipa. Procede, según el Diccionario de la Lengua Española (edición de 1956), de la voz africana —pero no negra— *cachimba*. En Cuba, pipa se designa con la variante femenina. La masculina tiene en esa isla la acepción de pequeño ingenio de moler azúcar, mientras en Perú se aplica despectivamente a la Guardia Nacional. El Cachimbo es una sección del Distrito Nacional.

Para Ortiz, estas palabras derivan de *cacimba*, balde o cubo empleado en los buques para sacar agua, y dice que esa voz de la jerga marinera. El Diccionario de la Lengua citado expresa lo contrario, es decir, que *cacimba* viene de *cachimba*, y asigna a la primera el significado de hoyo que se hace en la playa para buscar agua potable.

La etimología de *cacimba* hay que buscarla a su vez, y de acuerdo con Ortiz, en la voz árabe *caz*, vaso, y, en tal sentido, sería transmitida por los portugueses, quienes la llevaron hasta el Congo, donde negros y europeos la emplearon como sinónima de pipa de fumar<sup>26</sup>.

Pichardo recoge la palabra *cachimbo* —según él desusada—, y le da la acepción de vocativo despectivo equivalente a perro<sup>27</sup>. El Nuevo Diccionario de la Lengua Castellana de la Sociedad de Literatos, también incluye dicho vocablo, pero como apodo de los negros arrogantes, al decir de Ortiz.

El cachimbo es muy usado por los campesinos dominicanos de uno y otro sexo, y tiene generalmente el cazo de barro cocido, al que se le adosa un tubo de madera rústicamente preparado<sup>28</sup>.

*Congo*.— Esta voz aparece repetidamente en la toponimia dominicana, como *Cerro de los Congos*, en la provincia Peravia. Algunos accidentes geográficos —*Llanos de Franco is Congó*— y la sección de *Fransuá Congo*, ambos en Pedernales, son de evidente origen afrohaitiano. En la Provincia de S. Pedro de Macoris se levanta la sección Palma Conga.

En la fauna dominicana existe un ave con el nombre de

*reycongo*, y al niño rechoncho y bajo se le dice familiarmente *conguito*. Una variedad de maní, redondo, se conoce como *mani-congo*.

Hay, por otra parte, el baile de los congos, que se ejecuta en algunos poblados del Distrito Nacional -Villa Mella, La Victoria, etc -con motivo de la festividad del Espíritu Santo, en Pontecostés, y cuya coreografía pertenece al grupo de ritmos procedentes de la *calenda*. Los congos se bailan también ocasionalmente durante las velaciones y cabos de año organizados por miembros de la Cofradía del Espíritu Santo, que tiene a su cargo la celebración de dicha fiesta.

El Congo ha aportado gran número de esclavos a Santo Domingo, entrados bajo la denominación genérica de *manicongos* o *maricongos*, nombre este que, en realidad, daba título al gobernante de esa región -*mani*, señor; *manicongo*, señor del Congo-, y con ese gentilicio fueron conocidos en América hasta el siglo XVI, cuando se les empezó a diferenciar, según señala Aguirre Beltrán, por sus diversos apelativos tribales<sup>29</sup>.

El reino del Congo fue descubierto por Diego Cao, quien, en 1482, y a nombre del monarca portugués, llegó hasta la desembocadura del río Zaire plantando en ella mojones de piedra -*padraos*- con inscripciones que proclamaban la soberanía sobre ese territorio. Dicho reino lo poblaban negros bantués de los *bakongos*, y su rey, Manicongo, tenía la capital en Mbanzacongo, donde hoy se levanta San Salvador, en Angola. El más antiguo Manicongo de que habla la tradición de ese reino - fundado hacia principios del siglo XV posiblemente por emisarios de los luba- lundas fue Nimi o Lukani, jefe del Mpemba, cuyo nieto Nzinga Nkuwu gobernaba en el momento en que los portugueses visitaron el país. El propio Diego Cao describe al Manicongo sentado sobre un rico estrado y el cuerpo adornado con hojas de palmera, paño de Damasco -regalo del monarca portugués- y brazaletes de marfil<sup>30</sup>.

De los distintos pueblos que habitaban el Congo pasaron a Santo Domingo esclavos *luengas*, *loangas*, *longos*, *bembas*, *mondongos*, *mangas*, *quisamas*, *casangas*, *matambas* y *malembas*, entre otros.

Los cinco primero pertenecen al pueblo de los *Kongo*, ocupante de las tierras emplazadas entre los ríos Nyanga y Dande, al norte y sur del Zaire. El territorio del norte formaba el reino de Loango, en el cual portugueses, franceses e ingleses establecieron diversas factorías. Con el nombre de

estas factorías, o de los países que en ellos se levantaban, se conocieron esclavos *luengas* y *loangas*, modernamente llamados *Ba-Vili*.

Al sur del Zaire se extendía el reino *Esi-Kongo*, cuya capital *Mbazi a Ekongo* se bautizó luego con el nombre de Santo Salvador. Del ducado *Esi-Kongo* de *Songo* procedían los *longos*, introducidos en América por los ingleses. Los *bembas* formaban parte del ducado de *Mpemba*, mientras los *mondongos* habitaban el de *Mpangu*.

Los *mangas* y *quisamas* pertenecían a tribus de habla *Ki-Mbundu*, cuyos pueblos se extendían entre los ríos Dande y Kwanza. Su territorio se llamaba *Ndongo*, y el gobernante tenía el título de *Ngola*. Al parecer, los portugueses—que conquistaron la zona en 1575 tras la fundación de la villa de Sao Paulo— confundieron el título con el nombre de la tierra, y denominaron a esta *Angola*. Los *mangas* procedían del lugar de *Ka-Manga*, y los *quisamas* de *Kisama*, país al sur del río *Kwanza*.

De los pueblos de habla *U-Mbundu*, entre el Kwanza y el Cunene, salieron los *casangas*, habitantes de la meseta de Benguela. *Matambas* y *malembas* eran esclavos de los reinos del mismo nombre, fundados al norte y sur de Angola en el siglo XVI por los *Lunda* y *Chokwe*.

En Santo Domingo no se ha encontrado—hasta donde se sepa—ningún documento que describa los negros congos y angolas. Larrazábal Blanco cita, a propósito de ambos pueblos, textos de Bellergarde y del brasileño Braz do Amaral—el de este tomado, a su vez, de Arthur Ramos<sup>31</sup>. El primero dice que los negros congos entrados a Haití, de espíritu vivo y satírico, gustaban de adornos y bailes, en tanto las mujeres se distinguían por su atractiva gracia. De los angolas brasileños, el segundo señala que son:

*imaginativos, indolentes e insolentes, sin constancia para el trabajo, fértiles en recursos y mañas, sin necesidad en sus cosas, muy fáciles de conducir por el temor al castigo y aún más por la alegría de una fiesta. Accesibles a la desconfianza, poco cuidadosos de su responsabilidad, entusiasmados con cualquier asunto para tomarlo a chacota poco después. Muestran gran predilección por lo brillante y adornado, como todos los pueblos de imaginación viva y ligera. Muchos usaban una argolla*

*pequeñita en la oreja izquierda, costumbre seguida aún hoy por los mestizos que se las dan de valientes. Por estos defectos no eran buenos esclavos y se les prefería para los servicios de la casa...*

Dejando a un lado los calificativos de indolentes e inconstantes, explicables desde el punto de vista del amo esclavista, es fácil advertir la afinidad psicológica de congos y angolos, nada sorprendente si se considera que ambos pueblos son *bantúes* y tenían una cultura común.

Congos y angolos formaron fradías en Santo Domingo, y la Hermandad del Congo, que según algunos todavía perdura secretamente, celebraba su fiesta el día de San Juan Bautista.

*Cumbancha.*- Ver *Bachata*.

*Desmandingar.*- Voz compuesta por el prefijo *des* y *mandinga*, negro que formó el imperio del mismo nombre.

Patín Maceo da al verbo *desmandingar* la acepción de desbaratar, destrozar. "Una bala de cañón *desmandingó* la casa; le *desmandingarón* un brazo"<sup>32</sup>. El sustantivo *desmandingue* significa, según el mismo autor, desastre.

*Fotuto.*- Ortiz dice que esta palabra es de origen africano. Lo describe como un caracol grande, agujereado en medio de la espiral, que se utiliza como rústico instrumento de viento<sup>33</sup>.

Los indígenas quisqueyanos, y en especial los navegantes caribes, manipulaban el *lambí* (*Strombus gigas*), llamado *guamo* en Cuba, para usarlo a modo de *fotuto*, no como instrumento musical, sin para dar con él avisos a largas distancias, posibles por su gran sonoridad<sup>34</sup>.

Con este fin lo emplean todavía los campesinos dominicanos y de otras áreas del Caribe. En el cuento de Sócrates Nolasco, *Ma Paula se fue del mundo*, la muerte de la vieja bruja es anunciada por medio del *fotuto*.

*Detrás del caobal del cerro, en la planicie vecina, el gafo guardián del colmenar sopló el fotuto de poderosa voz; y respondiendo a la señal oficialmente pautada, desde el fundo de la Domingona, y más lejos, hicieron tronar otros y otros fotutos que, a mayor distancia, contestaron otros y otros más, con toques de alerta que sucesivamente pasaban de fundo en fundo, del monte al*

llano, dilantándose en ulular tremendo. El aviso, la señal anunciando el grave acontecimiento, llegó así a todos los conucos y horas después se acercaban a la aldea, precavidamente armados, los pobladores de las cercanas y remotas aldeas<sup>35</sup>.

*Guineo*.- Este vocablo califica en Santo Domingo una variedad de ave -la gallina guinea-, y nombra al banano -guineo- o plátano español. En la provincia del Seibo existe la *Loma los Guineos*.

En Cuba, según Ortiz, indica cierto baile de negros<sup>36</sup>. Millares incluye la voz guineo en el léxico de Gran Canaria con la acepción de cantilena interminable y fastidiosa, y también como "conversación aburrida y monótoma de los solitas o modernas latistas, semejante al zumbido de un abejón"<sup>37</sup>.

Los negros *guineos*, llamados también *caboverdianos*, de Cabo Verde, donde los portugueses fundaron una factoría, procedían de los ríos de Guinea, entre el Senegal y el Geba. La palabra *Guinea* viene de *Chano*, capital del antiguo reino *Sarakolé*, al norte del Senegal.

De los ríos de Guinea entraron a Santo Domingo esclavos *wolofs*, del imperio de los *Gelofes*, que se extendía por la costa occidental hasta el río Gambia. Estos esclavos debían ser muy levantiscos y reacios al trabajo, de tal modo que la corona española prohibió que entraran en América tras una sublevación ocurrida en Santo Domingo en el siglo XVI, de la que se les responsabilizó<sup>38</sup>. Llegaron también a La Hispaniola negros *bañol*, habitantes de la ribera izquierda del Cazamancia, y *biobos* o *viojos*, del archipiélago de Bijaros o Bissagos.

Los negros guineos eran muy apreciados por los esclavistas, que los denominaban negros *de ley*.

*Jején* (*Culicoides phebotomus*).- Insecto más pequeño que el mosquito, de zumbido molesto y picadura irritante. Es muy común en las Antillas y países cálidos de América.

El jején era conocido por los taínos, según informa el Padre Las Casas, con el nombre de *xoxén*:

*Con todos los bienes y fertilidad que esta provincia (Marien) tiene, abunda de una poco menos que plaga más que otra, y es de muchos mosquitos de los que los indios llaman xoxenes, que son tan chiquitos que apenas*

*con buenos ojos, estando comiendo la mano y metiendo un abijón que parece aguja recién quitada del fuego, se ven; están comunmente por toda la ribera del mar y por la tierra cercana a ella desta Isla, por la mejor parte, donde es la arena blanca, pero ninguno hay destes en tierra adentro*<sup>39</sup>.

Si bien esta voz pasa generalmente por indígena, y así lo sostiene, entre otros, César Nicolás Penson<sup>40</sup>, Ortiz asegura, en cambio, que es bantú. "Los congos -expresa el autor cubano- dicen a las "moscas" (en plural) *jinjen* o *njenje*, duplicando, como para intensificar la acción, picadura molestísima, el singular *nje*, *Njenje* significa además espina en pueblos de Guinea Española y Este del Camerún<sup>41</sup>.

Juan de Castellanos tiene un pareado que se refiere a las molestias de este diminuto pero ruidoso insecto:

Mas daban pesadísimos desdenes  
mosquitos *rodadores* y *jejenes*.

*Lemba*.- Sección de la provincia de Barahona.

No indica tribu, sino nombre o apellido de un negro famoso en la historia de la esclavitud de Santo Domingo por su rebelión contra las autoridades en la segunda mitad del siglo XVI. La voz más próxima a *Lemba* que hemos podido encontrar, es la de la villa de *Lamba*, sede de los *cangungo* de Angola.

El alzamiento del negro Lemba tuvo lugar tras el gobierno de Serrato, de 1544 a 1548, y permaneció rebelde durante unos quince años por la zona de Higüey, al frente de 140 incondicionales de su color, hasta que se le pudo capturar y dar muerte. "En la ciudad de Santo Domingo -escribe Larrazábal Blanco-, a una de las puertas de la muralla que daban a la entonces llamada Sabana del Rey, del fuerte de San Gil a fuerte del Conde, se le llamó un tiempo "Puerta de Lemba", quizás aludiendo al sitio de su ajusticiamiento"<sup>42</sup>.

La rebelión de Lemba mereció, por su importancia, que fuese incluída en las *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, de Juan Castellanos, quien no deja de elogiar al cimarrón:

De los más pesados movimientos,  
El negro Lemba fue principalmente

Que juntó negros más de cuatrocientos,  
 Acaudillándolos varonilmente;  
 Fue negro de perversos pensamientos,  
 Atrevido, sagaz, fuerte, valiente,  
 Y en su rebelión de muchos años  
 La tierra padeció notables daños.

*Mambí*— Esta palabra, de gran tradición histórica tanto en Santo Domingo como en Cuba, sólo se conserva hoy aquí como nombre de una sección de la provincia de Pedernales.

Surge en Santo Domingo durante la guerra de Restauración (1863—1865), y se aplicaba a los revolucionarios criollos que peleaban contra las tropas leales a la monarquía española. Con este significado pasó a Cuba, popularizándose en las luchas independentistas de esa isla.

La primera mención escrita de esta voz aparece en una copla relativa al general Antonio Guzmán, quien después de permanecer al lado de los españoles cerró filas con los guerrilleros dominicanos, deserción esta que, al parecer, no agradó mucho a los desconfiados criollos:

Antonio Guzmán,  
 no me gusta a mí,  
 primero *cacharro*  
 y después *mambí*.

*Cacharro* era el apodo que los quisqueyanos daban al soldado español en alusión al exceso de bagaje de cocina que portaba, en contraste con el machete y fusil de aquellos, según dice Rodríguez Demorizi<sup>43</sup>.

Ortiz señala, por su parte, que en Cuba existe la creencia de que la palabra *mambí* “designa un árbol silvestre de Santo Domingo, ramoso, donde se ocultaban los dominicanos y hacían fuego”<sup>44</sup>. En su búsqueda de una explicación para el origen de esa voz, el mismo autor informa que la halló en un diccionario de brasileñismos con la acepción de oreja, y piensa que como aquí se denominaban *orejanos* a los animales cimarrones, tal vez de ahí provenga el nombre.

*Orejano* se llamaba, en efecto, el ganado vacuno y de cerda que, por carecer de dueño, andaba suelto por montes y llanadas, donde cualquiera podía apropiárselo. Abundaba mucho en el siglo XVIII, y de él dice Sánchez Valverde que

“es sin comparación mayor la cantidad de los *Alzados* o *Extravagantes* y por otro nombre *Orejanos*, por falta de marca en la oreja, que la de los mansos.”<sup>45</sup>

La palabra *orejano* tuvo, al parecer, larga vida, y de calificativo aplicado al ganado montaraz pasó a designar en el siglo XIX al nombre de provincias, tal vez por ser este silvestre, no refinado. Tal acepción se desprende, al menos, de un párrafo de Manuel Rodríguez o Aybar, llamada *La Deana*, autora de diversas décimas compuestas en honor al general Santana, quien en su *Historia de una mujer*, escrita en 1849, dice que “llaman acá *orejano* a todos aquellos que han nacido fuera de los muros de la capital, y que no reciben una educación conforme a su rango...”<sup>46</sup>. El provinciano no solía gozar del aprecio de la gente de la capital, según se desprende de una cantaleta contra el Marqués de las Carreras, de 1857:

No me vengas con tu locura,  
a hablarme de ese *orejano*,  
que yo lo mandé pa'l Seibo  
a que vaya a criar marrano.

El acucioso historiador Rodríguez Demorizi aventura que tal vez el origen de la voz *mambí* provenga del “popular oficial dominicano Juan Mambí, a quien hicieron aparecer como uno de los principales caudillos de la trama revolucionaria de gentes de color, preparada para estallar en Santo Domingo en la noche del 15 al 16 de agosto de 1812”<sup>47</sup>. Creo que esta pudiera ser una buena explicación, sobre todo si se tiene en cuenta que dicho oficial era negro, y que el vocablo *mambí* aparece en el lenguaje bantú del Congo con el significado de abominable, injurioso, cruel, malvado<sup>48</sup>. Avala este supuesto, el hecho de que los esclavos congos daban a sus compañeros rebeldes el nombre de *mambí*, “traduciendo así dice Ortiz— el odio de sus amos hacia aquellos y las palabras injuriosas con que los denominaban”<sup>49</sup>.

*Mandinga*.— Sección del Distrito Nacional.

A los *mandingas* nos hemos referido ya, en parte, a propósito de los *bámbara*. Los *mandingas* formaron un imperio —el del *Mandé*— que tuvo su apogeo en el siglo XVII. Eran mestizos de *peulbs*— que no son otros que los *Fula*,

descendientes de judeo-asirios- y de invasores bereberes. Llamados "hombres rojos" a causa de su mestizaje, los *mandingas* son considerados por los etnógrafos como inteligentes, trabajadores y corteses.

Los *mandingas* fueron conocidos muy tempranamente por los portugueses cuando estos establecieron la factoría de Arguín en 1488, poco después de arribar a Cabo Verde. De esta factoría salieron los primeros esclavos negros para los mercados de Europa y América, según dice Blake<sup>50</sup>, y es de suponer que entre ellos había *mandingas*.

*Manglar*.- Designa lugar donde abunda el mangle, arbusto de la familia de las rizofóreas. Los manglares son comunes en las costas y ciénagas.

A la voz *manglar* se le ha hecho pasar por caribe, pero Ortiz dice que procede de la raíz bantú *anga* o *añg*, a partir de la cual se han formado varias palabras con la acepción de largo, estuario y gran río<sup>51</sup>.

*Manigua*.- Aunque en desuso, este vocablo fue en un tiempo muy común, y se empleó, lo mismo que en otros países, como sinónimo de bosque o selva. Hoy permanece en la toponimia dominicana: *La Manigua Arriba* y *La Manigua Abajo*, provincia de María Trinidad Sánchez; *La Manigua*, San Cristóbal; y *La Manigüita*, también en San Cristóbal, todas ellas secciones o poblados.

A la *manigua* se iba, en otra época, los que se alzaban en armas contra el gobierno de turno. En la actualidad, la expresión "irse a la manigua" -todavía vigente en Cuba- es sustituida por "coger el monte". La *manigua* era, ciertamente, lugar propicio para los rebeldes por estar formado de numerosos árboles y maleza enredada y de gran espesor, lo que hacía difícil que estos pudiesen ser avistados por las tropas oficiales.

La voz *manigua* está compuesta por el prefijo *ma* y la raíz bantú *gua* o *igua*, que significa púa, espina o o pincho<sup>52</sup>.

*Matabambre?*.- Se denomina así a un barrio situado al oeste de la capital dominicana. Este compuesto aparenta ser claramente español. Sin embargo, Ortiz asegura que es una alteración fonética de *Matamba*<sup>53</sup>, uno de los tres reinos fundados por los pueblos *Lunda* y *Chokwe*. En Cuba, *Matabambre* designa las sierras de la provincia de Pinar del Río y Santa Clara.

El reino de *Matamba* se encontraba al norte de Angola, y en el siglo XVII era gobernado por doña Ana de Sosa Nzinga. Su capital se llamaba Santa María de Matamba.

Los esclavos de ese reino entraron en Santo Domingo y otros lugares de América con el mismo apelativo de *matambas*. En los libros de bautizo de la colonia dominicana se citan los nombres de Gaspar de *Matamba*, Miguel *Matamba*-moreno libre y Manuel *Matamba*.

Si se acepta la aseveración de Ortiz, *Matamba* derivaría en *Matambre* y, luego, en *Matabambre*. Pese a que esta explicación del autor cubano goza de cierto atractivo preferimos mantener nuestras dudas al respecto, dado que sería difícil determinar la posible procedencia común del vocablo.

*Minas, San Lorenzo de.*- Populosa barriada de la parte noreste de la capital, en la orilla oriental del río Ozama.

En sus orígenes, *San Lorenzo de los Minas* fue un humilde caserío de tablas y hojas de palma donde las autoridades de la colonia española de la isla asentaron en 1678 a los esclavos huídos de la porción occidental, restos de una maltrecha banda comandada por un negro dominicano que, tras asesinar a su amo, se había refugiado a mediados del siglo XVI en territorio francés, dedicándose al pillaje y otras tropelías hasta ser capturado y muerto. Otros esclavos fugitivos fueron engrosando, con el tiempo, el poblado, a instancias del arzobispo Fernández Navarrete, quien en carta de 1679 al monarca creía conveniente la reunión de esos negros en San Lorenzo para así poder instruirlos mejor en el cristianismo, lo que, al parecer, no dio buenos resultados, ya que el prelado se quejaba del poco interés de esa gente en las cosas de Dios.

Los pleitos y reyertas entre los moradores del caserío levantaron suspicacias entre las autoridades españoles, temerosas de una rebelión, y varios gobernadores propusieron destruir el cada vez más habitado pueblo de los minas. La destrucción pudo evitarse cuando los hombres de color entraron a servir como soldados del rey, integrando las llamadas milicias de morenos libres.

Las diversas tribus de la Costa de Mina, entre los ríos Bandana y Volta, aportaron numerosísimos esclavos a América. Esta costa estaba, en realidad, formada por dos: la de Quaqua, entre el Bandana y el Tano; y la Costa de Oro, hasta el Volta. La primera la componían diversos pueblos, como los *gwa*, *ari*, *abé* y *abizi*, entre otros. La Costa de Oro estaba repartida en diversos reinos, todos los cuales — con

excepción del de *Accra* — estaban constituídos por numerosas tribus pertenecientes a una sola familia, la *Akan*, compuesta por pueblos de habla *Twi*, que Delafosse divide en tres grupos: los *Agni*, los *Zema* y los *Twi* <sup>54</sup>.

Dado que el centro esclavista más importante de las dos costas señaladas fue la fortaleza— factoría de Sao Jorge da Mina, la mayor parte de los negros capturados por los portugueses en esa amplia zona entraron a América con el nombre común de *minas*. Más tarde, al querer clasificarlos, se creyó que dichos negros pertenecían a la tribu *Fantí* por estar la fortaleza situada en el territorio de ese nombre, cuando en realidad son una rama de los *Ashanti*.

*Nigua*.— Esta voz designa a la vez un arbusto (*Turnefortia hirsutissima*) y un insecto (*Tunga penetrans*). El nombre dado al arbusto se debe, a que este tiene una bolsa muy pequeña que aloja una semilla similar a la urticaria que produce el insecto, que suele introducirse en las uñas de los pies, causando un dolor agudo.

Al igual que *manigua*, la palabra *nigua* pudiera derivar de la raíz bantú *gua* o *igua*, pincho a púa. El nombre de *nigua* se relacionaría, así, con el escozor que origina el insecto, parecido al ocasionado por una espina.

*Quimbamba*.— Loma de la provincia de La Vega. En Santo Domingo, al igual que en Cuba, expresa además un lugar remoto: “irse a las quimbambas”, “vivir en las quimbambas”.

Pichardo reporta este vocablo como cubanismo, y dice que es una corruptela de la voz africana *bámbara* <sup>55</sup>. Aunque es de uso común en Santo Domingo, Patín Maceo no lo recoge en su libro de dominicanismos.

En el Africa negra, varias toponimias recuerdan esta voz. *Kimbambala* es una región conga situada en el camino de las antiguas caravanas de marfil. Una población de Angola, *Cambamba*, fue sede de una factoría portuguesa.

Tal vez la voz *quimbamba* procede de *Quimbambí*, nombre de una cordillera del interior del Congo. Ortíz dice que la variante *Quimbámbulas*, de la que saldría *quimbamba*, puede haber derivado de la voz conga *bambula*, tirar una bola <sup>56</sup>.

*Bambulá* era uno de los bailes prohibidos por el *Banco de la Policía y Gobernación* de 1862 - anteriormente citado - a causa de las trifulcas armadas entre los asistentes tanto a él como a otros.

*Samangola*.— Sección de San Cristóbal. Procede de la voz *angola*.

*Zape*.— Loma en la provincia de Santiago. Larrazábal Blanco reporta además un *Arroyo de María Zape* en el Cibao<sup>57</sup>.

Los negros *zapes* son oriundos de la costa de Sierra Leona y pertenecen al grupo de los *Kpewesi*, uno de los cinco señalados por Johnston<sup>58</sup>, y que ocupaba la zona comprendida entre los ríos Saint Paul y Saint John.

Los *zapes* y otros pueblos de Sierra Leona no entraron en gran número a América debido a su-hostilidad. No obstante, las rivalidades intertribales provocaban el cautiverio de los vencidos, que eran comprados por los europeos.

Los documentos relativos a la almoneda del ingenio de Hernando Gorjón citan a varios esclavos *zapes* que tenían oficios diversos: caldereros, preñeros y carreteros. Larrazábal Blanco dice que los negros *zapes* formaron una cofradía dedicada a María Magdalena con capilla en la catedral<sup>59</sup>.

#### NOTAS

<sup>1</sup>Las toponimias citadas en este trabajo ha sido tomadas, salvo indicación contraria, de los mapas levantados por el Instituto Geográfico Dominicano y el U.S. Army Corps of Engineers, a escala de 1:50,000, 1966-1967.

<sup>2</sup>Carlos Larrazábal Blanco: *Los negros y la esclavitud en Santo Domingo*, Santo Domingo, 1967, pág. 77.

<sup>3</sup>Maurice Delafosse: *Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés a la Cote d'Ivoire et dans les régions limitrophes, avec des notes linguistiques et ethnologiques, une bibliographie et une carte*, París, 1904, pág. 124.

<sup>4</sup>Larrazábal Blanco: *op. cit.*, pág. 93.

<sup>5</sup>Emilio Rodríguez Demorizi: *Música y baile en Santo Domingo*, Santo Domingo, 1971, pág. 55.

<sup>6</sup>Fernando Ortiz: *Los instrumentos de la música afrocubana*, La Habana, 1952-1955, Tomo IV, pág. 196.

<sup>7</sup>Julio Alberto Hernández: *Música tradicional dominicana*, Santo Domingo 1969, pág. 24.

<sup>8</sup>*Adiós, ron, tambora y prostitutas.*

<sup>9</sup>Luis Emilio Gómez Alfau: *Ayer, o el Santo Domingo de hace 50 años*, Ciudad Trujillo, 1944, pág. 61.

<sup>10</sup>Fernando Ortíz: *Hampa afro-cubana: los negros brujos*, Madrid, 1906, pág. 99.

<sup>11</sup>Sócrates Nolasco: *El diablo ronda en los Guayacanes*, Santo Domingo, 1967, pág. 28.

<sup>12</sup>Rodríguez Demorizi: *Op. cit.*, pág. 196.

<sup>13</sup>Larrazábal Blanco: *op. cit.*, pág. 192.

<sup>14</sup>Ortiz: *Hampa afro-cubana...*, pág. 98.

<sup>15</sup>Esteban Pichardo y Tapia: *Diccionario provincial casi razonado de voces cubanas*, La Habana, 1875.

<sup>16</sup>J. Maes y O. Boone: *Les Peuplades du Congo Belge. Nom et situation Géographique*, Bruselas, 1935, pág. 79.

<sup>17</sup>N. W. Thomas: *Timne-English Dictionary*, Londres, 1916.

<sup>18</sup>F. W. H. Migeod: *A view of Sierra Leone*, Nueva York, 1927, pág. 22.

<sup>19</sup>F. Ortíz: *Algunos afronegrismos en la toponimia cubana*, Revista Afroamérica, México, V II, No.3, enero-1946.

<sup>20</sup>P. Amaury Talbot: *The Peoples of Southern Nigeria*, V, IV, Londres, 1926, pág. 38.

<sup>21</sup>M. Delafosse: *Esquisse General des Langues de l'Afrique, en Enquete Coloniale dans l'Afrique Française Occidentales et Equatoriale*, París, 1930, pág. 34.

<sup>22</sup>Gonzalo Aguirre Beltrán: *La población negra de México*, México, 1972., pág. 136.

<sup>23</sup>F. Ortíz: *Africanía de la música folklórica en Cuba*, La Habana, 1965, pág. 82.

<sup>24</sup>Larrazábal Blanco: *op. cit.*, pág. 77.

<sup>25</sup>Larrazábal Blanco: *op. cit.*, pág. 77. La palabra *papeles*, debe ser un error tipográfico por *papeis* también conocidos antes por buranos.

<sup>26</sup>F. Ortíz: *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, La Habana, 1966, pág. 355-356.

<sup>27</sup>Pichardo: *op. cit.*

<sup>28</sup>El ingeniero y arquitecto Elpidio Ortega tiene un estudio muy interesante de las diferentes pipas usadas en Santo Domingo desde el siglo XVI al XX, en el *Boletín del Museo del Hombre Dominicano*, No.2, Santo Domingo.

<sup>29</sup>Aguirre Beltrán: *op. cit.*, pág. 137.

<sup>30</sup>Pierre Bertaux: *Africa, desde la prehistoria hasta los estados actuales*, Madrid, 1972, pág. 120.

<sup>31</sup>Larrazábal Blanco: *op. cit.*, pág. 93.

<sup>32</sup>M. A. Patín Maceo: *Dominicanismos*, Ciudad Trujillo, 1940.

<sup>33</sup>Ortiz: *Hampa afro-cubana*.

<sup>34</sup>Emil Boyrie de Moya: *Tres flautas ocarinas de manufactura alfarera de los indígenas de la Isla de Santo Domingo*, Revista Dominicana de Arqueología y Antropología, C. V. I, No. 1, enero, 1971, pág. 13-14. Sobre el uso del *lambí* por los indígenas de Quisqueya, ver: Sven Loven: *Origins of the Tainian Culture, West Indies*, Goteburg, 1935.

<sup>35</sup>Nolasco: *op. cit.*, pág. 25.

<sup>36</sup>Ortiz: *Africanía...*, pág. 151.

<sup>37</sup>L. A. Millares: *Léxico de Gran Canaria*, Las Palmas, 1922, pág. 84.

<sup>38</sup>La noticia de esta sublevación figura en la *Recopilación de leyes de los Reynos de Indias*, 4 vols., Madrid, 1756. La cita es de Aguirre Beltrán, op. cit., pág. 115.

<sup>39</sup>Bartolomé de Las Casas: *Historia de las Indias*, 5 vols., Madrid, 1875, Vol. V, pág. 252.

<sup>40</sup>C. Nicolás Pensón: *Cosas añejas*, Ciudad Trujillo, 1951, págs. 320—321.

<sup>41</sup>Ortíz: *Algunos afronegrismos...*

<sup>42</sup>Larrazábal Blanco: op. cit., pág. 147.

<sup>43</sup>Rodríguez Demorizi: *Poesía popular dominicana*, Santo Domingo, 2da. edición, 1973, pág. 86.

<sup>44</sup>Ortíz: *Algunos afronegrismos...*

<sup>45</sup>Antonio Sánchez Valverde: *Idea del valor de la isla Española*, Santo Domingo, 2da. edición, 1971, pág. 83. La edición original es de 1785 y fue hecha en Madrid.

<sup>46</sup>Rodríguez Demorizi: *Enciclopedia dominicana del caballo*, Ciudad Trujillo, 1960, pág. 258.

<sup>47</sup>R. Demorizi: *Poesía popular...*, pág. 86.

<sup>48</sup>W. Holman Bentley: *Dictionary and Grammar of the Congo Language*, Londres, 1887.

<sup>49</sup>Ortiz: *Algunos afronegrismos...*

<sup>50</sup>J. W. Blake: *European Beginning in West Africa*, Londres, 1937, pág. 86.

<sup>51</sup>Ortiz: *Algunos afronegrismos...*

<sup>52</sup>H. H. Johnston: *A comparative study of the bantu and semi-bantu Languages*, Oxford, 1922.

<sup>53</sup>Ortiz: *Algunos afronegrismos...*

<sup>54</sup>Delafosse: *Vocabulaires comparatifs...*, pág. 102.

<sup>55</sup>Pichardo: op. cit.

<sup>56</sup>Ortiz: *algunos afronegrismos...*

<sup>57</sup>Larrazábal Blanco: op. cit., pág. 75.

<sup>58</sup>Johnston: *The languages of Liberia*, Londres, 1906, pág. 326.

<sup>59</sup>Larrazábal Blanco: op. cit., pág. 81.

#### BIBLIOGRAFIA

Aguirre Beltrán, Gonzalo:

1972 La población negra de México. México.

Bentley, W. Holman:

1887 Dictionary and Grammar of the Congo Language. Londres.

Bertreaux, Pierre:

1972 Africa, desde la prehistoria hasta los estados actuales, Madrid.

Blake, J. W.:

1937 Europa Beginning in West Africa. Londres

- Boyrie de Moya, Emil:  
1971 Tres flautas ocarinas de manufactura alfarera de los indígenas de la Isla de Santo Domingo.
- Delafosse, Maurice:  
1904 Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés a la Cote d'Ivoire et dans les regions limitrophes, avec des notes linguistiques et ethnologiques, une bibliographie et une carte. Paris.  
1930 Esquisse General des Langues de l'Afrique. Paris.
- Gómez Alfau, Luis E.:  
1944 Ayer, o el Santo Domingo de hace 50 años. Ciudad Trujillo.
- Hernández, Julio A.:  
1969 Música tradicional dominicana. Santo Domingo.
- Johnston, H. H.:  
1906 The Languages of Liberia. Londres.  
1922 A comparative study of the bantu and semi bantu Languages. Oxford.
- Maes, J. y Boone, O:  
1935 Les Peuplades du Congo Belge. Nom et situation Geographique. Bruselas.
- Migeod, F. W. H.:  
1927 A view of Sierra Leone. Nueva York.
- Millares, L. A.:  
1922 Léxico de Gran Canaria. Las Palmas.
- Nolasco, Sócrates:  
1967 El diablo ronda en los Guayacanes. Santo Domingo.
- Ortíz, Fernando:  
1906 Hampa afrocubana. Los negros brujos. Madrid.  
1946 Algunos afronegrismos en la toponimia cubana. México.  
1952 Los instrumentos de la música afrocubana. La Habana.  
1965 Africanía de la música folklórica en Cuba. La Habana  
1966 Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar. La Habana.
- Patín Maceo, M. A.:  
1940 Dominicanismos. Ciudad Trujillo.
- Penson, César N.:  
1951 Cosas Añejas. Ciudad Trujillo.
- Pichardo, Esteban:  
1875 Diccionario provincial casi razonado de voces cubanas. La Habana.
- Rodríguez Demorizi, E.:  
1960 Enciclopedia dominicana del caballo. Ciudad Trujillo.  
1971 Música y baile en Santo Domingo. Santo Domingo.  
1973 Poesía popular dominicana. Santo Domingo.

- Sánchez Valverde, A.:  
1971      Idea del valor de la Isla Española. Santo Domingo.
- Talbot, P. Amaury:  
1926      The Peoples of Southern Nigeria. Londres.
- Thomas, N. W.:  
1916      Timne-English Dictionary. Londres.
- Las Casas, Bartolomé de:  
1875      Historia de las Indias. Madrid.
- Larrazábal Blanco, Carlos:  
1967      Los negros y la esclavitud en Santo Domingo, Santo Domingo.

# *Malacates de Mesoamerica*

Por Theodore T. Foley

Los temas de los diseños aquí ilustrados son dibujados de las delineaciones incisas en las superficies de malacates — de las culturas Maya y Quelepa — Lenca encontradas en los sitios arqueológicos de la República de El Salvador en la América Central.

Los malacates se utilizaban para hacer hilo y se conocen desde los más remotos tiempos arqueológicos. El tejido de telas es uno de los avances tecnológicos más antiguos de la humanidad y parece haberse desarrollado en las culturas más sedentarias poco después del advenimiento de las técnicas de la alfarería. El desarrollo de los textiles sigue los niveles generales de avance cultural en casi todas las regiones.

Se han descubierto malacates en América Central y en América del Sur y entre los artefactos de las culturas de mayor desarrollo en el área del Caribe como los Taíno Arawak de la República Dominicana. Los malacates varían considerablemente en cuanto a tamaño y forma. La mayoría son de un barro cocido, muy sencillos y con diseños geométricos simples. Los diseños más raros representan formas antropomorfas, zoomorfas, fitomorfas o de seres mitológicos que los precolombinos veían o presentían a su alrededor. Aunque el barro era el material más utilizado para hacer los malacates, los Chibchas de las regiones montañosas del centro de Colombia los hacían de una piedra ígnea negra

y del valle de México también se encuentran malacates de piedra. Mucho más escasos son los malacates de jade de las regiones montañosas de México y Guatemala, y los de esteatita de los Lenca del sur de Honduras y la región oriental de El Salvador.

La época más antigua de tejidos de tela en las Américas no se sabe con certeza, pero tejidos que datan del año 2000 A.C. han sido descubiertos en el Perú, y es razonable suponer que en la Mesoamérica el tejido de telas se conocía alrededor de la misma época. Es muy posible que los Taínos de la República Dominicana hubieran desarrollado el arte de tejer y estuvieren utilizando sus malacates sencillos, pesados, y generalmente carentes de adornos para producir el hilo necesario para la elaboración de sus telas por lo menos por el período Ostionioide alrededor del año 600 a 800 D.C.

Mientras las tribus nómadas y cazadoras generalmente se cubrían con pieles de animales, los primitivos que vivían de la agricultura como los Maya, los Lenca, y los Taínos experimentaban con los tejidos; en parte por la necesidad de procurar otros materiales con qué cubrirse y también debido al aumento de sus horas de ocio que les producía la agricultura.

El tejido de telas tuvo su comienzo cuando el hombre descubrió que podía producir hilos resistentes al retorcer varias fibras vegetales, talvez emulando enredaderas y yerbas naturales que utilizaban como materiales para construir sus viviendas. Sabemos que en distintas localidades utilizaban muchas fibras diferentes como el algodón, sisal, lino, y lana para mencionar sólo unas cuentas. Poco después de esto debió haber sido que el hombre descubrió que retorciendo el hilo con ayuda mecánica podía producir hilo con mayor rapidéz y uniformidad. De este período data el origen del malacate. Más adelante, con la domesticación de los animales se utilizaron técnicas similares para la elaboración de la lana y materiales similares.

El malacate, en su forma más sencilla, consiste de un palo largo y estrecho con una ranura en su extremo — esta ranura se utiliza para recoger algunas fibras sueltas de una pila blandá y floja de fibras cardadas. Luego, con una mano se retuerce el palo sobre un eje largo mientras con la otra mano se suaviza el hilo que está formando y se vá alimentando con nuevas fibras. En su forma más refinada — el malacate se fija en un extremo como contrapeso para aumentar el impulso

giratorio del palo. Al usarse, se le dá al palo un giro rápido con una mano mientras la otra mano se desliza rápidamente de arriba a abajo alisando y graduando el hilo se envuelve alrededor del centro del malacate y se repite el proceso sucesivamente. Este era esencialmente el proceso utilizado por todo el mundo hasta el advenimiento del torno de hilar, y aún hoy día se utiliza en algunas localidades — como en la región montañosa de Guatemala.

En seguida esto trae a la mente dos corolarios. Primero: aunque el uso de un contrapeso era común de todas las culturas que tejían, la tradición de forma, material, y elaboración puramente decorativa, adquiere características propias o locales. Aunque hay un límite del número de formas posible que se pueden elaborar con un simple objeto, y es cierto que la forma más común es una simple pieza de barro, más o menos redondeada con un hueco en el centro — vale la pena explorar las variedades locales. Segundo: y en una vena más especulativa, las variaciones locales de malacates podrían indicar hasta cierto punto los diferentes tipos de materiales tejidos. El contrapeso, obviamente, no puede ser demasiado pesado ya que simplemente halaría algunas fibras sueltas fuera de la pila y caería al suelo. En cambio, si es muy liviano, no tendría suficiente impulso para que el malacate continúe girando.

Los malacates ilustrados varían de 28 a 39 mm en diámetro y de 7 a 20 mm. de grueso y son ejemplos seleccionados de la última parte del período clásico Maya y Quelepa—Lenca, entre 800—1000 D.C. Todos están hechos de barro blando de color rojizo a marrón, pobremente cocido, endurecidos con la misma arena microsilíceica utilizada en las vasijas de barro del mismo período. Muchos estaban cubiertos con una prima lustrosa y con adornos incisos representando formas antropomorfas, zoomorfas, fitomorfas y mitológicas en variados estilos geométricos o estilistas. Los malacates de otras culturas precolombinas varían en tamaño desde muy pequeño, 10 mm o menos de la cultura Manabí del Ecuador hasta unos de 60 mm. o más de diámetro de la cultura Chorotega de la península de Nicoya de Nicaragua y Costa Rica. Una suposición sería que los Maya y los Quelepa—Lenca utilizaban un algodón vegetal bastante refinado, mientras que los Manabí usaban lana de alpaca y los Chorotegas una fibra ordinaria de algodón vegetal.

Aunque los Maya y los Quelepa—Lenca eran vecinos

contemporáneos, sus estilos artísticos de diseños incisos de malacates eran distintos. Escencialmente, los Maya presentaron sus figuras antropomorfas y zoomorfas realísticamente pero un poco estilizadas, mientras que los Quelepa—Lenca demostraron estas figuras de una manera más boyante, más abstracta. En otro sentido, los Maya representaron sus diseños fitomorfos en una manera áspera, comparada con la gracia de los Quelepa—Lenca y los Quelepa—Lenca manifestaron un equilibrio dinámico en sus abstracciones geométricas.

Todos los diseños aquí ilustrados han sido dibujados de un punto de vista directamente encima del hueco central del malacate. De esta posición de superioridad los malacates aparecían como círculos. El círculo como diseño aparece en todas las zonas arqueológicas de lo que hoy es la América Latina.

En su estudio del "Diseño Precolombino Colombiano", el artista Dr. Antonio Gross ha comentado que el círculo y los elementos que le son propios, se concibe con el deseo de destacar la importancia de esta figura en las culturas prehispánicas, su valor como diseño puro y la belleza de su creación.<sup>1</sup>

Para estas ilustraciones he preferido la parte donde campea la creación, donde la fantasía tiene su reino, en los diseños puros y en la presencia de la naturaleza en general, representado por lo antropomorfo, lo zoomorfo, o lo fitomorfo.

El círculo acompaña todas las formas de vida del hombre precolombino. Envuelto desde el momento de su ser en una matriz de voluntad circular, con un deseo cósmico de unidad, nos devuelve su mundo a través del arte con formas y figuras simbólicas, fantásticas, gratuitas, se adorna sus artefactos, inclusive los de cerámica, con gran sentido del ritmo y del espacio, elementos que hace mucho descubrió, estructura que dispone con sus grafismos cósmicos: zigzag, puntos, triángulos invertidos, encontrados, rectángulos superimpuestos: vuelve a las primarias formas de la geometría que ha encontrado en su mundo cotidiano, hace llenado en los círculos el primor fantástico la circunferencia y así creando el círculo de positivos, negativos, alternancias de simetría, haciendo un esfuerzo por reducir toda la unidad interior con el círculo como obsesionante tema para sus formas de expresión; rotando, en perpétuo movimiento.<sup>1</sup>

Esta voluntad circular, es su voluntad de totalidad. El hombre precolombino deja sentir su deseo de límite propio a través de la circunferencia, su precisión para ordenar su mundo, su deseo de armonía universal.<sup>1</sup>

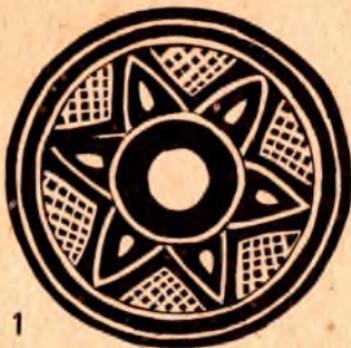
Como todo trabajo del espíritu, cada uno de estos diseños se deriva, en primer lugar, de lo abstracto, es decir, de la pura imaginación, de lo fantástico, de lo oscuro y desconocido; en segundo lugar, de una estricta observación de la naturaleza que rodea y acosa al hombre prehispánico y que él, mediante lo figurativo, transforma y hace evolucionar. Y en tercer lugar, de técnica primordial cuyas condiciones fueron prodigiosamente superadas hasta llegar al conjunto de esta creación.<sup>1</sup>

#### NOTAS

<sup>1</sup>Gross, Dr. Antonio: *Diseño Precolombino Colombiano*. Museo del Oro, Banco de la República, Bogotá, 1972. Extracto de páginas 1-4.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Bennett, Wendell C. and Bird, James B. : *Andean Culture History*. The Natural History Press, Garden City, New York, 1964. Páginas 198-199.
- Bushnell, G.H.S. : *Ancient Arts of the Americas*. Praeger, New York, 1965. Pág. 70, 79, Fig. 57, 72.
- Gross, Dr. Antonio: opus cit.
- Meggers, Betty J. : *Ecuador*. Praeger, New York, 1966. Pág. 75, 80, 83, 89, 98, 105, 109, 119, 128, 134, 142, 145.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo: *Colombia*. Thames and Hudson, London, 1965. Pág. 71, 72, 83, 105, 110, 115, 123, 127, 131, 133, 134, 135, 138, 151, 164, 166, 166. Figura 67.
- Vaillant, George C.: *Aztecs of Mexico*. Doubleday, New York, 1962. Pág. 61, 123, 192.
- Wauchope, Robert and Willey, Gordon R.: *Archaeology of Southern Mesoamerica*. University of Texas Press, Austin, Texas, 1965. Of Guatemalan Highlands, 16, 49; of Guatemalan Pacific Coast, 184, 186 (fig. 3), 192, 193; of Southern Mayan Lowlands, 600; of Veracruz-Tabasco area, 708, 709 (fig. 28), 710, 711, 713; of Oaxaca, 807, 812.
- Wauchope, Robert and Willey, Gordon R.: *Archeology Frontiers and External Connections*. University of Texas Press, Austin, Texas, 1966. In northwestern México, 107, in El Salvador, 148; in Honduras, 161; in Mesoamerica, 305.



1



2



3



4



5



6



7



8



9



10



11



12



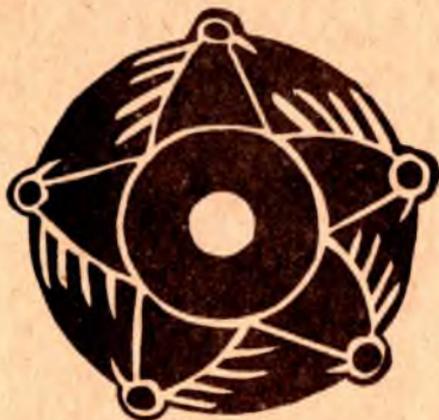
13



14



15



16



17



18



19



20



21



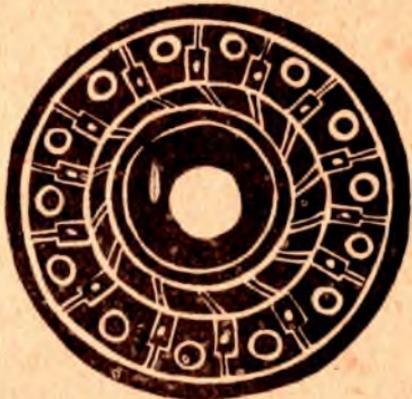
22



23



24



25

## NOTAS SOBRE LOS DIBUJOS

Número	Diseño	Diámetro	Grosor
CULTURA MAYA			
1	Flor de seis pétalos	32 mm	10 mm.
2	Ardilla	34	20
3	Alas y Talones Abstractos.	35	16
4	Coyote	33	7
5	Mono Arácnide	32	10
6	Dos Pelícanos	33	10
7	Flor de once pétalos	33	10
8	Iguana (?)	31	15
9	Pájaro Quetzal	30	10
10	Dos Conejos	33	12
11	Zopilote	32	11
12	Mono Antropomorfo	28	9
13	Cacique (o señor o guerrero)	34	8
CULTURA QUELEPA-LENCA			
14	Dos Patos	32	17
15	Flor simbólica	33	13
16	Flor de Cinco Pétalos	34	15
17	Rana estilizada (?)	35	14
18	Dos Pájaros	30	11
19	Pájaro (Pelícano?)	33	15
20	Paroqueta	30	12
21	Tres Animalitos Simbólicos	39	9
22	Dos Animalitos Simbólicos	31	11
23	Geométrico	30	14
24	Dos Garzas Abstractas	33	16
25	Rueda de Flores	37	8

(Dibujos por Theodore F. Foley)



A



B

A. Malacate (volante) de Atiquizaya, El Salvador. Cultura Maya classica. Diseño inciso de cacique. (Vea también dibujo número 13)..  
 B. Malacates (volantes) de Quelepa, El Salvador. Cultura Quelepa-Lenca. Diseños incisos, pintados rojos. (Vea también dibujos números 21, 23, y 25).



C



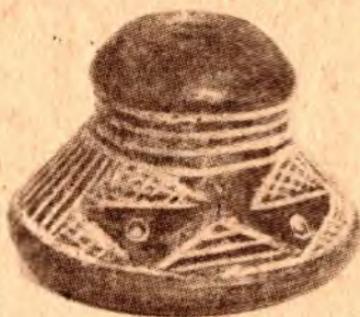
D

C. Volantes de Colombia, Cultura Quimbaya. Diseños incisos con una pasta blanca encajada en los incisiones.

D. Malacate (volante) de Guatemala, Cultura Maya post-clásica temprana. Modeada en forma de un cacique ó guerrero.



E



F

E. Malacates (volantes): los grandes son de Colombia de la cultura Quimbaya, los pequeños del Ecuador de la cultura Monteño.  
F. Volante de Colombia. Cultura Quimbaya.



G



H

G. Malacates (volantes) de Chalchuapa, El Salvador, Cultura Maya (?).

H. Malacate (volante) de Nicaragua, cerca de la península de Nicoya. Cultura Chorotega. Diseño moldeado.

***Colaboraciones  
Internacionales***

# *Una Excavación en el Sitio Arqueológico Denominado el Cacao-Chiriquí-Panamá*

Por Luis Máximo Miranda G.

En la Provincia de Chiriquí se encuentra localizado el Distrito de Dolega, cabecera, Dolega.

En las propiedades del Señor Ruperto Pittí y Fernando Palma, ubicadas en la región denominada El Cacao, dirección Sur de la Cabecera, y a 3 kilómetros de distancia, se encuentra el sitio arqueológico denominado El Cacao.

Para llegar al Sitio se toma la vía de tierra y piedra que conduce al cementerio actual del poblado; de allí se sigue hacia el Sur por la misma vía, que deja de tener piedras para quedar en un camino transitable en vehículo pero solo en verano. El Sitio está a una distancia de 2 kilómetros del cementerio actual del poblado, al lado del camino que conduce al Cerro Común y en la parte superior de la alta terraza Este del Río David. El Río corre a una distancia de 300 metros y no es visible desde el Sitio. Como a 500 metros de distancia y en dirección Este, está la Quebrada, del Pueblo, también lecho de agua permanente.

El sitio arqueológico o cementerio tiene una extensión de 220 metros de largo por 40 metros de ancho, abarcando las dos propiedades de Pittí y de Palma. Estas medidas son relativas ya que estamos guiándonos por los sondeos que realizamos y por las observaciones de ubicación de las diferentes tumbas. En un recorrido de cateo por el borde de

la terraza y especialmente examinando las partes que están más erosionadas encontramos, a 500 metros del Sitio, un pequeño fragmento de cerámica parecido al material que se obtiene en las tumbas.

Los lugareños nos han informado que en los terrenos colindantes con el Sitio, y hacia donde está la Quebrada del Pueblo, en años anteriores, arando para sembrar tabaco han sacado con la rastra gran cantidad de "tostos" y piedras de río que son diagnóstico seguro para indicar las tumbas.

El terreno del Sitio es plano y cubierto de hierbas ya que se utiliza como potrero, notándose que la vegetación perenne se encuentra en las cercas de alambre y la mayoría de las especies han sido importadas de otros lugares. De la fauna podemos anotar que hay gran cantidad de pájaros, como tortolitas, rabiblanca, pericos, moñitas, bimbines, cacutas, etc. Hay una cantidad notable de iguanas que buscan el despeñadero de la terraza para hacer sus refugios.

El cementerio fue descubierto por César Caballero y tiempo después de el hallazgo apareció una publicación en el Boletín del Museo Chiricano No. 7, de los objetos encontrados en una excavación.

Después se han realizado repetidas incursiones por aficionados de la localidad que han tenido resultados positivos la mayoría de las veces.

En la parte central de nuestro cementerio y donde ha sido más visitado por los excavadores locales, José Luis Pittí que ya tiene experiencia sobre este tipo de tumbas ha demarcado un rectángulo que se extiende de Norte a Sur, abarcando un área de  $10 \text{ m}^2$ , ya que posee 2 metros de ancho por 5 de largo.

Antes de seguir adelante, cabe explicar el método de Pittí para localizar las tumbas: se pica la superficie con un sacho (herramienta agrícola de dos puntas agudas), y por el sonido que producen las piedras que están en el interior de la tierra, al ser golpeadas con el sacho, se puede demarcar la tumba con gran facilidad.

La excavación se ha dividido en cuadros de 1 metro y se les ha asignado a cada uno su letra y su número, dándosele a las abscisas letras (mayúsculas) y a las ordenadas números. Esto se ha hecho para facilitar el trabajo y llevar un orden.

La tierra en la superficie es de color chocolate rojiza y aparecen movidas por el tanteo algunas piedras de río diseminadas, notándose sobre todo en el Sur y Centro de la excavación.

Hemos comenzado a profundizar en forma sistemática de Norte a Sur en toda el área, encontrando una capa de cantos que se extiende por 2:80 metros de largo y 1:50 de ancho.

Los técnicos que andan conmigo aseguran que esta capa de piedra constituye la tapa o piso superior que aísla el cadáver.

Entre los 25 y 36 centímetros de profundidad la capa de piedra desaparece, como también cambia el color de la tierra, a un amarillento claro en todos los cuadros con excepción de Q1, que se sigue observando del color chocolate de la superficie.

Esto nos indica que los enterradores bajaron verticalmente y que se usó tierra de la superficie para rellenar el agujero posteriormente.

A los 42 centímetros de profundidad, aparece en los cuadros P1 y N1, hacia sus esquinas, una piedra de río de gran tamaño (58 cm. de largo por 26 cm. de ancho) y de forma ovalada. Más adelante nos daríamos cuenta de que esta piedra, tirada sin ningún motivo, podía ser material sobrante de la fila que se encontró en el centro de la excavación y que servía para delimitar la posición del cadáver.

En el cuadro Q1 aflora una piedra plana y ancha que se encuentra montada sobre tres piedras de río, largas y parecidas a cuñas, que forman un pequeño refugio de 40 cm. de diámetro, que guarda 4 piezas de cerámica, colocadas una al lado de la otra. En la parte de afuera del refugio y en la misma profundidad: 1:27 metros, se ha dado con dos objetos de cerámica, dos hachas, dos raspadores y una lasca del mismo material igneo.

Se nota con bastante particularidad que la tierra que rodea el refugio es de un color negro orgánico, producto de la descomposición de ofrendas sean vegetales o animales.

A poca distancia del cuadro Q1, se ha localizado otro refugio pero con la excepción, de que no contiene ofrendas y, por el desorden en la disposición de las cuñas y la piedra plana superior, se puede decir que ha sido saqueado.

En el cuadro L2, a 92 cm. de profundidad se ha comenzado a sacar cantos diseminados y revueltos con tierra negra. A los 95 cm., y en la parte Sur del mismo cuadro, se ha dado con dos pedazos de hueso, no identificados todavía, ni como humanos o de animales. Yo me inclino por creer que son de animal.

En el cuadro P2, esquina Sur - Oeste y, a 102 cm., de profundidad se ha dado con una fila de piedras de río muy

la terraza y especialmente examinando las partes que están más erosionadas encontramos, a 500 metros del Sitio, un pequeño fragmento de cerámica parecido al material que se obtiene en las tumbas.

Los lugareños nos han informado que en los terrenos colindantes con el Sitio, y hacia donde está la Quebrada del Pueblo, en años anteriores, arando para sembrar tabaco han sacado con la rastra gran cantidad de "tiestos" y piedras de río que son diagnóstico seguro para indicar las tumbas.

El terreno del Sitio es plano y cubierto de hierbas ya que se utiliza como potrero, notándose que la vegetación perenne se encuentra en las cercas de alambre y la mayoría de las especies han sido importadas de otros lugares. De la fauna podemos anotar que hay gran cantidad de pájaros, como tortolitas, rabiblanca, pericos, moñitas, bimbines, cacutas, etc. Hay una cantidad notable de iguanas que buscan el despeñadero de la terraza para hacer sus refugios.

El cementerio fue descubierto por César Caballero y tiempo después de el hallazgo apareció una publicación en el Boletín del Museo Chiricano No. 7, de los objetos encontrados en una excavación.

Después se han realizado repetidas incursiones por aficionados de la localidad que han tenido resultados positivos la mayoría de las veces.

En la parte central de nuestro cementerio y donde ha sido más visitado por los excavadores locales, José Luis Pittí que ya tiene experiencia sobre este tipo de tumbas ha demarcado un rectángulo que se extiende de Norte a Sur, abarcando un área de  $10 \text{ m}^2$ , ya que posee 2 metros de ancho por 5 de largo.

Antes de seguir adelante, cabe explicar el método de Pittí para localizar las tumbas: se pica la superficie con un sacho (herramienta agrícola de dos puntas agudas), y por el sonido que producen las piedras que están en el interior de la tierra, al ser golpeadas con el sacho, se puede demarcar la tumba con gran facilidad.

La excavación se ha dividido en cuadros de 1 metro y se les ha asignado a cada uno su letra y su número, dándosele a las abscisas letras (mayúsculas) y a las ordenadas números. Esto se ha hecho para facilitar el trabajo y llevar un orden.

La tierra en la superficie es de color chocolate rojiza y aparecen movidas por el tanteo algunas piedras de río diseminadas, notándose sobre todo en el Sur y Centro de la excavación.

Hemos comenzado a profundizar en forma sistemática de Norte a Sur en toda el área, encontrando una capa de cantos que se extiende por 2:80 metros de largo y 1:50 de ancho.

Los técnicos que andan conmigo aseguran que esta capa de piedra constituye la tapa o piso superior que aísla el cadáver.

Entre los 25 y 36 centímetros de profundidad la capa de piedra desaparece, como también cambia el color de la tierra, a un amarillento claro en todos los cuadros con excepción de Q1, que se sigue observando del color chocolate de la superficie.

Esto nos indica que los enterradores bajaron verticalmente y que se usó tierra de la superficie para rellenar el agujero posteriormente.

A los 42 centímetros de profundidad, aparece en los cuadros P1 y N1, hacia sus esquinas, una piedra de río de gran tamaño (58 cm. de largo por 26 cm. de ancho) y de forma ovalada. Más adelante nos daríamos cuenta de que esta piedra, tirada sin ningún motivo, podía ser material sobrante de la fila que se encontró en el centro de la excavación y que servía para delimitar la posición del cadáver.

En el cuadro Q1 aflora una piedra plana y ancha que se encuentra montada sobre tres piedras de río, largas y parecidas a cuñas, que forman un pequeño refugio de 40 cm. de diámetro, que guarda 4 piezas de cerámica, colocadas una al lado de la otra. En la parte de afuera del refugio y en la misma profundidad: 1:27 metros, se ha dado con dos objetos de cerámica, dos hachas, dos raspadores y una lasca del mismo material igneo.

Se nota con bastante particularidad que la tierra que rodea el refugio es de un color negro orgánico, producto de la descomposición de ofrendas sean vegetales o animales.

A poca distancia del cuadro Q1, se ha localizado otro refugio pero con la excepción, de que no contiene ofrendas y, por el desorden en la disposición de las cuñas y la piedra plana superior, se puede decir que ha sido saqueado.

En el cuadro L2, a 92 cm. de profundidad se ha comenzado a sacar cantos diseminados y revueltos con tierra negra. A los 95 cm., y en la parte Sur del mismo cuadro, se ha dado con dos pedazos de hueso, no identificados todavía, ni como humanos o de animales. Yo me inclino por creer que son de animal.

En el cuadro P2, esquina Sur — Oeste y, a 102 cm., de profundidad se ha dado con una fila de piedras de río muy

bien clavadas y acuñadas entre sí con piedras pequeñas en sus juntas. Se extiende por 1:90 metros de largo llegando hasta el cuadro N2 en declive de 20 cm.

Es importante anotar que estas piedras en su parte más angosta o superior tienen marcas como si hubieran sido golpeadas para "asentarlas" más en tierras. Su extensión y colocación nos hace sospechar fuertemente que ese puede haber sido el lugar escogido para la colocación del cadáver en posición horizontal.

Donde termina esta fila de piedras se ha dado con dos cántaros colocados a manera de ofrenda.

En el cuadro L2, se han seguido levantando pequeñas piedras de río y, a una profundidad de 1:40 metros, se ha dado con una piedra casi plana y redonda parecida a la que sirve de techo al refugio donde se encontró cerámica en el cuadro Q1; levantándola se da con cascajo estéril inmediatamente.

La mayor profundidad alcanzada en toda la excavación fue de 1:80 metros ya que se da con el horizonte C del suelo, mejor conocido como carpedolita.

Recapitulando podemos anotar que el cuadro más productivo e interesante fue Q1, ya que se pudo observar colocación de las ofrendas y utilización de los cantos para levantar refugios y poner capas a la manera de pisos para aislar el cadáver de contacto exterior.

## DESCRIPCION DE LA CERAMICA

Se le ha dado denominación a las piezas según el nombre del cuadro donde aparecieron (letra y número de la izquierda) y el orden en que fueron descubriéndose (número sólo de la derecha).

### Q1.1.

Vasija de forma globular con pedestal y cuello alto. Boca ancha, curvándose ligeramente hacia afuera con bordes redondeados.

La vasija ha sido pintada de rojo en su interior y exterior exceptuando el cuello, que ha sido dejado de color natural, para adornarlo con franjas verticales intermitentes de color rojo.

Como parte curiosa la vasija ha sido "matada", con un

agujero en el fondo, logrando por presión de afuera hacia adentro con un instrumento puntiagudo

Dimensiones: alto, 13.5 cm., ancho, parte central, 14.3 cm., Grosor de la sección del borde 0.8mm. Desgrasante de piedra caliza triturada. Manufactura por la técnica del enrollado o tejido.

Q1.2.

Frutera matada con pedestal; su color exterior se está perdiendo y sólo se distinguen porciones de un rojo muy tenue. En su interior existieron líneas rojas que la cruzaban horizontalmente y de esas líneas salen otras más pequeñas que aumentan de grosor a medida que se alejan de los bordes... Efecto de la brocha del pintor al cargarse de pintura. El pedestal se adorna con "V" incisas dobles, unidas en sus extremos.

En el centro de las "V" hay agujeros horadados, posiblemente para amarre.

El desgrasante que se utilizó fue piedra caliza muy triturada y arena en menor proporción. Confeccionada a base de rollos de cerámica superpuestos.

Ancho de la boca 21.6 cm. Alto 13.4 cm., grosor de la sección del borde 1.1. cm.

Q1.3.

Cazuelita con pedestal, color amarillo pálido y con porciones en su interior y exterior en negro quemado, producto de la cochura.

Desgrasante de arena y piedra caliza. Confeccionada por modelado. alto 9.0 cm. Ancho en su parte central: 10.0 cm. Grosor de la sección del borde: 0.5 mm.

Q1.4.

Olla matada, de forma globular y cuello con bordes que tienden hacia afuera. De color chocolate claro; pero la mayoría de la superficie interior o exterior está quemada, producto de la cochura.

Desgrasante de arena y piedra caliza. Confeccionada a base de rollos.

Q1.5.

Tazoncito trípode, mutilado, con patas en forma de aretes, color gris oscuro. Desgrasante de piedra caliza y arena. Lo que queda de la pieza mide de ancho en su parte más larga 15 cm. Alto 5.5 cm. Grosor de los bordes mutilados; 7 y 5mm.

Q1.6.

Olla matada, forma globular, cuello alto y bordes hacia afuera, de color chocolate y partes quemadas, producto de la cochura.

Plana en la parte inferior para pararse por sí sola.

Desgrasante de arena y piedra caliza. Confeccionada a base de rollos de cerámica.

Alto: 8.2cm., Ancho en la parte media: 8.5cm., Ancho de la boca 8.6cm. Grosor del borde: 0.4mm.

M2.1

Tazoncito con pedestal corto, bordes lisos, color chocolate claro con manchas negras producto de la cochura. Desgrasante de piedra caliza triturada y arena en menor proporción.

Alto: 6.9cm. Ancho de la boca: 11.8 cm Grosor del borde: 0.5mm.

M2.2

Tinajita de boca ancha con agarraderas en forma de aretes que salen del resto de la pieza verticalmente y vuelven a bajar para unirse a la pieza, dejando un pequeño orificio en forma de asa.

Color chocolate claro, quemado en porciones, producto de la cochura. Desgrasante de piedra caliza triturada.

Alto: 6.5cm. Ancho de la boca: 8.0cm. de los bordes: 3 y 4mm.

## MATERIAL COMPARATIVO

El arqueólogo norteamericano George Mac Curdy nos presenta ilustraciones sobre los tipos de la fase San Lorenzo, con la denominación de Línea Roja en la página 94, figura 158 que guarda semejanza con nuestra frutera Q1.2. La semejanza está en la forma del cuerpo y el dibujo interior en línea roja.

La pieza Q1.5. con patas en forma de aretes, guarda semejanza con la pieza que presenta Linares de Sapir en su tesis doctoral, página 53, figura 33. Se puede notar la característica típica de las patas en forma de aretes, muy común para esta fase.

La pieza Q1.2., muestra también un pedestal parecido con la modalidad de bases que señala Linares de Sapir para San Lorenzo, en su tesis. (página 53, figura 32, modalidad "a").

El Boletín del Museo Chiricano, presenta una figura enumerada con el No. 1, y, en la cual se señala un cántaro de color negruzco que es del mismo tipo presentado por Mac Curdy (página 93, figura 156) y que fue encontrado en Gualaca. Guarda parecido con nuestras piezas del Cacao.

### CRONOLOGIA:

Para ubicar el período de tiempo en que se desarrolló la Cultura San Lorenzo, nos basaremos en las fechas de C-14 obtenidas por Linares de Sapir en el sitio SL - 1 y las cuales dieron para la fase más temprana: 700 más o menos 100 D.C. y para el más tardío 1020 más o menos 100 D.C. Con estas dos referencias se calcula la Cultura San Lorenzo entre el 800 y 1200 D.C., que vienen a constituir el período VI "A" en la prehistoria Panameña.

Nos inclinaremos a considerar que El Sitio Cacao, se pueda ubicar dentro del período VI "A" y ubicarlo, específicamente, a finales de este.

Las otras Fases Contemporáneas de San Lorenzo son: Macaracas, en Herrera; La Cañaza en Los Santos; Coclé Tardío, en Coclé.

### DISCUSION FINAL:

En la parte superior de la alta terraza Este del río David, anteriormente se han localizado huellas de poblamiento que son más tempranas que las que arroja, por tipología, El Cacao. Se podría sugerir una estratificación cronológica y su secuencia para este territorio que ha sido habitado por un lapso de más o menos 800 años.

Estamos convencidos de que esta tumba fue profanada unos años después de la muerte de este sujeto, quizás por miembros de su mismo grupo. En busca de evidencias hemos examinado con mucho cuidado las áreas de la tumba que han sido violadas y no hemos notado huellas de huaqueros modernos. Las piedras no aparecen golpeadas ni ralladas por implementos de hierro. La tierra está dura y compacta, tanto en la superficie como hacia los lados.

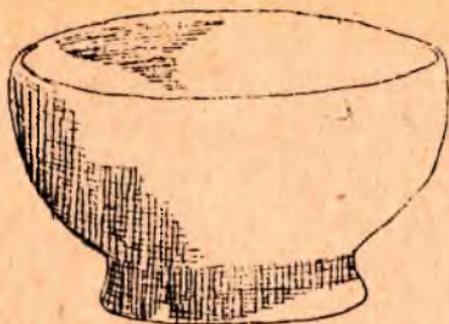
La cerámica matada siempre ha dado motivo para imaginar que ésta era destruida con el propósito de desilusionar a los profanadores contemporáneos del difunto, ya que con esto se rebajaba o inutilizaba el valor del objeto; pero en este caso resultó negativo.

El cadáver estaba colocado en posición extendida a lo largo de la fila de piedras, en que no hay muestras de huesos en la cercanía, ya que la humedad y la acidez del suelo se encargó de destruir todo indicio del esqueleto.

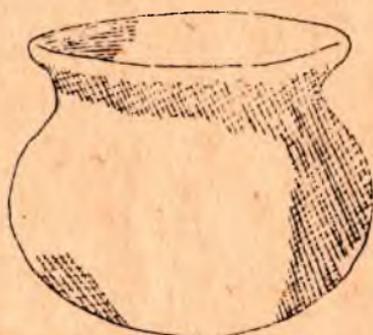
La excavación en sí arrojó pocas piezas, tanto de barro como líticas; pero resultó interesante, ya que se pudo observar la colocación de ofrendas y modalidades funerarias en esta Fase tan discutida; San Lorenzo.

#### BIBLIOGRAFIA

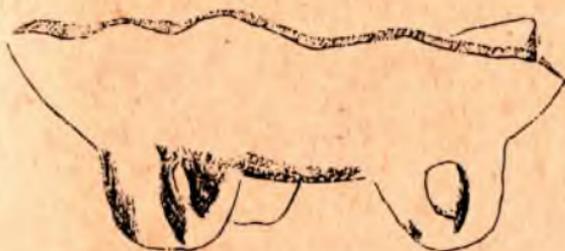
- AGUILAR MARTA I. Prehistoria del Istmo de Panamá. Tesis para optar el Título en la Lic. de Filosofía-Historia, Universidad Santa María La Antigua. 1969.
- RODRIGUEZ G. Y DE LA GUARDIA R. El Cacao de Dolega. Boletín del Museo Chiricano. No. 7 David. pp. 10-15 1968.
- LINARES DE SAPIR, OLGA, Cultura Cronology of the Gulf of Chiriquí, Panamá. Smithsonian Institution, 1968.
- MAC CURDY, GEORGE G. A study of Chiriquian antiquities; Connecticut Academy of Arts and Sciences, Memoirs, vol. 3, pp. 1-239; New Haven, 1911.
- MIRANDA, LUIS MAXIMO; PEREZ, JUAN B. DE LA GUARDIA, ROBERTO. El Sitio Dolega. Boletín del Museo Chiricano. No. 2. David. pp. 7-12. 1966.



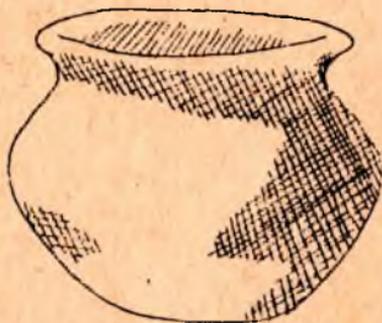
Q1.3. Cazuelita. Alto 4.7cm. Ancho de la boca: 8.8cm.



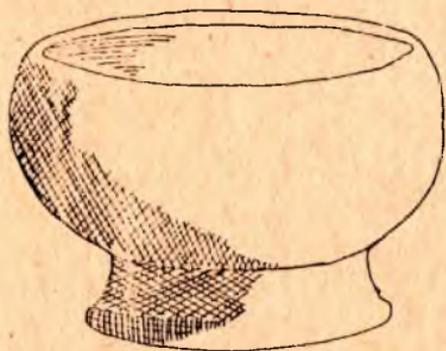
Q1.4. Olla. Alto: 9cm. Ancho: 10cm.



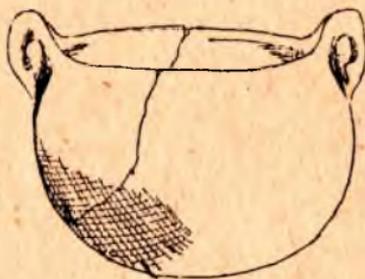
Q1.5. Tazoncito trípode. Alto: 9cm.



Q1.6. Olla. Alto: 8.2cm. Ancho: 8.6cm.

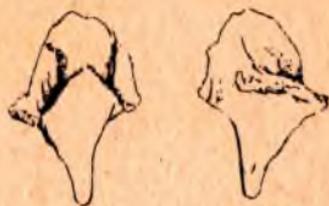


M2.1. Tazoncito con pedestal corto. Alto: 6.9cm.



M2.2. Tinajita de boca ancha con agarraderas. Alto: 6.9cm. Ancho de la boca: 11.8cm.

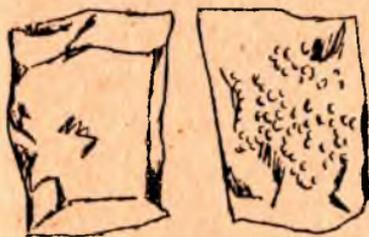
Lasca No.1.  
Color gris.



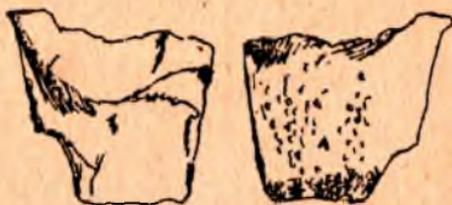
Hacha No.2. Color negro. Largo: 5.5cm.



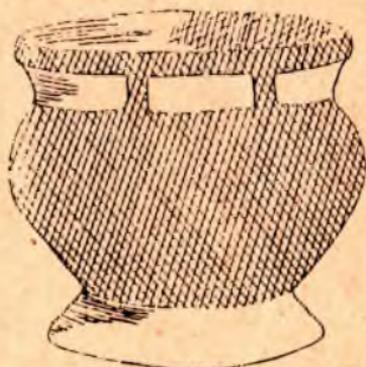
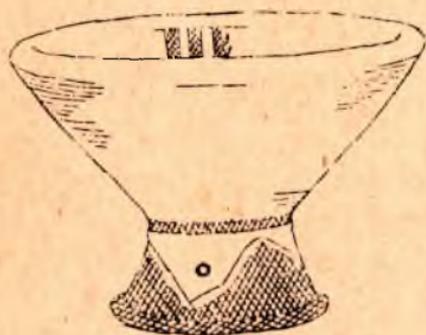
Hacha No.3. Color gris claro. Largo: 7.5cm.



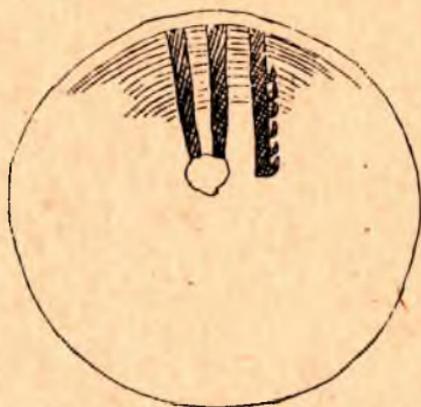
Cuchillo No.4. Color gris. Longitud: 2.2cm.



Lasca No.5. Color gris. Longitud: 2cm.



Q1.1. Vasija en forma globular. Alto: 13.5cm. Ancho: 14.3cm.



Interior

Q1.2. Frutera matada, con pedestal. Ancho de la boca: 21.6cm. Alto: 13.4cm.

# *Un Modelo de Difusión-Aculturación<sup>1</sup>*

Por Gordon R. Willey  
(Traducción de Emma Sánchez M.)

Tomado de Cuadernos de Antropología Social y Etnología,  
Madrid, 1973

Los fenómenos de difusión y aculturación son el caballo de batalla de los arqueólogos, pero usualmente los examinan con la mirada puesta en las interrelaciones históricas antes que desde el punto de vista analítico de modelo y función. Mientras que es evidente que las limitaciones de los datos y las inferencias arqueológicas impiden los puntos de referencia individual y psicológico, por los cuales son a menudo trazados los estudios de aculturación y cambio cultural, hay, no obstante, un área del problema que puede ser explorada con la ayuda de la prehistoria. Aunque no se de una clara unanimidad de opinión entre los etnólogos y los antropólogos sociales en cuanto a la relación entre los conceptos de difusión y aculturación<sup>2</sup>, Herskovits<sup>3</sup> ha sugerido que la difusión es la "transmisión cultural realizada", mientras que la aculturación es la "transmisión cultural en proceso". Esta podría ser una útil distinción en algunas circunstancias, pero ignora una parte de las series completas de acontecimientos —series que sólo pueden apreciarse desde una profunda perspectiva temporal. El arqueólogo, por la naturaleza de su objeto de estudio, debe siempre tratar con lo realizado, pero para él el aspecto dinámico radica en la observación de la

secuencia "antes-durante-después" del contacto cultural. Ahí descansa su contribución potencial al estudio del cambio y la síntesis cultural.

Intentamos en este artículo investigar los procesos de difusión-aculturación, como los que se reflejan en las secuencias prehistóricas de tres regiones americanas bastante alejadas entre sí. Veremos que estos ejemplos, aunque difieran en contenido poseen características estructurales comunes, y que éstas sugieren un patrón o modelo. Este modelo parece ser uno de los varios en los cuales podrían ser clasificados los casos de contacto cultural y los resultados del contacto.

Las tres regiones americanas seleccionadas para el estudio son Georgia Central, el norte de Yucatán y la costa norte del Perú. Todas son pequeñas partes de agrupaciones de área cultural mucho mayores: el sureste de Estados Unidos, Mesoamérica y Perú respectivamente. Cada región tiene una historia cultural peculiar a sí misma, y al mismo tiempo emparentada con las áreas más grandes que las circundan. En cada caso, la acción en la que nosotros estamos interesados fue el resultado de fuerzas generadas dentro de las áreas mayores y proyectadas hasta tropezar con la región más pequeña. Todos los ejemplos de contacto cultural se sitúan en el pasado precolombino y nada tienen que ver con las incursiones de los europeos a finales del siglo XV y principios del XVI.

### *Georgia Central*

En Georgia Central los hechos particulares que hemos seleccionado sirven para distinguir un período cultural principal del siguiente. En la época en cuestión, la mayor parte del área que es ahora Georgia Central y sur, junto con porciones de los estados colindantes, fue la tierra de origen de la cultura prehistórica Swift Creek<sup>4</sup>. Swift Creek es una cultura del Woodland del Sureste, la última de una serie local del Woodland de Georgia, que sucede a un período arcaico todavía más antiguo. Hay fechas supuestas de estimación variable, que no son de gran importancia en esta discusión, pero se ha sugerido un lapso de tiempo entre el 400 y 1000 d.c. para el desarrollo de Swift Creek en Georgia<sup>5</sup>. El pueblo Swift Creek fue principalmente cazador y recolector, aunque podría haber practicado una horticultura del maíz. Sus aldeas son numerosas pero no grandes. Se encuentran en abundancia

útiles de piedra; piedras-estandarte y piedras-barco que serían probablemente pesos de propulsor, implican el uso de este implemento. La cerámica fue moderadamente abundante y tendió a limitarse al jarro hondo de base conoidal del género del Woodland. En algunas zonas se construyeron montículos funerarios, y este rasgo parece consistente según lo que conocemos del este y sureste para este horizonte temporal aproximado. Se piensa que la cultura Swift Creek es aproximadamente contemporánea de la Hopewell del Valle de Ohio. Hacia el final de la época Swift Creek la construcción de montículos templarios empezó a asociarse con los restos culturales existentes. Es probable que la aparición de este rasgo sugiera una consecuencia de los acontecimientos que vamos a describir.

El primero de tales acontecimientos, con la precisión con que podemos rastrearlo en el registro arqueológico, fue el establecimiento en la localidad de Macon de un gran poblado de la cultura Macon Plateau. Este sitio cubría varios acres y estuvo cercado por fosos defensivos (y probablemente por muros de tierra). Incluía siete montículos piramidales o templarios allanados en la cima, recintos de tierra especiales circulares y semisubterráneos, y evidencias de estructuras de habitación. El sitio entero y los útiles encontrados en él parecen fuertemente peculiares frente al viejo fondo Woodland de Swift Creek. En la zona del yacimiento propiamente dicho es clara su superposición sobre el más temprano asentamiento Swift Creek, y la estratigrafía física así como la cultural indican un marcado rompimiento con el pasado. El cuadro no es de una amalgama cultural sino de una interrupción súbita y de nuevos comienzos dentro de otra tradición. Fairbanks lo resume diciendo: "Macon Plateau supone una ruptura definitiva con la vieja economía cazadora—recolectora y tiene una agricultura plena. Hay evidencia de un campo de cultivo dentro del poblado, pero la mayor parte de los huertos deben haber estado afuera, sirviendo probablemente el conjunto de montículos como punto de reunión para los grupos familiares dispersos. Los grandes montículos, fortificaciones unidas y construcciones ceremoniales indican una economía que permitía el ocio suficiente para ocupaciones no relacionadas con la subsistencia. Tenían probablemente un sacerdocio que dirigía las actividades en el centro ceremonial, y pudieron tener una organización política y militar elaborada. El sistema total fue

mucho más complejo que cualquier otro de los precedentes en Georgia Central”<sup>6</sup>.

Los habitantes de Macon Plateau introdujeron un nuevo estilo artístico (el “Culto Meridional”) en conexión con su ceremonialismo. En cuanto a las manufacturas más corrientes, pusieron menos énfasis que sus predecesores en los cuchillos pedernal, hicieron numerosas hachas de piedra, incluyendo layas bilobuladas, y manufacturaron cerámica completamente distinta de la de las gentes de Swift Creek. La cerámica Macon Plateau es de la tradición del Mississippi: es, generalmente, de superficie alisada, a menudo con desgrasante de conchas, y formas de jarros de hombros, cuencos, botellas, asás curvas, y adornos zoomorfos.

Es casi indudable que el pueblo Macon Plateau fue invasor en Georgia Central. La presencia de su gran poblado fortificado y de su centro ceremonial es como una minúscula isla en medio del mar de las sencillas aldeas Swift Creek. Con excepción de otro sitio Macon Plateau, más pequeño que el primero, distante dos millas, y también fortificado, no han sido nunca descubiertos otros sitios de esta cultura en Georgia, un estado en el cual los reconocimientos arqueológicos están razonablemente muy avanzados. Hay buena evidencia de que las comunidades Swift Creek continuaron coexistiendo con, y después de, la intrusión del grupo Macon Plateau, y la costa y el sur de Georgia parecen haber sido fuertes reductos para las tradiciones Swift Creek, particularmente en la cerámica estampada. Algún cambio se filtró gradualmente en estas regiones, y la presencia de un montículo templario en el sitio Kolomoki, al sur de Georgia, sugiere una posible difusión desde Macon<sup>7</sup>. Si fue así, los procesos de difusión y cambio cultural fueron enteramente diferentes de los que se produjeron en Macon Plateau. Kolomoki representa una mezcla de la cultura Swift Creek con una corriente de nuevas ideas, pero Macon Plateau es una substitución total de Swift Creek.

Se ha creído que la oleada Macon Plateau en Georgia Central vino desde el norte o noroeste. Quizás Tennessee occidental y el Valle del mississippi central fueron las tierras originarias de la cultura que discutimos. Ciertamente, grupos culturales de Tennessee del centro y del este, alrededor del mismo período de tiempo, muestran estrechas semejanzas con Macon Plateau<sup>8</sup>. La brusquedad del cambio cultural sugiere con fuerza un movimiento de población, y no una

difusión sin acompañamiento de los portadores de la cultura. No hay todavía suficientes datos antropológico-físicos de Georgia Central para confirmar tal suposición, pero las pruebas sobre esqueletos de Tennessee sustentan tal migración, si bien indirectamente<sup>9</sup>. Tanto los arqueólogos como los etnólogos han visto en el establecimiento del sitio Macon Plateau la primera entrada de pueblos muskogeanos en Georgia. Tal hecho es altamente probable, aunque sea en cierto modo adelantar conjeturas.

De igual interés son los desarrollos que siguieron a la llegada de la cultura Macon Plateau a Georgia. Este período posterior es conocido como Lamar, y la cultura Lamar<sup>10</sup> representa una mezcla firmemente cimentada de rasgos Macon Plateau y Swift Creek. La época de Macon Plateau se ha estimado aproximadamente entre 1000 y 1300 d.C. Lamar, cuyos límites superiores se conocen superpuestos con las primeras entradas españolas, se extiende entonces desde 1300 a 1600 d.C. o más tarde. Por el contrario que Macon Plateau, Lamar y los sitios estrechamente relacionados se encontraron por toda Georgia y el norte y este de las Carolinas. Algunos de ellos son aldeas pequeñas, como los sitios Swift Creek, pero muchos son poblados de buen tamaño, con montículos templarios y, algunas veces, empalizadas. Una de las más sorprendentes amalgamas de la nueva cultura es la cerámica. Incorpora en la forma de los vasos y en la decoración rasgos de la cultura intrusiva Macon Plateau y de la residente Swift Creek, por ejemplo el complicado estampado de superficie que, al mismo tiempo que se pierde en las cerámicas Macon Plateau, llega a ser un elemento común en Lamar. Hay, seguramente, otras influencias adicionales en Lamar, algunas de las cuales parecen ser ideas del norte y del oeste, que siguen tras la migración Macon Plateau, y probablemente derivadas de los focos del Mississippi relacionados. Es, sin embargo, significativo el hecho de que Lamar no es una proyección aislada o extraña en territorio fronterizo, sino una síntesis local de Georgia: es primariamente el resultado aculturativo del contacto cultural Macon Plateau—Swift Creek.

### *El norte de Yucatán*

La prehistoria de Yucatán se inicia con las culturas formativas basadas en la agricultura, que hay que colocar varios siglos a.C. Una ocupación maya temprana,

correlacionada con la fase Tzakol del Petén, ha sido descubierta en varios lugares de la península, particularmente en Oxkintok. La arquitectura y cerámica de estos sitios yucatecos del Clásico Temprano se asemejan a las del horizonte de época equivalente en el Petén, pero están regionalmente especializadas. En el siguiente período yucateco, que corresponde al maya Clásico Tardío del sur, esta especialización fue incluso más pronunciada, y se desarrollaron algunos de los estilos arquitectónicos locales, tales como Puuc, Chenes y Maya Chichén. Se ha creído que el período Clásico Tardío yucateco ha perdurado hasta los alrededores del 1000 d.C.<sup>11</sup>. Al menos esta es la fecha usual que se asigna al comienzo del período tolteca o mexicano en Chichén Itzá.

La arqueología del periodo mexicano en Chichén testimonia con toda certeza una influencia extranjera cuyo foco primario parece encontrarse en el altiplano mexicano. Los relieves representan filas de guerreros, jaguares y águilas, casi idénticos a los que se encontraron en el centro tradicional tolteca de Tula en Hidalgo. Columnas en forma de atlante y figuras de altar, balauestradas y columnas en forma de serpiente emplumada, columnatas y estatuas de Chacmol, suministran relaciones adicionales con este mismo complejo de Tula. Muchas de las grandes construcciones de Chichén datan del periodo mexicano, incluyendo el famoso juego de pelota, la pirámide del Castillo y el templo de los Guerreros con su Columnata. Ampliaciones y añadidos fechados en este periodo se hicieron sobre los viejos edificios de estilo Maya Chichén, tales como las Monjas, y en general los invasores introdujeron algunas de las nuevas prácticas arquitectónicas. Además se aprecia el incremento en tamaño de las cámaras interiores por el uso de columnas en lugar de paredes para soportar el peso de las bóvedas de saledizo. En conexión con tales cambios técnicos, Thompson hace la siguiente observación: "Hay ... una posibilidad de que no se tratara meramente de un desarrollo arquitectónico, sino de un reflejo del uso diferente de los edificios como resultado de nuevas prácticas religiosas"<sup>12</sup>.

Aparte de la arquitectura, otras evidencias del influjo extranjero se reconocen en esta época en alfarería Plumbate, cerámica Anaranjada Fina (tipo X), incrustaciones de turquesas, y metales. Estos no son necesariamente items de las tierras altas mexicanas o de Tula, sino que aparentemente se derivan de diversas procedencias mesoamericanas. Se

piensa, por ejemplo, que la cerámica Anaranjada Fina es una importación de Tabasco o de Veracruz, región desde la cual pudieron haber llegado las influencias toltecas.

La identidad de los invasores es discutible. Thompson se inclina a creer que el influjo del arte de Tula en Chichén señala la tradicional llegada de los itzaes, que no eran toltecas sino más bien un grupo maya mexicanizado del<sup>13</sup> oeste. Tozzer, por otro lado, no parece dispuesto a asociar las narraciones tradicionales sobre los itzaes con el estilo Chichén-Tula de los alrededores del 1000 d.C., y es de la opinión que la migración hacia Yucatán fue, en general, directa desde el sitio de Tula, y no indirecta por la vía de los asentamientos en Veracruz y Tabasco<sup>14</sup>. La virtual igualdad de los relieves de Tula y Chichén sostiene la posición de Tozzer, pero la ausencia de las cerámicas características de Tula, Coyotlatelco y Mazapan, es una prueba contra una migración directa. El tipo Anaranjado Fino tiende a fortalecer la suposición de que está implicada una ruta por la Costa del Golfo.

Sean cuales fueren las fuerzas étnicas detrás del asentamiento tolteca o mexicano en Chichén, es incuestionable la presencia de una expresión cultural única, sorprendentemente diferente de los antecedentes yucatecos previos. Como Pollock afirma: "Fuera del área inmediata de Chichén Itzá, con la excepción de unos pocos vestigios -y estos de identificación problemática- no hay una sola ruina, según nuestros conocimientos, que presente restos arquitectónicos o escultóricos que puedan ser identificados como los del sitio tipo o como pertenecientes a este período"<sup>15</sup>.

Parecería entonces que: 1) o bien todo Yucatán fue abandonado o se hundió culturalmente por completo durante el periodo mexicano en Chichén; o 2) las culturas locales continuaron a lo largo de las viejas líneas tradicionales. Pollock se inclinó a favor de esta última interpretación como la más probable de las dos<sup>16</sup>. Esto significaría que una cultura Puuc, o semejante a Puuc, existía en otros centros durante el periodo del arte y la influencia toltecas en Chichén.

La situación en Yucatán, siguiendo esta interpretación no es distinta de la que hemos descrito para Georgia. Una fuerte cultura extranjera se establece profundamente en un sitio único dentro de una región ocupada por otra cultura. En ambos ejemplos hay evidencia que sugiere que los invasores

no lograron tal cosa por medios completamente pacíficos. El sitio de Georgia de la cultura Macon Plateau estaba fortificado<sup>17</sup>; las pinturas murales de Chichén y otras formas artísticas muestran un grupo de guerreros (aparentemente mexicanos) combatiendo y venciendo a otro (aparentemente mayas)<sup>18</sup>. En cada región hay también la aparente continuidad de la cultura local en otros yacimientos o localidades; y esta continuidad parece haber perdurado durante un tiempo considerable. Se ha hecho una estimación de unos 200 a 300 años para el periodo Macon Plateau en Georgia y de unos 200 años o un intervalo más largo para el Chichén Itzá tolteca. Las culturas intrusivas, en cada caso, se caracterizaron por una arquitectura pública y un estilo artístico significativamente diferentes de los en boga previamente en la región receptiva. En Georgia, el nuevo complejo también trajo con él un completo cambio en artefactos o cerámicas; en Yucatán, los cambios no parecen ser tan profundos o arrolladores. Ciertos útiles, materiales, y tipos carámicos, parecen estar correlacionados con el arte tolteca y las innovaciones arquitectónicas; pero una tradición de cerámica de pizarra yucateca, presumiblemente de antecedentes Chichén Maya y Puuc, se mantiene como la principal cerámica residente<sup>19</sup>.

El siguiente periodo Chichén Tolteca o Chichén Mexicano ha sido denominado también el periodo de "Absorción Mexicana" o del "Resurgimiento Maya"<sup>21</sup>. Mayapán es el sitio tipo para esta cultura tardía, pero en otros lugares de Yucatán aparecen restos arquitectónicos muy similares a los de Mayapán. Pollock señala que los conceptos de "resurgimiento" y "absorción" en la zona maya están basados en evidencia etnohistórica y lingüística del tiempo de la conquista española, y en la ausencia en tiempos tardíos de un arte escultórico como el que floreció en Chichén en el precedente periodo tolteca. Pero llega a afirmar, hablando de Yucatán como un todo: "...la gran mayoría de los restos de construcciones asignados a este último periodo no son de estilo maya, sino del llamado mexicano. Aunque la arquitectura difiere de la de Chichén Itzá del periodo anterior, el estilo podría ser una degeneración de aquellas formas y es ciertamente más extranjero que maya"<sup>22</sup>.

Lo mismo que en la difusión inicial por migración y la presencia del centro extraño, la cultura resultante del periodo tardío yucateco muestra paralelos con la cultura Lamar que surge en Georgia de manera semejante; se han mezclado

elementos de las culturas invasora y receptora y se aprecia algún tipo de selectividad en esa combinación, tanto en Yucatán como en Georgia. Por ejemplo, la arquitectura pública de los invasores perduró en la cultura de Mayapán como en Lamar. El estilo artístico de Tula, como se ve en los sitios tardíos de la costa este de Yucatán, se redujo grandemente, y este hecho recuerda la gradual disolución del arte del Culto Meridional en Lamar<sup>23</sup>. Las cerámicas yucatecas tardías representan una fuerte reserva de las tradiciones locales, lo mismo que sucede en Lamar.

### *Costa norte del Perú*

Los valles—oasis de la costa norte peruana fueron escenario de la ocupación humana desde por lo menos tres milenios antes del comienzo de la era cristiana. Brevemente, la prehistoria de la costa norte se inicia con los horticultores anteriores al maíz y los pescadores de Huaca Prieta y Cerro Prieto, atraviesa un momento transicional con los agricultores de maíz de los tiempos del Chavín costero, pasa a través de sucesivos períodos de crecimiento tecnológico y desarrollo agrícola, y alcanza el climax en la segunda mitad del primer milenio d.C. con la cultura clásica Mochica<sup>24</sup>. Es en este punto en el que nos interesan los acontecimientos de la secuencia. La cultura Mochica (Chimú Antiguo) se conoce mejor en los valles de Chicama y Moche, pero se extiende al norte de Chicama hasta Pacasmayo, si no más allá, y por el sur al menos hasta el Valle del Santa. Es probable que el dominio mochica fuera un estado que comprendiera varios valles bajo un control unificado. En cualquier caso, toda la región estaba unida por fuertes vínculos estilísticos y arquitectónicos. El arte fue naturalista y representa escenas cotidianas de batallas, gobernantes, prisioneros y otros motivos que sugieren una conciencia nacional. Se construyeron pirámides de adobe, palacios y fortificaciones, y la irrigación alcanzó una gran extensión con sistemas complejos de canales y huertos. Las concentraciones de población en algunos lugares sugieren cantidades en torno a millares de personas. En efecto, tenemos en la cultura Mochica los comienzos de la vida urbana con maduros sistemas sociales, políticos y religiosos. En un momento estimado aproximadamente hacia el 1000 d.C. la cultura Mochica sufrió un cambio súbito y marcado. Se ha señalado este mismo cambio en otras partes del Perú, y se hace

referencia a este fenómeno como el horizonte Tiahuanaco costero o simplemente Tiahuanaco. Todo el territorio mochica, excepto Pacasmayo y el lejano norte, se vió afectado por esta influencia extranjera.

La implantación de la cultura Tiahuanaco costero en la costa norte del Perú difiere de las situaciones que hemos tratado para Georgia y Yucatán, en que los nuevos elementos no estaban concentrados en una zona o en un sitio único importante con hinterlands culturales intocados en su contorno. Esta diferencia en la difusión puede haber resultado de la naturaleza de los valles de la costa peruana, que son relativamente pequeños y estaban, en los periodos clásico y tardío, estrechamente unidos por las técnicas coordinadas de irrigación. Sean cuales fueren las razones, los valles mochicas fueron en efecto inundados *in toto* por esta nueva ola cultural. Los montículos piramidales mochica fueron usados como lugares de enterramiento por los tiahuanacotas, se tomó posesión de los sitios fortificados, se reutilizaron viejos cementerios y se reocuparon los sitios de habitación. La nueva impronta se ve en las cerámicas, donde cambian radicalmente la forma y la decoración, en los diseños textiles, trabajo en madera, metalurgia y arquitectura. Los cambios arquitectónicos afectaron no solo a las construcciones mismas sino también al patrón de asentamiento total. Mientras que la Cultura Mochica había puesto gran énfasis en la construcción de montículos piramidales de pequeños ladrillos de adobe fabricados a molde, las construcciones mayores tiahuanacotas costeras fueron inmensos cercados rectangulares en los cuales las grandes paredes exteriores estaban hechas de tapia de adobe vertido. En cuanto a las unidades de vivienda, los poblados mochicas eran conjuntos de habitaciones contiguas unas a otras en forma de colmena, pero usualmente sin un patrón total o simetría en la distribución. El poblado tiahuanaco costero, por el contrario, es a menudo un recinto rectangular con un plan simétrico interno<sup>25</sup>.

La naturaleza de la sociedad del horizonte de influencia Tiahuanaco costero ha sido materia de muchas especulaciones. Los datos sobre cambios en el tipo físico son sugestivos a este respecto, pero no concluyentes. Newman<sup>26</sup> ha señalado una homogeneización física de las poblaciones de la costa central y norte del Perú en los periodos que algunas veces se han denominado "tardíos". Es posible que esta

“nivelación” de las diferencias físicas regionales fuese el resultado de migraciones y de los inter-cruzamientos siguientes después de la invasión de Tiahuanaco; sin embargo, los periodos “tardios” se fechan inmediatamente después, más bien que coexisten con, del estilo del horizonte tiahuanacota. Las evidencias culturales en este tema de la invasión o de la difusión estilística son fuertemente sugerentes. En el Valle de Virú (una parte del dominio mochica) Ford<sup>27</sup> ha demostrado una continuidad cerámica desde los tiempos tempranos de Chavín hasta la llegada de los incas. En la cerámica utilitaria hay algún tipo de firme desarrollo del principio al fin, pero la interrupción más señalada es la que separa Mochica de Tiahuanaco costero. Como tal, es un argumento en favor de al menos una sustitución parcial de la población. En la cerámica decorada, gran parte de la cual parece haber sido hecha como objetos funerarios, es completa la separación de ambas tradiciones. Se ha supuesto que la súbita extinción del simbolismo artístico de una nación militarista en expansión solo pudo producirse por la fuerza<sup>28</sup>. La totalidad de la evidencia, por tanto, de la antropología física, arquitectura, patrón de asentamiento, arte, y cerámica común, implica una interrupción tanto social como cultural. La cuestión de si este hecho fue una consecuencia de la edificación de un imperio, tal como iba a resultar de la expansión incaica algunos siglos más tarde, o simplemente de acontecimientos locales, es algo que permanece desconocido.

Se cree que el nacimiento del arte tiahuanaco costero tuvo lugar en los Andes Centrales más bien que en el propio sitio de Tiahuanaco en los Andes Meridionales. Hay, desde luego, nexos estilísticos con este último lugar, de donde Uhle obtuvo el nombre para el fenómeno del horizonte. Prescindiendo del punto de origen de este estilo y/o del movimiento de conquista, hay poca duda de que la cultura tiahuanaco costera penetró hacia el territorio mochica desde el sur, bien por la costa o por las tierras altas.

Hemos mencionado las diferencias entre el efecto generalizador de la invasión de Tiahuanaco en la costa norte del Perú y las avanzadas insulares de las invasiones prehistóricas en Georgia y Yucatán. Permanecen, sin embargo, ciertas características paralelas en la situación peruana. Con el movimiento de la cultura Tiahuanaco costero desde el sur, los valles mochica fueron fuertemente afectados hasta puntos

norteños tan alejados como Chicama. Al norte de Chicama, los elementos tiahuanacoides, en tanto en que se pueden valorar según la forma y el diseño de la cerámica, son extremadamente débiles<sup>29</sup>. El estilo Mochica está, sin embargo, bien representado en el Valle de Lambayeque<sup>31</sup>. Así, estos valles en el extremo norte representan un hinterland cultural detrás de las fronteras de la vigorosa influencia de Tiahuanaco. Significativamente, fue en estos valles lejanos en los que la plástica mochica y la tradición escultórica en la cerámica continuó sin interrupciones importantes.

La civilización Chimú siguió el periodo Tiahuanaco en la costa norte. Los estilos cerámicos Chimú son una interesante mezcla del viejo modelado realista y del tratamiento plástico mochica con ciertas formas de vasos y motivos decorativos asociados con Tiahuanaco costero. La impresión general, sin embargo, es que la cerámica chimú tiene mayor parecido con mochica que con tiahuanaco. Como un ejemplo, la mayoría de la cerámica funeraria chimú es naturalista y modelada y es predominante la forma de asa estribo, todos ellos rasgos mochica antes que derivados de Tiahuanaco. La importancia de los valles de Pacasmayo y Lambayeque en esta fusión de dos tradiciones cerámicas no debería ser pasada por alto. Estos valles fueron las localidades en las que las ideas mochica se mantuvieron y que, más tarde, fueron reintroducidas en los valles del sur una vez que la fuerza plena del Tiahuanaco costero había ido decreciendo. Es en este papel que la función de los valles del extremo norte puede ser comprendida como paralela a los hinterlands de las situaciones de Georgia o Yucatán.

En arquitectura, la cultura Chimú sigue de cerca las nuevas formas y estilos establecidos por el Tiahuanaco costero. Florecen los grandes recintos rectangulares de adobe y las comunidades planificadas. Chanchan, la capital chimú, es el arquetipo de esta clase de arquitectura y de distribución de asentamiento. Son obvios los paralelos con las culturas Lamar georgiana y Mayapán yucateca. La arquitectura, particularmente la arquitectura pública, de la cultura invasora parece prevalecer en la aculturación resultante. En el simbolismo artístico los elementos tiahuanacoides continúan hasta Chimú, como hemos señalado, pero hay un decrecimiento en vitalidad como en los casos del arte del Culto Meridional en Lamar o el arte Tula-Tolteca en el Yucatán tardío.

### *Síntesis y análisis*

Es evidente un modelo o patrón de difusión y aculturación en las comparaciones precedentes. Una cultura activa o agresiva invade el territorio de una vecina y la reemplaza estableciendo una colonia probablemente por la fuerza. Esta colonia representa algo más que una transmisión de ideas y manufacturas, son las traídas por el pueblo que es enteramente adoctrinado en la cultura invasora. Tales colonias pueden haber sido totalmente extranjeras o haber contenido una mezcla tanto de población local como foránea. En el último caso se presume que los invasores jugaron el papel dominante en la sociedad. Las innovaciones traídas por los invasores podrían concernir a alguno o a todos los rasgos culturales, pero parece que se enfatiza la arquitectura pública y el arte simbólico. Durante este primer período de contacto, mientras que están floreciendo las colonias extranjeras, las viejas tradiciones culturales se mantienen con relativamente pocos cambios en las regiones circundantes o cercanas. En el periodo siguiente, los efectos de la aculturación se aprecian en la aparición de una nueva cultura, que ocupa no solo los sitios o colonias de los invasores originales sino también la región total bajo examen. La nueva cultura representa una combinación de los elementos intrusivos y de las viejas formas locales<sup>32</sup>. Permanecen las innovaciones en la arquitectura pública del primer periodo y son incorporadas completamente en las comunidades del segundo periodo. Los símbolos artísticos de los invasores son también conservados pero han experimentado modificaciones y reducciones. Ciertos artefactos, en especial la cerámica, muestran una fusión de elementos viejos y nuevos con una tendencia hacia el predominio de los viejos.

Este esquema resume los acontecimientos en tres secuencias americanas prehistóricas, ignorando, al mismo tiempo, las diferencias ciertas en las configuraciones. No es de ningún modo una "ley" la que perfila una "necesidad interna" en el curso de estos sucesos. Indudablemente, hay ejemplos de "colonización cultural" de muchos lugares y épocas de la historia del mundo donde los resultados no siguen este modelo. Es fácil de formular de tal manera una colonización "fallida" al ser "sumergida" por la cultura receptora, de manera que no deja apreciables rastros en el subsiguiente registro del desarrollo cultural. O, como fue el

caso de algunas de las colonizaciones europeas de América, la cultura invasora pudo "hundir" a la receptora, reemplazandola en todos los aspectos en unas pocas décadas o centurias. Antes que conceder una mayor importancia a las "regularidades" del patrón que hemos descrito será, quizás, más fructífero el examinar más detalladamente los tres casos históricos de nuestra discusión con respecto a las condiciones particulares que los rodean. De este modo podríamos adelantar algunas consideraciones respecto a los factores que permiten o limitan el tipo de difusión-aculturación que aquí nos concierne.

Recordemos que en Georgia Central el distanciamiento entre Macon Plateau y Swift Creek fue principalmente un cambio económico. La cultura Swift Creek estaba basada en la caza y en la recolección, mientras que Macon Plateau era primordialmente agrícola. Esta circunstancia puede explicar alguna de las diferencias señaladas en Georgia como opuestas a los casos yucateco y peruano. Nuevos tipos de herramientas y nueva cerámica (incluyendo la alfarería utilitaria) llegaron a Georgia junto con la arquitectura de montículos templarios de Macon Plateau y el simbolismo del Culto Meridional. En Yucatán y Perú los nuevos elementos son principalmente de las últimas categorías, las cuales son reflejo de cambios sociales, políticos o religiosos más que de un reajuste económico básico. Puede ser significativo a este respecto que tanto en Perú como en Yucatán las culturas implicadas estuvieran en un nivel económico similar de agricultura intensiva. Surge un hecho básico; el tipo de "colonización cultural" de difusión-aculturación parece ser posible entre culturas del mismo o de diferentes niveles de subsistencia.

Discutiendo la situación peruana ya hemos apuntado las diferencias que colocan a este caso aparte de los otros dos. Mientras que en los escenarios georgiano y yucateco las culturas invasoras se establecieron en localidades aisladas, rodeadas por las antiguas comunidades residentes, la cultura tiahuanacoide de la costa peruana dominó unos cuantos valles mochicas como un bloque sólido, dejando como hinterland solo los territorios de más al norte. Aunque la conformación natural del terreno y la unidad de irrigación de los valles individuales pueden explicar este modelo de invasión, es posible que estuvieran implicadas otras condiciones más estrictamente culturales. Sabemos, por ejemplo, que la guerra comenzó a lo largo de la costa norte peruana mucho antes del

surgimiento de los mochica<sup>33</sup>. La idea aquí avanzada es que invasión y conquista no fueron instituciones nuevas para los mochica y que, en razón de una conquista no militar, podrían haberse sometido más fácilmente a la subyugación organizada que las poblaciones Swift Creek o maya clásica. Es obvio, desde luego, que los estrechos valles y los centros de población compacta de los mochica pudieron permitir esta especie de subyugación y control más fácilmente que los bosques y los asentamientos dispersos de Georgia y Yucatán. Una condición que se ilustra muy bien con los diversos asentamientos y circunstancias en Perú, pero que afecta a los tres ejemplos en conjunto, es que un hinterland o zona de "refugio" al que la cultura invadida puede retirarse y mantener su integridad, es una necesidad para la aculturación subsecuente que sigue a la "colonización cultural". Juzgando por Yucatán y Georgia, la zona de "refugio" podría ser más grande, mucho más grande de hecho, que el área ocupada por la cultura invasora. Por otro lado, en Perú, la zona de "refugio" fue marginal y más pequeña que el territorio invadido. La importancia aparente de la zona de "refugio" sugiere que la mayor parte de la amalgama y la mezcla de las dos culturas tiene lugar en el hinterland durante el periodo en el que la cultura invasora mantiene su colonia. Indudablemente alguna aculturación se produce dentro de la colonia, pero el vigor con el que las culturas híbridas florecen repentinamente sobre la escena, indicaría que han estado en formación en alguna parte fuera de los principales establecimientos de los invasores.

Hay otras condiciones que indudablemente promueven u obstaculizan los procesos de "colonización cultural" aunque es difícil graduar los límites de alguna de ellas. Un factor ciertamente crucial es el de una tradición cultural común: una participación en la misma área de cultura o co-tradición. En todos los ejemplos revisados, las dos culturas participantes en el contacto pertenecían a tal tradición común subyacente. No se sabe qué grado de divergencia cultural señala el límite más allá del cual la aculturación derivada de la "colonización cultural" no puede tener lugar con éxito. Hay indicios, por ejemplo, de que la colonización europea del este de los Estados Unidos llevó a juntarse dos culturas que eran fundamentalmente incompatibles, de modo que fue imposible que prosperara una fusión o algo parecido. En México y Perú no fue tan pronunciada esta incidencia de

incompatibilidad entre las culturas europea y nativa; no obstante, las fusiones resultantes están dominadas por los elementos europeos.

Estrechamente conectada con la condición de las relaciones básicas dentro de una tradición cultural común, está la de las regiones naturales en las que se forman las culturas de cualquier situación de contacto. Entre nuestros ejemplos americanos nativos hay fuertes diferencias en la aculturación resultante que pueden ser atribuibles, en parte, al relativo grado de disimilitud en las regiones naturales implicadas. Como un ejemplo de ésto, señalemos que los valles aluviales del Mississippi y de sus principales tributarios el medio ambiente en el cual se presume que se ha desarrollado la cultura Macon Plateau— no difieren grandemente de los valles superiores más pequeños de Georgia. A pesar de la diferencia fundamental en la economía de subsistencia entre Swift Creek y Macon Plateau, se logró un ajuste estable en Lamar ¿Fue a causa de que el rasgo introducido de la agricultura intensiva del maíz resultó tan práctico en los valles de Georgia como lo había sido en el norte y oeste? Por contraste, las diferencias ambientales entre las tierras altas mexicanas, hogar originario de la cultura Tula—Tolteca, y las tierras bajas mayas de Yucatán son mucho mayores que cualquiera de las que se encuentran en el sureste de los Estados Unidos ¿Es una medida de esta diferencia la relativa debilidad de la cultura Mayapán resultante, con respecto a la que la había precedido?

### *Conclusiones*

Entre los varios tipos de difusión y aculturación que aparecen en la América prehistórica, hay uno que puede ser denominado “colonización cultural”. Los procesos principales implicados son la implantación por personas, y probablemente por la fuerza, de una cultura extraña como una colonia dentro del territorio original de la cultura receptora. Alguna fusión cultural podría tener lugar dentro de la colonia, pero la cultura invasora es claramente dominante en esta esfera limitada. Contemporaneamente con la invasión extranjera y ocupación de la colonia, la cultura receptora continua dentro de sus viejos cauces en las regiones del hinterland adyacente, o “refugio”. Durante este período, la aculturación de la cultura receptora tiene lugar gradualmente en las zonas de “refugio”, aparentemente por

préstamo, imitación u otro contacto con la colonia. Subsecuentemente, una tercera colonia surge de la región de "refugio" como una mezcla más o menos igual y como producto aculturativo final del contacto de las culturas invasora e invadida. La región total, tanto la colonia como la zona "refugio" se unen por medio de esta nueva cultura. Este patrón de "colonización cultural" parece haberse producido entre culturas de bases económicas similares o diferentes. Aparentemente, el éxito del proceso de aculturación final está facilitado por el fondo básico de una tradición cultural común y por ajustes similares cultura medio ambiente de las culturas fusionadas.

### BIBLIOGRAFIA

ARMILLAS, Pedro 1951

*Mesoamerican Fortifications* (Antiquity, Vol. 25, pp.77-86)

BEALS, Ralph 1953

"Acculturation" (*Anthropology Today*, A.L. Koreber Ed. pp. 621-641. Chicago).i,

BENNETT, Wnedell C. 1939

*Archaeology of the North Coast of Perua: an Account of Exploration in Virú and Lambayeque Valleys* (Anthropological Papers, American Museum of Natural History, vol. 37, pt.1).

BENNETT, Wnedell C. y J. B. BIRD 1949

*Andean Culture History* (Handbook, American Museum of Natural History No. 15).

OERING, H. Ubbelohde 1951

"Ceramic Comparison of Two North Coast Peruvian Valleys" (*Selected Papers of the 29th International Congress of Amerianists*, Sol Tx Ed. pt. 1, pp.224-231, Chicago).

FAIRBANKS, Charles H. 1950

*A Preliminary Segregation of Etowah, Savannah, and Lamar* (American Antiquity, vol. 16, pp.142-150).

"Creek and Pre-Creek" (*Archaeology of the Eastern United States*, J. B. Griffin Ed. pp.285-300, Chicago).

1949

Cultural Dating of Prehistoric Sites in Virú Valley, Peru (Anthropological Papers, Museum of Natural History, vol 43, pt. 1).

GRIFFIN, J.B. 1952

"Culture Periods in Eastern United States Archaeology" (*Archaeology fo the Eastern United States*, J. B. Griffin Ed., pp.352-364, Chicago)

HERSKOVITS, Melville 1948

*Man and His Works* (New York).

LARCO HOYLE, R 1948

*Cronología Arqueológica del Norte del Perú* (Trujillo, Perú).

LEWIS, T. M.N. y Madeline KNEBERG 1946

*Hirwassee Island* (Knoxville, Tennessee).

NEWMAN, M. T. 1948

"A Summary of the Racial History of the Peruvian Area" (*A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, W. C. Bennett Ed., Memoir, Society for American Archaeology, No. 4, pp. 16-19).

NEWMAN, M. T. y G. E. SNOW 1942

"Preliminary Report on the Skeletal Material from Pickwick Basin, Alabama" (*An Archaeological Survey of the Pickwick Basin in the Adjacent Portions of the States of Alabama, Mississippi and Tennessee*, por W. S. Webb y D. L. DeJarnette, Bulletin, Bureau of American Ethnology, No.129, pp. 393-307).

E. D. 1952

*Annual Report of the Director of the Department of Archaeology* (Yearbook, Carnegie Institution of Washington, No. 51, pp.235-274)

SEARS, W.H. 1953

*Kolomoki Burial Mounds and the Weeden Island Mortuary Complex* (American Antiquity, vol. 18, pp.223-239).

STRONG, W. D. y Clifford EVANS Jr. 1952

*Cultural Stratification in the Virú Valley, Northern Peru* *Columbia Studies in Archaeology and Ethnology, Columbia University, vol. 4).*

THOMPSON, J. E. S. 1945

*A Survey of the Northern Maya Area* (American Antiquity, Vol. 11, pp. 1-24).

TOZZER, A. M. 1930

"Maya and Toltec Figures at Chichén Itzá" (Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists, pp. 403-412, New York).

WEBB, W. S. 1938

*An Archaeological Survey of the Norris Basin in Eastern Tennessee* (Bulletin, Bureau of American Ethnology, No.118).

WILLEY, Gordon R. 1948

"Functional Analysis of 'Horzon Styles' in Peruvian Archaeology" (*A Reappraisal of Peruvian Archaeology*, W. C. Bennett Ed., Memoir, Society for American Archaeology, No. 4, pp. 8-15).

1953

Prehistoric Settlement Patterns in the Virú Valley, Perú \*Bulletin, Bureau of American Ethnology, No. 155).

WRAY, Donald E. 1945

*Historical Significance of the Murals in the Temple of the Warriors* (American Antiquity, vol. 11, pp. 25-26).

#### NOTAS

<sup>1</sup>El autor está en deuda con A. M. Tozzer, H.E.D. Pollock, Tatiana Prozkoruiakoff y C. H. Fairbanks, por sus comentarios y críticas sobre este artículo.

<sup>2</sup>Beals, 1953, pp. 625 ff.

<sup>3</sup>Herskovits, 1948, pp. 523 ff.

<sup>4</sup>Véase Fairbanks 1952, pp. 287-290 para una concisa descripción de la cultura Swift Creek y su posición en la secuencia de Georgia.

<sup>5</sup>Griffin, 1952, fig. 205.

<sup>6</sup>Fairbanks, *op. cit.*

<sup>7</sup>Sears, 1953, p.228, piensa que Kolomoki y su montículo templario es definitivamente más tardeo que Macon Plateau. El sitio Evelyn, cerca de Brunswick, Georgia, es quizás otro ejemplo de un montículo templario tardío Swift Creek (Fairbanks, *op. cit.*, p. 287). <sup>8</sup>Véase Webb, 1938, y Lweis y Kneberg, 1946.

<sup>9</sup>Véase Lweis y Kneberg, 1946, y Newman y Snow, 1942.

<sup>10</sup>Fairbanks *op. cit.* Debe señalarse que en algunas regiones las culturas Etowah y Savannah preceden a Lamar y muestran los comienzos de la síntesis Woodland-Mississippi que alcanza su culminación en Lamar.

<sup>11</sup>Véase Thompson, 1945, para un resumen de la historia cultural de los mayas yucatecos.

<sup>12</sup>*Op. cit.*, p. 14.

<sup>13</sup>*Op. cit.*, p.12.

<sup>14</sup>A.M. Tozzer, comunicación personal, 1953.

<sup>15</sup>Pollock, 1952, p. 238.

<sup>16</sup>R.E. Smith coincide en esta opinión (comunicación personal, 1953). <sup>17</sup>Armillas, 1951, p. 84, describe un muro en Chichén Itzá que interpreta como una obra defensiva.

<sup>18</sup>Véase Tozzer, 1930, y Wray, 1945.

<sup>19</sup>Esta es la impresión de Pollock y R.E. Smith, Brainerd, que ha estudiado la cerámica yucateca más internamente que ningún otro autor, aclarará este importante punto en una próxima publicación.

<sup>20</sup>Thompson, *op. cit.* <sup>21</sup>Pollock, *op. cit.* Tozzer aplica el término "Chichén III" a este período (Tozzer, comunicación persona, 1953). <sup>22</sup>Pollock, *op. cit.*, p. 240.

<sup>23</sup>El arte del Culto Meridional en Georgia parece alcanzar su climax en Etowah, en la parte norte del estado, en un momento después de iniciarse el período Macon Plateau y justamente antes del surgimiento de Lamar (véase Fairbanks, 1950).

<sup>24</sup>Un resumen puede encontrarse en Bennett y Bird, 1949. Un informe detallado sobre excavaciones que cubren este mismo período de desarrollo es el de Strong y Evans, 1952. Debe señalarse que hay indicios de una industria lítica antigua a lo largo de la costa norte peruana; presumiblemente podría fecharse con anterioridad a los restos de los horticultores anteriores a la aparición del maíz de Huaca Prieta (véase Larco Hoyle, 1949, pp. 11-12).

<sup>25</sup>Willey, 1953.

<sup>26</sup>Nowman, 1948.

<sup>27</sup>Ford, 1949. En la secuencia de Virú, los nombres Huancaco y Tomaval son usados, respectivamente, para Mochica y Tiahuanaco costero.

<sup>28</sup>Willey, 1948.

<sup>29</sup>Bennett, 1939, pp. 94 ff.

<sup>30</sup>Doering, 1951.

<sup>31</sup>Bennett, *op. cit.*

<sup>32</sup>Estas fusiones no se realizaron *in vacuo*. En los tres ejemplos que hemos discutido es evidente que algunos elementos culturales, además de los pertenecientes a las culturas invasora y receptora, están presentes en las aculturaciones resultantes. Indudablemente, la difusión y el contacto desde y con culturas adicionales a las que hemos considerado continuaron durante el período de aculturación.

<sup>33</sup>Wiley, 1953.

# *Análisis del Parentesco Ritual (Compadrazgo)\**

Por Sydney W. Minzt  
y Eric R. Wolf.

En cuanto los antropólogos han incursionado en el estudio de las culturas latinoamericanas, han comenzado a coleccionar crecientes cantidades de material de las características culturales del mecanismo del *compadrazgo*. Este término designa el complejo de relaciones especiales establecidas entre individuos primarios, a través de su participación, aunque no siempre, en el ritual del bautismo católico.

Este rito envuelve, dentro de sus varios aspectos, tres individuos o grupos de individuos, que son: primero el iniciado, generalmente un niño; segundo a los padres del iniciado y tercero al padrino o padrinos ceremoniales del iniciado. Lo que produce tres tipos de relaciones. La primera enlaza padres y niño, y los relaciona dentro de los confines inmediatos de la familia biológica. La segunda enlaza al niño y a sus padrinos ceremoniales, que son personas de fuera de los límites de la familia biológica. La segunda enlaza al niño y a sus padrinos ceremoniales, que son personas de fuera de los límites de la familia biológica inmediata. Esta relación es familiar a la mayoría de los norteamericanos, como la relación entre el padrino, la madrina y el ahijado. El tercer grupo de relaciones enlaza a los padres del niño con los padrinos. En castellano el término *compadre* (co-parenthood

en inglés; en latín *compater-comater*; en italiano *compare-comare*; en francés *compere-commere*; en alemán *gevatter-gevatterin*; en ruso *kum-kuma*, etc.), significa literalmente co-padres del mismo niño. En el inglés la forma antigua de este término, *godsib*, es tan poco familiar a la mayoría de los hablantes de inglés, como en el *compadrear* ecuatoriano, el término se ha circunscrito a encuadrar en una de las relaciones, talvez, la más característica del *compadrazgo*. La mayor parte de los otros aspectos de esta relación, sin embargo, han caído por la borda. En contraste, en los tiempos medioevales europeos, el mecanismo del *compadrazgo* era de considerable importancia cultural y en la América Latina contemporánea, su rol cultural se demuestra por sus frecuentes extensiones, que van más allá de los límites de la responsabilidad bautismal.

Esta cosa es algo curiosa por sí misma y muy novedosa para un inglés contemporáneo (escribió en 1861 Edward B. Tylor). Los padrinos y madrinas de un niño, devienen por su participación en la ceremonia, relacionados unos a otros y al sacerdote que bautizó al niño y después siempre se llaman unos a otros como *compadre* y *comadre*... Esta conexión obliga a los *compadres*, en México, a hospitalidad, honestidad y a toda suerte de buenos oficios entre sí; y es maravilloso cuán concienzudamente es observada esta obligación, incluso por gente que no tiene escrúpulos de nada para con el resto del mundo. Un hombre engañará a su propio padre o a su hijo, pero cuidará su buena fe para el *compadre*. Para ellos esta extensión deviene mezclada con toda suerte de asuntos y es tan importante, que es necesario contarlos entre los motivos que tienden a alterar el curso de la justicia en el país.

En el presente artículo, los autores desean presentar algunos materiales relacionados con los antecedentes históricos del mecanismo del *compadrazgo* y a discutir algunas correlaciones funcionales contemporáneas.

Para señalar, el énfasis del estudio del *compadrazgo*, hasta ahora se ha centrado, en gran parte, en intentos de identificar antecedentes europeos o indígenas en sus varios elementos componentes<sup>2</sup>. Otros estudios han tratado de la difusión del complejo en ciertas partes de América Latina y su diversidad de funciones<sup>3</sup>. Un esfuerzo reciente ha ido a considerar al *compadrazgo*, como un razgo significativo de la cultura criolla putativa<sup>4</sup>.

Los autores esperan tratar en el sistema del compadrazgo en los términos de su posible relación funcional con los otros aspectos de la cultura, como son la familia; los sistemas de estatus; la propiedad de la tierra; el sistema legal; el rol del individuo en la cultura y otros temas similares. De manera especial, enfatizaremos sus funciones para promover la solidaridad social. Usaremos el término "horizontal", para indicar la dirección que el sistema del compadrazgo toma cuando liga a miembros de la misma clase. Se usará el término "vertical", para indicar la dirección que toma cuando enlaza a miembros de diferentes clases. Por último esperamos discutir el compadrazgo, no solamente en términos etnográficos actuales, sino también en términos de sus funciones pasadas, o sea en su contexto histórico.

### I. ANTECEDENTES HISTORICOS.

Esta sección trata sobre el desarrollo histórico del compadrazgo y sus implicancias funcionales en el pasado.

Habíamos visto que en la práctica católica, una persona responsable ayuda a la iniciación del nuevo miembro dentro de la iglesia, quien debe ser un miembro ya establecido en la comunidad religiosa. En efecto su presencia y ministerio, testifican que el nuevo candidato está deseoso y hábil de recibir el rito de iniciación prescrito. En la teoría católica, este rito de iniciación, es considerado como una forma de re-nacimiento espiritual y es bosquejada una analogía entre el rol del padre biológico, en el proceso de la concepción, por un lado con el rol del padrino como un padre espiritual, de otro lado, Esta noción de afinidad espiritual, a su vez ha dado origen a la noción de parentesco espiritual y establece las bases para la formación de las relaciones de parentesco ritual a través del mecanismo del padrinazgo en el bautismo.

Cada una de estas tres ideas tiene diferente historia, cada una se ha originado en ramas derivadas de diferentes experiencias culturales. La noción de padrinazgo no se encuentra en el Nuevo Testamento, y la Ley Canónica se refiere a la "costumbre" como la base jurídica en la cual descansa el precepto<sup>5</sup> En parte puede derivar de la práctica judía de la circuncisión, donde se requería un testigo que cogiera al niño sometido al ritual. Este testigo tenía un nombre procedente del griego<sup>6</sup> En conexión a esto, talvez es significativo notar que los misterios eleusianos griegos,

también hacían uso de padrinos<sup>7</sup>. El término “sponsor” (así en el original n.t.) en sí mismo representa una adaptación de un término corriente en la terminología legal romana, donde *sponsio*, significaba un contrato reforzado por sanciones religiosas, antes que legales<sup>8</sup>. Finalmente conocemos que la iglesia primitiva, usó los padrinos para guardarse de la admisión de individuos no deseados, lo que claramente es una función importante en los primeros días de la persecución. De ahí también que el término de *fidei iussores*, fuera usado para los que testificaban de la buena fe de los aspirantes, como también se llamaba a los padrinos.

El segundo componente, la noción del renacimiento espiritual, puede también ser el producto de algunas tradiciones diferentes. Sin embargo este aspecto de la institución ya cae fuera de los límites del presente artículo.

El aspecto del parentesco ritual, derivado del padrinazgo en el bautizo, soportó su propio y especial desarrollo. Durante el período de San Agustín (A.D. 354 — 430) los padres fueron quienes por lo corriente actuaron como padrinos de sus propios hijos. Esta costumbre estuvo tan difundida, que el obispo Bonifacio opinó que ningún padre podría desempeñarse como padrino para el bautizo de sus hijos. San Agustín en una carta al obispo Bonifacio, discutió este punto y dirigió su atención a los casos en los cuales los padrinos no habían sido los mismos padres. Los dueños de esclavos habían sido padrinos de los hijos de los esclavos; los huérfanos habían sido bautizados con la ayuda de una tercera persona desconocida, quien había consentido desempeñarse como padrino y los niños abandonados habían sido iniciados bajo el padrinazgo de mujeres religiosas<sup>9</sup>.

Aproximadamente cien años después, Justiniano el emperador de Bizancio, que gobernó de 527 — 565, fue el primero en establecer un edicto prohibiendo el matrimonio entre parientes espirituales. Los términos *compater* y *commater* aparecen por primera vez en 585 y 595, D.C., dentro de los límites de la iglesia occidental. Entonces podemos notar primero, que un grupo separado de padrinos tendió a ser el desarrollo tardío de una etapa en la cual entre los padres y los padrinos fueron la misma gente y segundo, que esta separación debe de haberse efectuado tanto en el Imperio Oriental como en el Occidental, aproximadamente en el primer cuarto del siglo quinto y a fines del siglo sexto. Sin embargo la completa aceptación de esta separación y la

consecuente exogamia, tomó lugar sólo en forma gradual. De la evidencia anotada por el historiador bizantino Procopio, podemos notar que en el comienzo de este período los padrinos segían adoptando a sus ahijados<sup>10</sup>. Por eso que en 753 D.C. San Bonifacio escribía:

Los sacerdotes de Galia y Francia, sostienen que para ellos un hombre que toma para esposa a una viuda de cuyos hijos es padrino, es culpable de un grave crimen. De la naturaleza de este pecado, si es que lo es, yo era enteramente ignorante, nunca lo han visto mencionado por los padres, ni en los cánones antiguos, ni por decreto papal, ni por los apóstoles en sus listas de pecados<sup>11</sup>.

Pero el Concilio de Munich, llevado a cabo en 813, prohibió a los padres desempeñarse como padrinos de sus propios hijos, y los libros del Concilio de Metz, del mismo año, indican que los padres y los padrinos están claramente diferenciados por términos diferentes.

Los próximos doscientos años fueron testigos de la cada vez mayor extensión de los lazos del parentesco ritual y del consecuente crecimiento de la exogamia de grupo. El Concilio de Metz de 888 D.C., intentó limitar su crecimiento, pero sin éxito. El incesto del grupo, tanto biológico como ritual, se extendió hasta cubrir siete grados de parentesco. Hubo incremento en el número de ceremonias, en las que oficiaban padrinos, acompañado por el incremento en el número de la gente que ejecutaba roles distintivos, en cualquier ceremonia, los que podrían ser incluidos dentro del círculo del parentesco. (Así como también creció el número de los padrinos que tenían función en las ceremonias). Finalmente también creció el número de padrinos que tenían alguna función en las ceremonias.

El bautizo y la confirmación, originariamente habían sido un mismo rito, pero devinieron en dos ceremonias separadas en la zona dominada por la iglesia occidental. Esta separación se halla documentada para el reino franco del siglo octavo, y fué acompañado con el desarrollo de dos grupos diferentes de padrinos, para el bautizo y para la confirmación<sup>12</sup>. Desde que la confirmación fue vista como un complemento del bautizo, los padrinos de la confirmación, devinieron parientes rituales. Sin embargo, en la iglesia oriental, el bautizo y la confirmación permanecieron un solo rito, pero

con diferentes grupos de padrinos y desde entonces los parientes rituales fueron añadidos para el rito del corte de los cabellos, así como para el bautizo "húmedo"<sup>13</sup> En tanto, la iglesia occidental añadió relaciones de parentesco ritual con un padrino "catequístico", quien estaba presente en las ceremonias de abjuraciones que precedían el acto del bautismo. Durante mucho tiempo, también, se creyó que el sacramento de la confesión producía un lazo de parentesco ritual, entre el padre confesor y el que se confesaba; hasta que en 1998 el Papa Bonifacio VII prohibió este parentesco.

Pero mientras el número de ceremonias que producían relaciones de parentesco ritual creció, así como creció el número de gente que estaba involucrada dentro de las relaciones de parentesco. La iglesia occidental, en primer lugar, extendió las relaciones espirituales incluyendo al sacerdote que oficiaba, a los padrinos, al niño, a los padres del niño y a sus respectivos hijos. Esto consigue fraternidad espiritual así como parentesco espiritual. Dentro de este contexto nosotros podemos indicar que la prohibición final contra el matrimonio de los sacerdotes y el concubinato, no fue expedido hasta el Concilio de Trento (1545-1563). Por último el número de padrinos creció tanto, que la costumbre general admitió de uno a treinta padrinos de bautizo.<sup>14</sup> Pero mientras el Papa Bonifacio prohibió la relación del parentesco ritual, que tenía su origen en la confesión, al mismo tiempo decretó que todos los padrinos que estuvieran presentes en cualquier ceremonia, entraban dentro de las relaciones del parentesco ritual válido y por tato necesariamente devenían como partes del círculo matrimonial exogámico.

A despecho de la extensa naturaleza formal, del material con que trata el crecimiento de los lazos de parentesco ritual durante este período, talvez podamos aventurar algunas sospechas de las correlaciones funcionales del mecanismo, así como también de intentar delimitar algunos de los factores de su formación.

La legislación eclesiástica sobre la materia, tiende a centrarse en dos períodos principales: por un lado el siglo noveno, y de otro lado en el periodo que va más o menos desde 1,300 hasta fines del siglo XVI. Este período fue testigo del altísimo desarrollo del orden feudal. Sus principales condiciones culturales pueden ser brevemente indicadas. La propiedad de la tierra fue detentada por el señor feudal. El también tenía derecho al trabajo de los

siervos que vivían en su tierra. En correspondencia, garantizaba los derechos de los trabajadores de usar la tierra, poseer ciertas herramientas, y el derecho para consumir algunos de los bienes de la agricultura y la artesanía que el producía. Los mutuos servicios y obligaciones, que caracterizan este sistema, fueron mantenidos por la costumbre, y este complejo de la costumbre operó extensamente a través de las relaciones cara-a-cara. Esperamos indicar que el mecanismo del compadrazgo y su correlación de parentesco ritual, fueron una parte funcional del sistema de clases implícito en esta relación básica.

Muchos escritores han sugerido que el mecanismo del compadre reemplazó tempranas relaciones de carácter tribal, basados en lazos de sangre reales o ficticios. Así Kummer, cree que "subordinó la comunidad de sangre a la comunidad de fe"<sup>15</sup> Tomasic nota que el mecanismo de compadrazgo se perpetúa a sí mismo dentro de la sociedad dinámica, mientras la hermandad de sangre declinó<sup>16</sup>. Ve alguna relación entre este fenómeno y "el fortalecimiento del poder del estado", y establece que el mecanismo del compadrazgo "fué trasferido del nivel tribal al estatal" Con el crecimiento del estado y de sus instituciones formales, el compadrazgo sirvió para manipular la estructura impersonal creciente, en términos de relaciones de persona-a-persona.

De modo más específico Dopsch ha relacionado algunas formas del parentesco artificial y "los arreglos de hermandad" entre los inquilinos feudales con cambios en los patrones de herencia<sup>17</sup>. Cuando el poder de los grandes terratenientes estaba en su punto máximo, durante la fase de declinación del Imperio Romano y durante el período inicial de la consolidación feudal, los inquilinos heredaban los derechos de posesión de sus vecinos, en ausencia de descendientes en línea directa. Con los cambios en la predominancia de los grandes terratenientes y con el incremento de la centralización política, el derecho a heredar a los vecinos dió origen a la herencia de la parte de los otros parientes del difunto, especialmente de la parte de los hermanos y hermanas. Entonces los hermanos de sangre ritual, devinieron con ventaja en la lucha "para iluminar los deberes sociales y económicos con los que el terrateniente imponía a sus inquilinos"<sup>18</sup>. Durante este período la herencia de la posesión de la casa solariega dentro de la misma familia, devino más seguro ante el número de potenciales herederos y trabajadores. En forma horizontal

acuñaron mecanismos como el *adfratio* latino y la *hermandad visigótica*, manteniéndose la tierra dentro del grupo de la hermandad ritual y de sangre y así se previno su reversión a la propiedad del señor feudal. La iglesia ansiosa de establecerse como terrateniente independiente, con sus derechos propios, capitalizó este cambio en el proceso de la herencia, para presionar sus propios reclamos. Lo obtuvo a través del reforzamiento de las normas religiosas relacionadas con la exogamia.

Los matrimonios dentro del grupo de parentesco y dentro del grupo de parientes por afinidad, reforzó en gran forma el peso de las viejas limitaciones germánicas, respecto al derecho de los individuos de disponer de la propiedad, y como resultado puso a la iglesia en posición desventajosa<sup>19</sup>.

Estas limitaciones fueron usadas contra la iglesia por los señores feudales y la aristocracia laica, que fueron sus principales adversarios en la lucha por el control de la tierra. Cuando la iglesia prohibió el matrimonio entre los parientes hasta el séptimo grado, lo prohibió entre las personas que por cualquier propósito legal podrían aducir relaciones consanguíneas entre sí<sup>20</sup>. La lucha fue ganada por la iglesia, la que durante el proceso adquirió casi total control sobre la legislación que cubría la redacción y ejecución de los testamentos.

Entonces podemos relacionar el incremento inicial de la exogamia, con tres factores diferentes, aunque interdependientes: el intento de los siervos por mantener su estatus económico; el intento de la gente para manipular la creciente estructura del estado y el creciente número de instituciones formales, a través del uso de un mecanismo con el cual estaban familiarizados; y el intento de la iglesia para establecer como propietaria independiente de tierras. Los tres factores en último análisis, no son sino facetas de la creciente centralización de la estructura feudal. Este proceso tomó mayor importancia a expensas de la aristocracia laica. En la lucha la corona intentó usar a la iglesia y a los siervos contra los varones feudales; la iglesia respaldó a la corona y a los siervos contra sus competidores laicos y los siervos buscaron protección tanto de la corona como de la iglesia en su esfuerzo de incrementar sus derechos sobre las propiedades de la aristocracia laica.

Así como en el incremento de la hermandad ritual y el tamaño del grupo exogámico, pueden ser relacionados con este estado temprano del desarrollo feudal de la propiedad, el gran incremento de las relaciones de compadre y las prohibiciones del parentesco ritual, pueden por tanto ser conectadas con el intento de relacionarlo a posteriores cambios en la posesión de los siervos, en relación con sus señores feudales.

La característica sobresaliente del mecanismo del compadre, es su adaptabilidad a diversas situaciones. En el momento que la estructura de la situación cambia, se podrá ver cómo el mecanismo de compadre sirve para diferentes propósitos. A medida que la posesión devino incesantemente fijada dentro de las unidades familiares individuales, estas unidades fueron dirigidas hacia relaciones individuales verticales para la administración del señor feudal. Estas diferentes relaciones se cristalizaron dentro de diversas reglas para diferentes grupos de gente sobre la tierra perteneciente al señor. Lejos de ser las costumbres homogéneas sobre la propiedad del señor, tomaron clara nota de este proceso de diferenciación. Entonces bajo condiciones feudales, una de las principales funciones de las relaciones de compadre, fueron para estructuras tales relaciones verticales individuales o familiares entre miembros de diferentes clases.

En la Francia medioeval, "los padres intentaron ganar, para el candidato a bautizo, ventajas materiales a través de la elección de padrinos"<sup>21</sup>. En Alemania, "la gente pobre invitaba a individuos de estatus más alto para ser padrinos de sus niños... Los nobles devolvieron esta costumbre e invitaron a sus subordinados, o por lo menos a los representantes de sus subordinados, para ser compadres"<sup>22</sup>. Los mercenarios pidieron a los nobles para que actúen como padrinos; los jornaleros lo pidieron a sus empleados o al cuerpo administrativo del señor feudal. Los funcionarios con frecuencia la pidieron al municipio de la ciudad y los presupuestos de la ciudad, de aquel tiempo, muestran que los gastos provenientes de estos deberes ceremoniales, con frecuencia fueron cargados al tesoro de la ciudad<sup>23</sup>. Un "ejemplo iluminador" de cómo el mecanismo fue manipulado en la práctica diaria es suministrado por Coulton<sup>24</sup>. No se permitía a los monjes desempeñarse como padrinos, por temor a que el incremento de los beneficios materiales que de ellos se derivaba, pudiera debilitar la

estructura centralizada de la iglesia. Pero en 1949, el abad de un monasterio francés, que había sufrido gravemente los pillajes de la guerra, pidió a la Santa Sede una dispensa de esta regla, "viendo que el favor de los nobles y de otra gente poderosa era más necesaria para los dichos monjes, para la preservación de sus derechos; viendo también que, en estos lugares se contraía estrecha amistad entre los que servían de padrinos y los padres de los niños" arguyó por iniciar relaciones de compadrazgo con cerca de cuarenta nobles.

La segunda función del mecanismo fue solidificar las relaciones sociales horizontales entre los miembros del mismo vecindario rural. Esto se expresa en términos lingüísticos en la ampliación del significado de la palabra "compadre" incluyendo el término "vecino". Por ejemplo en Andalucía el término "compadre" con facilidad se extiende para nominar a cualquier conocido e incluso a los extraños<sup>25</sup>. En el Tirol, la palabra *Gevatterschaft* (grupo de compadres), es usada para trazar contrate con el *frudschaft* (grupo de parientes), del antiguo significado de la palabra *frund*=pariente: De aquí es también que la palabra inglesa "Gossip" (chisme n.t.) derivó de *godsib* (forma antigua de compadre n.t.)<sup>26</sup>. y el uso por el cual Robert Burns hace en su poesía de términos escoceses como *cummer* y *kimmer*, para designar a cualquier mujer del vecindario como a una chismosa o a una bruja<sup>27</sup>.

Una de las funciones sobresalientes de los vecindarios durante el período tardío de la Edad Media, fue la de lucha contra las formas privilegiadas de la posesión feudal. El siglo once espectó el comienzo de la lucha para resistir los trabajos de prestación de servicios en las tierras de los señores "por una suerte de resistencia pasiva"<sup>28</sup>. Durante los siglos décimosegundo y decimotercero, los inquilinos consolidaron, en su propio beneficio, los varios derechos de posesión que gozaban. "Comenzado en el siglo doce, la emancipación fue principalmente obtenida a través de una revuelta de los habitantes de un señorío"<sup>29</sup>. Esta lucha con frecuencia fue sostenida con ayuda de la corona y la iglesia, que apoyaron los reclamos de los siervos y de los poseedores, a efecto de minar las posiciones de la aristocracia laica. No fue sino el último de estos reclamos el dirigido contra las regulaciones feudales del matrimonio.

Una de las consecuencias directas de la extensión del grupo exogámico, a través de los lazos del parentesco ritual fue presionar sobre las condiciones existentes para preveer

una mano de obra estable. El matrimonio de los poseedores, significó la pérdida de la propiedad en favor del señor feudal, de lo que él compelió a pagar compensación. No se permitía a un siervo casarse fuera de la propiedad del señor feudal, sin el previo pago de una indemnización, conocida de varias maneras, como *formariage*, *foris* o *merchet*. La extensión de los lazos del parentesco, a través del padrinzago ceremonial, inevitablemente condujo al momento, en que la mayoría de los habitantes de un pueblo estarían emparentados ritualmente y con ello incapaces de pagar los derechos exigidos para casarse fuera de la propiedad. Por un lado los conflictos podían ser evitados, rechazando casarse y bautizarse en la iglesia; o a través de una elección sistemática de los padrinos, de dentro de los grupos de parientes consanguíneos<sup>30</sup>, o a través de una elección sistemática de padrinos entre los miembros de otra familia<sup>31</sup>. Las dos últimas técnicas están registradas en pueblos búlgaros modernos. Sin embargo estos ardidés resultaron temporales, especialmente en las comunidades más pequeñas<sup>32</sup>. Al principio los señores feudales trataron de detener la situación de la creciente migración y de matrimonios fuera del feudo, por medio de convenios locales<sup>33</sup>, pero en los siglos 13 y 14 el pago de la indemnización cayó completamente en desuso. Los siervos adquirieron el derecho de casarse fuera del feudo, cuando dejaban las tierras de sus padres o cuando pactaban con sus señores por el privilegio de casarse sin interferencias. Cuando un convenio era amenazado, los siervos tenían escritas las excepciones en las listas del feudo, para gozar de estas pruebas cuando la ocasión surgiese<sup>34</sup>.

Las constituciones especiales ganadas por el campesino durante este tiempo, dieron origen a una clase especial de solidaridad vecinal, reflejada, en términos del presente problema, en intentos para incluir a todos los miembros del vecindario dentro de la red del compadre. Entonces podemos notar en Bosnia la práctica de incluir miembros musulmanes en la comunidad haciéndolos padrinos en ocasiones especiales, hasta que en 1676, la Santa Sede expidió un decreto contra "la admisión de herejes como padrinos, aunque hubieron poderosas razones de amistad y familiaridad que impulsaran a escoger a tales personas"<sup>25</sup>. También en algunas áreas los vecinos adquirieron derechos especiales como testigos en los procedimientos legales, sobreviniendo hasta tiempos recientes en el derecho del compadre serbio

para defender su *kum* en la corte y de actuar como su testigo<sup>36</sup>.

De paso podemos mencionar que el patrón del padrino, tuvo fácil extensión dentro de otras esferas de actividad. Tal fue la organización del aprendizaje en la edad media, usada tanto por los integrantes del bautizo y el padrino en el inicio de los aprendices en sus categorías<sup>37</sup> y de caballeros que ayudaron a un candidato, para iniciarlo dentro de la orden de caballería, yendo a través de los términos de padrino y compadre<sup>38</sup>.

Finalmente debemos mencionar las sanciones de la iglesia en el reforzamiento de la exogamia. En el establecimiento de nuevas normas para sus inquilinos actuó en beneficio propio en competencia con la aristocracia laica, la que celosamente guardó y reforzó su posición de inmunidad. Ampliando la ley canónica y al mismo tiempo reduciendo las dispensas de ella, la iglesia añadió una fuente de ingreso. La ley canónica es una ley hecha por el hombre, y el papa tiene el derecho, por virtud de su oficio, a cambiar sus estipulaciones a su voluntad. Por 16 groschen un hombre común, podía casarse con parientes consaguíneos del cuarto grado de relación, para ya no hablar de relaciones de parentesco ritual<sup>39</sup>, y una lista de precios de los años 1492 – 1513, de manera específica establece que “en relaciones espirituales los padres no están dispensados, y el arreglo es de 300 ducados; sin embargo se paga por lo común 100”<sup>40</sup>. Coulton ha puntualizado que el reforzamiento de la letra de la ley canónica habría significado “Dispensas papales... por lo menos en todas las generaciones de casi todas las villas de Europa”<sup>41</sup>, y la ley fue con frecuencia honrada con la violación. Pero el castigo reprimió severamente, como en el caso de John Howthorn de Tongridge, que fue azotado tres veces alrededor del mercado y la iglesia, por haberse casado con una muchacha que era ahijada de su primera mujer<sup>42</sup>.

Al finalizar la Edad Media encontramos un creciente número de intentos locales, para restringir la extensión de la exogamia a través de los lazos de parentesco ritual, tanto de parte de la iglesia como del estado. Varios sínodos realizados entre los años de 1310 y 1512, trataron de establecer límites al número de padrinos en las ceremonias bautismales pero no tuvieron éxito<sup>43</sup>. En 1521 los estados germanos pidieron al Papa la enmienda de una serie de errores. Su queja contra el

parentesco ritual derivó del padrinazgo bautismal a la cabeza de una lista de casi sesenta extrañas quejas<sup>44</sup>. La Reforma Alemana dirigió sus ataques contra esta costumbre. "Esta es obra de Tontos" dijo Lutero<sup>45</sup>. "Porque en esta forma ningún cristiano puede tomar a otro, ya que ellos son hermanos y hermanas entre sí. Estas son las trampas del Papa para obtener plata". Lutero declaró que "el amor no necesita leyes de ninguna clase". Habló mordazmente contra "estas barreras estúpidas hechas a la paternidad maternidad, hermandad espirituales. ¿Quién, si no es la superstición humana"<sup>46</sup>. Su colección de proverbios enfatiza los aspectos puramente mundanos y vecinales del mecanismo del compadre y sugiere cómo justo que "buenos cercados hacen buenos vecinos" como ellos también son buenos para las relaciones entre compadres<sup>47</sup>. Tan temprano como en 1550, Sajonia restringió el número de padrinos del bautizo, de 7 a 9 para los nobles y a tres para los burgueses. Bajo presiones de dentro y de fuera, la iglesia también reformó su posición en el Concilio de Trento (1545 - 63). Restringió las relaciones de parentesco ritual al sacerdote que bautizaba, al niño, a los padres del niño y a los padrinos del niño. Pero esto puso fin a la fraternidad espiritual, a las relaciones espirituales entre los mismos padrinos y a las relaciones espirituales que surgían del padrinazgo catequístico. Restringió a uno, o como máximo a dos, el número de padrinos en el bautizo, y a uno el de la confirmación. Y otra vez las autoridades estatales siguieron satisfechas, y las reglas que regulaban al bautizo, decretadas por el Duque de Altenburg en el año de 1681, son típicas para una serie completa de ciudades germanas. Estas reglas restringían el número de padrinos, de acuerdo a la propiedad de cada uno. Se permitió a los nobles tener más padrinos que los burgueses y a los artesanos y a los burgueses más que a los campesinos<sup>48</sup>. El emperador austríaco José II, restringió el número de padrinos de bautizo a solamente dos o tres, aunque muchos más hubieran sido escogidos con anterioridad<sup>49</sup>.

La racionalización de estas restricciones, emerge, tal-vez, más claramente de las prohibiciones que impedían a los campesinos buscar compadres en los pueblos y "desde que la gente rica, con frecuencia era seleccionada como *compadres*", la gente estaba prevenida de buscar desconocidas para tal servicio<sup>50</sup>. Podemos notar que el cuerpo de las restricciones coincide con el período que contempla el surgimiento del protestantismo y los inicios de la civilización

industrial. La nueva ética, puso premio a la individualidad, como efectivo acumulador de capital y virtud, y fue efectivo para detener el desagüe de las fuentes individuales y las restricciones sobre la libertad individual, implícita en la amplia extensión de los lazos de parentesco ritual. Como resultado, el mecanismo de compadre, ha desaparecido casi por completo de las áreas que vieron el desarrollo del capitalismo industrial, el surgimiento de una clase media fuerte y la desaparición de la posesión feudal o neo-feudal. Dentro de éstas áreas que vieron el desarrollo de éstas áreas el compadrazgo ha perdido su función, de manera más completa en las clases donde la familia ya no forma la unidad primaria de producción. Esto incluiría por un lado a los trabajadores industriales a jornal. En ambos segmentos, los mecanismos de parentesco devienen muy infuncionales, y tienden a ser reemplazados por formas de organización institucionalizadas más impersonales. Dentro de estas mismas áreas, sin embargo, los mecanismos del parentesco, han sido retenidos más puros, cuando los campesinos todavía no se han convertido en agricultores al por mayor (pesants y farmers n.t.). Este punto de transición se produce donde la producción todavía en gran parte es dedicada al consumo inmediato, antes que a la acumulación y donde la unidad familiar todavía forma las bases activas de la vida económica. En Europa, tomada como conjunto, ha sido retenido más en áreas como España, Italia y los países balcánicos, donde el desarrollo del capitalismo industrial, el surgimiento de la clase media y la desintegración del orden feudal han sido menos rápidos. En este punto Robert Redfield, está acertado, cuando llama al compadrazgo una costumbre campesina de la Europa meridional<sup>51</sup>. Es del Sur de Europa que el complejo fue transmitido a la América Latina, junto con el llamado al bautizo de los infieles y su atracción hacia el dominio de la comunidad cristiana, como su adición a la fé, a través del bautismo y como una adición a la riqueza del imperio español a través del trabajo.

## II. ANALISIS FUNCIONAL.

Los complejos ceremoniales católicos cuando fueron traídos al Nuevo Mundo, debieron desarrollarse bajo condiciones muy diferentes a las del siglo XV europeo. La

apropiación de las tierras de los indios a través de artificiones como el *repartimiento* y la *encomienda*, prosiguió de manera concurrente con las conversiones masivas de los indios al catolicismo. El funcionamiento de mecanismos tales como el compadrazgo en América Latina, está fuertemente coloreado por cuatrocientos años de desarrollo histórico dentro de este nuevo escenario. Todavía hay poco material sobre el significado y uso culturales del mecanismo del compadre durante el período colonial. Por cierto que se necesita llevar a cabo considerable investigación, sobre el proceso de actualización que siguió a los primeros contactos. El análisis del funcionamiento social del compadrazgo, en los comienzos americanos, no es sino un aspecto menor.

Las fuentes históricas prueban que el bautizo de los indígenas comenzó con los primeros contactos. Fray Toribio de Benavente, escribe que en los 55 años del período que comprende de 1521 — 1576, más de cuatro millones de almas fueron llevadas a la fuente bautismal<sup>52</sup>. Es interesante que el énfasis era puesto no en la previa instrucción del catecismo, sino más bien en la aceptación formal de la fe. El padre Gante y un ayudante, que proselitaban en México, alegan que bautizaron 14 mil indios en un sólo día. Por todo el padre Gante y su acompañante, indican que bautizaron más de 200,000 almas tan sólo en una provincia mexicana<sup>53</sup>.

El bautizo fue el sacramento que tenía por finalidad borrar el estigma del pecado original. La adquisición de padrinos significó la garantía para la conducción religiosa del iniciado, durante los años que seguían al bautizo. Muchos españoles, miembros de las expediciones de exploración, con frecuencia sirvieron de padrinos a los indios convertidos, y entonces no llenaron sino una necesidad ritual formal<sup>54</sup>. Podemos suponer, que la mayor parte de las implicancias sociales del mecanismo del compadre, se desarrollaron lentamente al principio, precisamente por estas razones.

No obstante que la ceremonia bautismal, ubicada a un individuo en el universo católico, y talvez incluso por esta misma simplicidad simbólica, fue aceptado tan rápido por muchas poblaciones nativas. Redfield, Parsons, Foster y Paul, entre otros, han buscado diferencias entre los elementos aborígenes y los católicos, en el moderno ritual latinoamericano<sup>55</sup>. Parsons, Redfield y Paul, creído además, que ciertas derivaciones del moderno parentesco ritual por afinidad, se han originado en la adaptación de formas ceremoniales y patrones sociales pre-colombinos. Los maya

de Yucatán tuvieron un bautismo nativo, tan semejante al ritual católico, que de acuerdo a una autoridad.

Algunos de nuestros españoles han llegado a convencerse a sí mismos y creen, que en tiempos pasados, algunos de los apóstoles o sus discípulos, pasaron a las Indias Occidentales y que por último predicaron a estos indios<sup>56</sup>.

De Acuerdo al padre Sahagún<sup>57</sup>, los aztecas también tuvieron una clase de bautizo y en adición una suerte de padrinos, que fueron elegidos en una ceremonia indígena de oración de las orejas. Paul cree que hubieron bases aborígenes para los aspectos del complejo del compadre, en la existencia de varias clases de amistad formal entre los indígenas<sup>58</sup>.

Pero es imposible generalizar acerca de la facilidad, con la cual el procedimiento ceremonial aborígen, pudo haber sido acomodado al nuevo sacramento apoyado por la iglesia. El resultado social moderno más importante, en la práctica de la ceremonia bautismal —la creación de un marco de seguridad de la gente con parentesco ritual, a través del padrinazgo ceremonial—, nos parece se debe a la flexibilidad y utilidad inherentes a la institución, antes que a cualquier patrón pre-existente, dentro del cual pudiera ser integrado el nuevo complejo. El folklore contemporáneo, relacionado con el destino de un niño no bautizado<sup>59</sup>, sugiere que desde el principio se enfatizó fuertemente en la necesidad moral del bautizo. Sin embargo, en la práctica moderna, varía considerablemente en cada cultura, el deseo de que el bautizo requiera la aprobación y participación oficial de los representantes de la iglesia. La evidencia de que una vez que, la utilidad secular de esta institución sagrada fue establecida, y las poblaciones nativas podían contar con el cumplimiento de aquellas obligaciones recíprocas con las cuales estaba vinculado el padrinazgo y el compadrazgo, aunque la iglesia pudiera no ser consultada. Las ceremonias provisorias, llevadas a cabo sin la aprobación clerical ortodoxa, se difundieron tanto como para ser ilegalizadas por un decreto eclesiástico de 1947, excepto en los casos donde la muerte del niño fuera inminente, antes de que pudiera ser bautizado oficialmente.

Como ha sido indicado, el mecanismo del padrinazgo, originalmente tomó forma como un medio para garantizar la

educación y la guía religiosa de los niños católicos. Este propósito se obtuvo a través del parentesco ritual establecido entre los infantes recién nacidos, sus padres y los padrinos en la ceremonia del bautizo. Con frecuencia el parentesco fue reforzado, o extendido con nuevos padrinos en las otras crisis ceremoniales de la vida, incluyendo la confirmación y el matrimonio.

Las ceremonias de compadrazgo y padrinzago, desde sus formas originales católicas, han sido elaboradas en varias comunidades latinoamericanas, en las formas del padrinzago ceremonial de casas, de cruces, de altares, o de fiestas<sup>60</sup>, de circuncisión<sup>61</sup>, de la futura cosecha<sup>62</sup>, de los convenios ceremoniales<sup>63</sup> y así por el estilo. Gillin consigna catorce formas de compadrazgo para una sola comunidad<sup>64</sup>. En ciertos casos, no se puede decir con certeza, cuál de las nuevas adaptaciones fue desarrollada localmente o es el traslado de alguna antigua forma europea.

En general los lazos del parentesco ritual entre los contemporáneos, se ve, que han devenido más importantes que los existentes entre los padrinos y los ahijados. Este punto es elaborado por Gillin en la discusión de la comunidad peruana de Moche. Escribe que:

En Moche, la esencia del sistema, es un "Lazo artificial", parecido a las relaciones de parentesco, que se establece entre personas por medio de una ceremonia. Corrientemente la ceremonia compromete al padrino de una persona o a un objeto materia por uno o más de los comprometidos, y la ceremonia en sí misma puede ser un tanto informal. Sin embargo, en Moche, parece que el énfasis se ubica en el lugar equivocado, para denominar a todo el sistema... "padrinzago ceremonial... En Moche, el énfasis es puesto sobre las relaciones entre los padrinos de una persona o cosa y entre ellos y las otras personas —en otras palabras, las relaciones entre adultos, antes que entre los adultos y los niños o las cosas<sup>65</sup>.

Mientras la costumbre, deriva originalmente de una concepción del parentesco espiritual, en la América Latina contemporánea, el énfasis parece estar más bien sobre el compadrazgo ritual, las relaciones de compadre-a-compadre, exceden en peso a las relaciones de padrino-a-ahijado.

El complejo ritual ha demostrado ser tan flexible y adaptable a la naturaleza, que un amplio grupo de individuos

pueden ser enlazados juntos ceremonialmente. Paul puntualiza que el mecanismo del compadrazgo, puede ser usado para ampliar espacial y numéricamente el número de parientes rituales, tanto como para reforzar lazos rituales o de sangre ya existentes. A estos motivos contrastados, los llama "extensión" e "intensificación"<sup>66</sup>. Los autores del presente artículo, creen que ya sea que el mecanismo de compadre sea usado principalmente para extender o intensificar un conjunto previo de relaciones, él debe estar determinado en un contexto funcional-histórico específico.

En comunidades latinoamericanas modernas, hay un claro patrón de elección. Los compadres pueden ser elegidos exclusivamente dentro de la propia familia de uno, o talvez los parientes consanguíneos serán preferidos sobre la gente de fuera del grupo. De otro lado, en otras comunidades, una pareja de padrinos puede servir para todos los niños de uno, o se elegirá de modo invariable y preferente a padrinos de fuera de la propia familia de uno. Los autores están convencidos, que los usos raros del compadrazgo en la herencia indican la falta de utilidad de este mecanismo en la afectación dinámica de prevalentes patrones de propiedad. Es un mecanismo que puede ser usado para fortalecer patrones existentes, pero no para cambiarlos. En los dos casos en los cuales el compadrazgo juega un papel determinante en la herencia de tierras, ésta es propiedad de la comunidad o el pueblo y todo lo que se hereda es el derecho a su uso temporal<sup>67</sup>. Los impedimentos maritales bajo la ley canónica un factor de importancia continuada en gran parte del Nuevo Mundo<sup>68</sup> y la selección de los compadres dentro o fuera del grupo de parentesco, son también factores relacionados funcional e históricamente. Pero este problema está ya más allá del interés central del presente artículo.

El compadrazgo una vez aceptado por un grupo social, puede ser amoldado dentro de las formas de vida de la comunidad, por diversos medios. Es un sistema social de doble vía, que establece reposición automática, y con un variado grado de santidad, de estatus, y obligaciones de naturaleza fijas, sobre la gente que en ella participa; hace más estable el medio social inmediato, más interdependiente y seguros a sus participantes. De hecho se puede decir que el rito bautismal (o el evento correspondiente) pueden ser la base original del mecanismo pero de ningún modo su sola

fuerza motivadora. Algunos ejemplos breves demostrarán la flexibilidad de la institución.

En Chimaltenango<sup>69</sup> dos compadres,

se presentarán uno al otro maíz o dinero (“tanto como seis dólares”)... Dos *comadres* deberán visitarse con frecuencia y podrán prestarse sin dificultad pequeñas cosas. Cuando una se enferma, o cuando tiene un nuevo niño, su *comadre* deberá traer tortillas para la familia y deberá trabajar en casa de la *comadre* “como una hermana”.

En Peguche<sup>70</sup>, “los compadres blancos son una ventaja, para cualquiera que tenga negocios en Otavalo o Quito”.

En Tzintzuntzan<sup>71</sup>.

Al nivel de la economía, el sistema del *compadrazgo* forma una suerte de seguro social. Son pocas las familias que pueden encarar todas las emergencias sin ayuda de fuera. Con frecuencia esto significa ayuda manual al tiempo de una fiesta, o la responsabilidad de un *carguero*. Algunas veces significa préstamos de dinero, que los parientes por sangre no gustan dar, por la tendencia de nunca pagar una deuda. Pero los *compadres* se sienten obligados a prestar, y nadie tendría respeto por un hombre que no pagará a su *comadre*.

En San Pedro de Laguna,<sup>72</sup>

El propósito práctico que motiva la selección de ladinas como *comadres*, es la creencia de que ellas pueden curar las enfermedades infantiles y tener acceso a las medicinas necesarias. Los indios no guardan medicinas, pero los ladinos —por virtud de su tradición cultural y de sus mayores ingresos— siempre tienen a la mano numerosas preparaciones medicinales. Los lazos del padrinazgo imponen a la ladina la responsabilidad de socorrer con ayuda médica a sus ahijados indígenas. Los dos primeros años, son considerados correctamente como el período más crítico de la vida de los niños. De

ahí que los nativos se sacrifiquen a la larga a fin de preverse de una medida de protección médica durante la infancia de su niño...

Las evidencias del estudio de dos comunidades en Puerto Rico, sugieren que las relaciones del compadrazgo pueden ser invocadas para evitar agresiones sexuales<sup>73</sup>. Son mencionados casos, donde un hombre dándose cuenta de las atenciones de un amigo de la familia para con su esposa, vio la manera de evitar problemas, convirtiendo a su amigo en compadre. Porque entonces se estableció una nueva y más sagrada relación.

Entre los Huichol<sup>74</sup> las relaciones de compadre,

incuestionablemente fortalecen la organización huichol fuera de la familia, que no es muy fuerte. Aunque los *compadres* no están enlazados económicamente, el mandato de ser bondadosos y amigables, previene las peleas y pendencias de bebida, que son las mayores fuentes para el debilitamiento de la sociedad huichol.

Una forma de compadrazgo es,

Organizada específicamente para evitar agresiones entre dos *compadres*: "*el compadrazgo de voluntad*". La gente dice que cuando hay dos peleoneros en el mismo barrio, deben concluir con un "pacto de no agresión" y hacerse entre sí *compadres de voluntad*, lo cual significa que ellos no pueden pelear más entre sí<sup>75</sup>.

La persistencia del compadrazgo en contextos muy secularizados, y su existencia en tales casos, incluso sin el padrino de una persona, objeto o evento, es una evidencia de su alta y frecuente plasticidad social y secular.

Las bases formales para seleccionar padrinos para el hijo de uno —guía religiosa y si es necesario la adopción de niños huérfanos— algunas veces es llevada a cabo. Gamio menciona este uso tradicional en el Valle de Teotihuacán<sup>76</sup>, Redfield y Villa para Chon Kom<sup>77</sup>, Villa para Tusik<sup>78</sup>, Rojas González para los Mixe y Zoque<sup>79</sup> y Wisdom para los Chorti<sup>80</sup>. Entre los Chorti,

El padrino en el caso de la muerte del padre, con

frecuencia actúa, en toda forma, como si fuera él. Da consejos a su pupilo, lo saca de dificultades, algunas veces lo entrena en los trabajos de los mayores y puede desempeñarse como su padre cuando se casa. Lo mismo hace la madrina con sus ahijadas. Si los padres mueren y el ahijado es muy niño, el padrino puede recibir la porción de la propiedad que heredó el niño y ponerla a su propio uso, en retribución debe tratar al niño como si fuera de su propia familia. Tan pronto como el muchacho o la muchacha llegan a los 18 años de edad, se les entrega su herencia. Cuando hay más de un menor, cada padrino recibe del total de la propiedad, la parte de su pupilo, cada niño va a vivir a la casa de su propio padrino, quedándose los hijos adultos en el hogar.

Esta costumbre es de particular interés, porque el mecanismo del compadre aquí puede ser visto como un lazo en el proceso de la herencia. En esta sociedad los derechos finales de propiedad están revestidos de autoridad en el pueblo y no en los individuos. Un solo caso de la misma clase de uso es mencionado por Villa para la comunidad maya de Tusik<sup>81</sup>. Con todo el compadrazgo no puede sobrepasar el énfasis del grupo sobre la tenencia de la tierra en ninguna de estas sociedades. El mecanismo es flexible y específicamente adaptable porque no conlleva usualmente obligaciones legales —en particular relacionadas con la herencia. Paul esclarece este punto cuando escribe que.

A desemejanza de los lazos involuntarios de parentesco, los del padrinazgo están formados sobre bases de elección. Esto capacita al compadrazgo para servir como un lazo social que conecta divergentes grupos de ingreso, a estratos sociales dispares y a localidades separadas. La afinidad también puede cruzar clases y localidades a través de las prácticas de la hipergamia y el intermatrimonio. Pero la frecuencia con la cual tales formas irregulares de matrimonio ocurren a través del mundo es agudamente limitada por fuertes presiones dentro de la clase o la comunidad. Esto es comprensible en vista del hecho de que el matrimonio es el medio por el cual el “in-grupo” se perpetúa a si mismo. Porque tales consideraciones de reclutamiento social no impiden la formación de lazos de parentesco espiritual entre

personas de diferentes estratos sociales, el compadrazgo más prestamente pueda servir como un mecanismo para la integración del intragrupo<sup>82</sup>.

Puede ser fructífero examinar casos de compadrazgo como ejemplo de los mecanismos de cruzamiento socio-cultural o de afiliación de clases o tomando lugar dentro de los confines socio-culturales de una sola clase. Los autores creen que tales patrones probarán estar determinados, no al azar en carácter ni determinados solamente por continuums de homogeneidad-a-heterogeneidad, o de mayor-a-menor aislamiento. Mejor dicho ellos dependerán de la cantidad de la movilidad socio-cultural y económica, *real y aparente*, disponibles a un individuo en una situación dada. Por supuesto que no hay un mecanismo de corte claro, para medir tal movilidad aparente o real. Es más la utilidad del compadrazgo puede ser útilmente examinada a esta luz. La intención será para indicar dónde el individuo está buscando fortalecer su posición en una comunidad socioculturalmente homogénea, con alta estabilidad y baja movilidad o a fortalecer ciertos lazos interclases con personas de un estrato socio-cultural más elevado, por medio de las relaciones recíproco-explotativas, manipuladas a través del compadrazgo. Algunos ejemplos podrán iluminar el problema.

Los indios maya de Tusik<sup>83</sup>, una comunidad en el oriente central de Quintana Roo, en Yucatán, son homogéneos en un sentido tribal más bien que en el de tener una estructura monoclasiista. Villa dice:

Aquí no hay clases, en el sentido de que diferentes grupos de gente tengan diferentes relaciones de producción y de distribución de los bienes económicos; en el sentido de que alguna gente esté ocupada en producir, algunos poseen tierra en la cual otros trabajan bienes, mientras que otra está encargada de distribuirlos o de servir al resto de la población. Como ya hemos indicado, cada uno, dentro de la subtribu, y los derechos de un hombre a un pedazo de tierra, solamente descansan en el derecho que el ha puesto al trabajo agrícola dentro de la tierra y tiene derechos a los productos de su trabajo. Todos los hombres hacen *milpa*, aún los especialistas religiosos ganan su vida como

agricultores y desde que la división secular de trabajo prácticamente no existe, no hay mercaderes o artesanos.

La vida económica de la gente está centrada alrededor del maíz y la gente consume todo lo que produce. El trabajo para otros hombres es raro y cuando es hecho, predomina el pago en bienes. La única mercadería monetaria es el chicle. Villa dice:

1 Aparentemente toda la gente de la subtribu goza de las mismas condiciones económicas. Nada que se observe en su originario y diario comportamiento, sugiere la existencia de diferencias en riqueza acumulada.... La adquisición de riqueza está relacionada directamente a la ambición del individuo, porque no hay diferencias en oportunidad y no hay diferencias importantes de privilegio. La principal fuente de riqueza es la extracción de chicle, que está al alcance de todos.... Esta igualdad de oportunidad en materia reciente, hace algunos años, cuando los jefes tenían mayor autoridad, las tierras de los bosques fueron distribuidas por ellos y las mejores porciones se reservaban para su uso particular. En algunos casos, ciertos hombres estuvieron entonces capacitados para enriquecerse, a través de ventajas especiales.

Con respecto al compadrazgo, los abuelos del niño por nacer, de modo especial los paternos, son los escogidos. Si ellos no están con vida, son seleccionados los jefes o *maestros cantores*, como personas de prestigio y buen carácter. Es remarcable que no se haga mención de ninguna preferencia de los comerciantes viajeros para compadres, aunque los comerciantes viajeros son la principal fuente nativa de contacto con el mundo exterior. Son ellos quienes traen a la región... Las más importantes nuevas de la ciudad... La llegada del comerciante es ocasión para que la gente se reúna y discuta con excitación los eventos relacionados con ellos y en esta atmósfera los propios lazos de amistad, del comerciante con los indígenas, son fortalecidos.

Se vende chicle y se compran mercaderías a través de estos comerciantes, pero aparentemente el parentesco ritual no es utilizado para ligarlos con la comunidad.

En marcado contraste con la cultura tribal de Tusik,

aislado y de subsistencia agrícola, se pueden examinar dos comunidades que exhiben homogeneidad cultural bajo condiciones completamente diferentes. Ellos están completamente integrados económicamente y en alto grado soldadas culturalmente dentro de las culturas nacionales. La primera de ellas es Poyal<sup>84</sup>

*Barrio Poyal* es una comunidad rural en la costa sur de Puerto Rico, en una área gran productora de azúcar de caña, con sociedades que son propietarias de la tierra y de los ingenios. Las tierras están dedicadas exclusivamente a la producción de un cultivo industrial. Mientras la población laboral del barrio, forma lo que prácticamente es una mono-clase aislada, los compadres podían ser seleccionados entre los capataces, los administradores, los funcionarios públicos, los propietarios de tiendas y gente por el estilo. En lugar de ello hay una abrumadora tendencia para escoger a los vecinos y compañeros de trabajo para compadres. Un hombre que buscara un compadre rico en Poyal, sería considerado con algún desprecio por sus compañeros; un compadre rico no lo visitaría ni lo invitaría a su casa. La gente recuerda cuando los antiguos propietarios de la hacienda eran escogidos como padrinos de los niños de los trabajadores, pero hoy esa práctica está totalmente fuera de moda. No existe más en Poyal un grupo local de propietarios.

Los compadres, generalmente, son tratados con respeto; son llamados con el cortés *usted*, incluso si son miembros de la familia, y las relaciones de compadrazgo son usadas diariamente para obtener ayuda, préstamo de dinero, compartir oportunidades de trabajo y así por el estilo. Sin embargo, en la medida que más y más trabajadores de Poyal emigran a los Estados Unidos, la utilidad de muchos de los lazos del compadrazgo se debilitan.

Pascua<sup>85</sup> es otro ejemplo de la misma categoría. Es una comunidad esencialmente de gente sin tierra, de jornaleros indios yanqui inmigrantes, quienes con sus descendientes forman un pueblo en los alrededores de Tucson, Arizona. Las bases de la vida económica en Pascua, soporta ciertos parecidos salientes con Barrio Poyal: la casi total ausencia de actividades de subsistencia el énfasis de la variación estacional, el énfasis en el jornalero como opuesto al pago de bienes y por el estilo. Spicer dice:

La existencia depende completamente en el

establecimiento de relaciones con individuos de fuera del pueblo. Si por alguna razón las relaciones económicas de un pascuense con una persona de fuera son rotas a través de un periodo extenso, él deviene necesario para depender en otros pascuenses que han retenido tales relaciones.

Mientras los lazos económicos son exclusivamente como fuentes externas de ingreso y empleo, la estructura del compadrazgo es descrita como una malla completa de relaciones dominantes, las que toman dentro de su trama a todas las personas del pueblo. Ciertas partes de la malla, aquí y allí en el pueblo, están compuestas de fibras fuertes de fibras bien anudadas. Aquí las relaciones entre *compadres* están funcionando constante y efectivamente. En otra parte hay hilos débiles representando relaciones que nunca han sido fortalecidas por el reconocimiento diario de las obligaciones recíprocas. Estos hilos sin embargo existen, y pueden de tiempo en tiempo ser canales para el restablecimiento temporario de las relaciones de compadrazgo.

Spicer nota que:

Algunas veces en Pascua los padrinos son buscados fuera del pueblo en Libre o en Marana o entre la población mexicana de Tucson.

Pero toda sugiere aquí que el sistema de perentesco ritual funciona predominantemente dentro de los jornaleros, los grupos sin tierras de los indios yanqui. La descripción del compadrazgo de Spicer, es probablemente la más completa de la literatura actual, y el sistema de Pascua parece ser, primariamente, con énfasis entre los iguales y como en Barrio Poyal, de carácter horizontal.

Estos tres casos, Tusik, Barrio Poyal y Pascua, ilustran el carácter selectivo del compadrazgo y algunas de sus funciones dentro de grupos pequeños y "homogéneos". Sencillamente el mecanismo tiene considerable importancia y utilidad y es tratado reverencialmente en los tres lugares. No obstante que Tusik es aislado y falto de un carácter de clase, Barrio Poyal y Pascua están comprometidos en arreglos de jornaleo, de

productos convertibles en dinero, de producción para en mercado mundial, donde la homogeneidad es de pertenencia solamente a una clase y el aislamiento no es su característica.

En Tusik, el compadrazgo está correlacionado con gran estabilidad interna, baja movilidad económica, propiedad de la tierra por el pueblo y falta de economía monetaria y estratificación clasista. En el Barrio Poyal y Pascua, el compadrazgo está correlacionado con la pertenencia a la misma clase, sin tierras, dependiente del jornal y con un aparente interés creciente en la identidad de clases.

Un contraste interesante es proporcionado por el estudio de Gillin sobre Moche. Esta es una comunidad de la costa peruana, la que de acuerdo a la introducción del informe,

Está en el último estadio de la pérdida de su identidad como grupo indígena y comenzando a ser absorbida dentro de la vida nacional peruana... Rodeada por extensas y

modernas haciendas, Moche es "indígena solamente porque su población es india en un sentido racial, que ha retenido muchas de sus propias tierras, que existe en cierto aislamiento en relación con los grupos que la rodean, retiene una vida de comunidad organizada sobre bases del parentesco modificadas, principalmente de derivación española... Sus tierras, sin embargo, son de propiedad particular y están siendo enajenadas a través de ventas y litigios. Está sustentada sobre bases económicas monetarias antes de subsistencia... Muchos mocheros trabajan fuera de la comunidad por jornales y algunos son profesionales. Los aspectos formales de la organización social nativa han desaparecido, y los contactos con el mundo externo se hallan en incremento<sup>86</sup>.

En Moche se esperaría que el sistema de compadrazgo esté sujeto a las mismas fuerzas a que son sometidas otras instituciones locales. Sin embargo, la idea total de este tipo de relaciones ha sido llevada a extremos en Moche. Hay más tipos de *padrinazgo* (i. e. compadrazgo) en esta comunidad que en cualquier otra de la cual yo haya visto informes. Este hecho puede ser relacionado con la ausencia de organización y solidaridad comunal espontáneas.

Gillin encuentra evidencia de catorce diferentes formas de relaciones de compadrazgo así como de selección de compadre. Gillin, dice:

Los padrinos pueden ser parientes consanguíneos, pero por lo corriente el intento es hecho para asegurarse a personas que no están emparentadas con ninguno de los padres. En estos días se escoge no solamente a mocheros, sino también a *forasteros*. Desde el punto de vista de los padres, es deseable escoger para padrinos a quienes son financieramente responsables, si no ricos, y también a personas que tengan "influencia" y conexiones sociales de prestigio. La función real del compadrazgo es ampliar y si es posible, incrementar las fuentes de ingresos económicos del niño y sus padres y por la misma razón para disminuir las ansiedades de los padres sobre este asunto.

Sin embargo Gillin, en sección posterior, establece que él no cree que existan clases sociales definidas en Moche<sup>87</sup>.

Es extremadamente sobresaliente que el mecanismo del compadrazgo se haya mantenido aquí, frente de lo que parece ser un acelerado y progresivo cambio social. Nos sorprenderíamos si la elaboración de las formas del mecanismo pudieran ser parte del esfuerzo inconsciente de la comunidad para responder a nuevos problemas. Ella debe encarar la creciente inseguridad de su incorporación dentro de la estructura nacional y el incesante aumento de las bases del jornal, de la competencia de los productos agrícolas comerciables. Esto puede ser llamado en adelante, un énfasis creciente sobre las técnicas por mantener y fortalecer las relaciones cara-a-cara. El estudio de Eggan de la terminología de parentesco cheyenne<sup>88</sup>, sugiere que la estructura del parentesco es muy sensitiva a cambios sociales rápidos, si la cambiante terminología refleja genuinas modificaciones estructurales. Las estructuras del parentesco ritual pueden reaccionar al debilitamiento de ciertas obligaciones tradicionales, por inclusión de nuevas categorías de coetaneidad y por eso a contemporáneos competidores potenciales.

Otro ejemplo sugiere que la formulación vertical del sistema del compadrazgo, puede tomar lugar en situaciones donde los cambios han estado disminuyendo en alguna

forma, y las relaciones entre dos estratos o clases socio culturales definidos están solidificados. San José, es una comunidad de la sierra de Puerto Rico, productora menos de café y otros productos agrícolas<sup>89</sup>. La frecuencia de la distribución de la tierra, muestra una considerable dispersión, el 55 por ciento de los propietarios posee el 10 por ciento de la tierra en un extremo y en el otro el 5 por ciento que es propietaria del 45 por ciento de la tierra. Así, mientras en Tusik posee su propia tierra comunal, en Barrio Poyal y Pascua son sin tierras y en Moche son mayoritariamente pequeños propietarios con chacras de no más de cuatro acres, en San José la gente en su mayor parte son propietarios con gran variabilidad en el tamaño de sus propiedades. Mientras una gran parte de la población agrícola no tiene tierras, los trabajadores agrícolas de San José pueden ser pagados en parte con bienes y con frecuencia se les aumentará un pequeño lote de tierra para el cultivo de subsistencia. La producción por medio del jornaleo, está ampliamente difundida en el café que es el principal producto comerciable.

En las zonas rurales de estas comunidades, un número de prevaeciente de las relaciones de compadrazgo, enlaza trabajadores agrícolas con sus patrones hacendados o a pequeños propietarios con grandes terratenientes. Por tanto un gran propietario puede convertirse en compadre de veinte pequeños propietarios con grandes terratenientes. Por tanto un gran propietario puede convertirse en compadre de veinte pequeños propietarios que viven alrededor de su hacienda. En áreas aisladas donde la "comunidad" está por entero definida en términos familiares, la mayoría de las relaciones de compadrazgo toman lugar dentro de la misma familia. Todavía debe reconocerse que miembros de la misma familia y hermanos de la misma generación filial, pueden ser variadamente terratenientes, *medianeros* y jornaleros.

En San José, el compadrazgo puede ayudar en la estabilización de las relaciones de producción entre grandes y pequeños propietarios o entre propietarios y sus empleados medianeros y jornaleros. Lo interesante en esta conexión es el hecho de que en San José, las bases económicas son menos exclusivas en dinero, que lo son en Tusik, Barrio Poyal o Pascua. En San José el patrón de posesión de la tierra, no parece que estuviera cambiando con rapidez. Las relaciones del compadrazgo son fraseadas verticalmente, tanto como cortando la estratificación clasista, sirviendo muy

posiblemente en esta conexión, para solidificar las de la gente a la tierra. Hay evidencia de que los propietarios consiguen trabajo gratis de sus hermanos jornaleros, quienes han sido hechos compadres. Por el contrario, los jornaleros ligados a sus empleadores por el compadrazgo, están acostumbrados a confiar en este lazo para asegurarse pequeños privilegios, tales como el uso del equipo, consejos y ayuda, pequeños empréstitos y demás cosas por el estilo.

Los autores no conocen un documentado estudio del todo, del compadrazgo en el contexto de una plantación o hacienda de "estilo antiguo". El material de Siegel de una plantación guatemalteca de la comunidad de San Juan de Acatan, indica que los indígenas con frecuencia invitan a los latinos, con los cuales entran en contacto, para desempeñarse como padrinos en el bautizo de sus niños. Pero Siegel añade que las relaciones en esta comunidad, son "virtualmente sin significado"<sup>90</sup>. Los autores del presente artículo pueden predecir, que los trabajadores de plantaciones, tanto con relaciones o muy dependientes de la plantación, con contactos diarios cara-a-cara con el propietario o *hacendado*, buscarán establecer contactos recíprocos de relaciones de compadrazgo con el propietario. El material histórico de los viejos informantes del Barrio Poyal ofrece evidencia de esta tradición, ahora marcadamente alterada en el contexto del salario puro y la ausencia de propietarios.

Entonces, el mecanismo puede ser contrastado, en algunos contextos distintos. En el primer contexto están Tusik, Barrio Poyal y Pascua. Estas comunidades son semejantes en su "homogeneidad" y la estructura horizontal del sistema de compadrazgo; no obstante que ellas son marcadamente diferentes en otros aspectos. Tusik es tribal y esencialmente aislada del mercado mundial, mientras que Barrio Poyal y Pascua están incorporadas dentro de la economía del mundo capitalista y conformados por estratos de clases de trabajadores.

En el segundo contexto está San José, con sus variados patrones de propiedad de la tierra; y con su producción.

A través del fraseo vertical de su sistema de compadre, demuestra relativa reciprocidad estable, económica y social, entre los grandes y pequeños propietarios y los medianeros y jornaleros.

En el tercer contexto está Moche. La tierra está repartida de modo predominante en pequeños lotes, las cosechas como

son en San José son tanto para el comercio monetario como para la subsistencia y mientras Gillin duda de la existencia de clases, ciertamente el sistema de compadre es descrito como una estructura vertical. Aquí también la elaboración del ceremonialismo cara-a-cara puede ayudar a disminuir la acelerada tendencia de la concentración de la tierra, una economía monetaria y la incorporación dentro del mercado mundial.

### III. CONCLUSION

En la primera sección de este artículo, los escritores trazaron las relaciones entre la posesión de la tierra y la función de los lazos del parentesco ritual bajo las condiciones del feudalismo europeo. Durante este período, los lazos de parentesco ritual cambiaron gradualmente desde los de hermandad de sangre a las relaciones de compadrazgo. Este acompañado a un cambio de la herencia de la posesión, de la herencia vecinal a la herencia familiar. En tanto que estos cambios en los patrones de la posesión de la tierra, tomaron lugar a la elevación del feudalismo, los lazos rituales fueron cambiando de manera correspondiente, de una cimentación de las relaciones horizontales a una expresión vertical del parentesco artificial.

Con el rompimiento de la posesión feudal de la tierra y la acrecentada reafirmación de los derechos de los campesinos, estos lazos rituales fueron otra vez expresados horizontalmente para unir a los campesinos vecinos en su lucha contra los deberes feudales.

Bajo condiciones de avanzado desarrollo industrial, los mecanismos de control social basados en el parentesco biológico o la afiliación ritual, tienden a ceder lugar ante modos de organización más impersonales. El compadrazgo sobrevive más activamente en la Europa presente dentro de áreas de menor desarrollo industrial. De una de esas áreas, España, el compadrazgo fue traído al Nuevo Mundo, y aquí se desarrolló en un nuevo contexto histórico y funcional.

En la segunda sección de este artículo fueron analizados cinco comunidades modernas de cultura latinoamericana, para mostrar las correlaciones funcionales del mecanismo del compadrazgo. En los casos donde la comunidad es en sí misma una clase, u homogénea tribalmente, el compadrazgo es prevalentemente de carácter horizontal (intra-clases). En

los casos donde la comunidad contiene algunas clases interactuantes, el compadrazgo estructurará estas relaciones en forma vertical (inter-clases). Por último, en una situación de rápido cambio social, el mecanismo del compadrazgo podrá multiplicarse hasta encontrar la proporción acelerada del cambio.

## NOTAS

\*De "Peasant Society. A reader. Edited by Jack M. Potter; May Diaz y George M. Foster. The Little, Brown Series in Anthropology. Boston 1967. Pags. 174 - 199", con el título de "An Analisis Of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo). Publicado con permiso de los autores. Traducción de Jorge A. Flores Ochoa.

<sup>1</sup>Taylor, 1861, p.250-251.

<sup>2</sup>Parsons, 1936, pp. 524-525; Redfield y Villa Rojas, 1934, pp. 373-374; Foster, 1948, p. 264.

<sup>3</sup>Paul, 1942.

<sup>4</sup>Committee on Latin American Anthropology of the National Research Council, 1949, p. 152.

<sup>5</sup>Kearney, 1952, p. 4.

<sup>6</sup>Bamberger, 1923, p. 326.

<sup>7</sup>Drews, 1907, p. 447.

<sup>8</sup>Kearney, op.cit. pp. 33-34.

<sup>9</sup>Kearney, op.cit. pp. 30-31

<sup>10</sup>Laurin, 1866, p. 220

<sup>11</sup>Boniface (English Trans) 1940 pp. 61-62

<sup>12</sup>Laurin, op.cit. p. 220

<sup>13</sup>Durham, 1928, p. 304.

<sup>14</sup>Tuschen, 1936, p.61.

<sup>15</sup>Kummer, 1931, p. 789.

<sup>16</sup>Tomasic, 1948, p. 80.

<sup>17</sup>Dopsch, 1918-20 vol. 2,p. 378

<sup>18</sup>Ibid

<sup>19</sup>Dopsch, 1918-20 vol. 2,p. 227

<sup>20</sup>Maitland y Pollock, 1923, pp. 387-388.

<sup>21</sup>Henninger, 1891, p. 31

<sup>22</sup>Boesch, 1900, pp.26-27

<sup>23</sup>Ibid.

<sup>24</sup>Coulton, 1936, p. 264.

<sup>25</sup>Donadin y Puignan, p. 863.

<sup>26</sup>Weekly, 1921, p. 654.

<sup>27</sup>Warrack, 1911, p.117.

<sup>28</sup>Ganshof, 1941, p. 295.

<sup>29</sup>Ganshof, op.cit.p. 319.

<sup>30</sup>Boesch, op.cit. 26

<sup>31</sup>Sanders, 1949, p.129

- 32 Laurin, op.cit. p.262 Para paralelos en Bulgaria Moderna, c.f.Handjieff, 1931, pp. 36-37.
- 33 Nablolz, 1941, p. 506
- 34 Bennet, 1938, pp. 241-242.
- 35 Kearney, op.cit. p. 58.
- 36 Ploss, 1911, p. 325.
- 37 Erich, 1936, p.275 ; Siemsen, 1942, pp. 61-67.
- 38 Corblet, 1882, Vol. 1, p. 180.
- 39 Flick, 1936, Vol. I. p. 122.
- 40 Lunt, 1934, Vol. 2, pp.525-526.
- 41 Coulton, 1926, p. 80.
- 42 Howard, 1904, p. 365.
- 43 Laurin, op.cit. p. 263.
- 44 Munch, 1830, Vol. 1, p.244
- 45 Lutero, 1539, p.301.
- 46 Lutero, 1520, pp.477-478.
- 47 Lutero, 1900, p. 348.
- 48 Boesch, op.cit. p. 32.
- 49 Ploss, op.cit. p. 330.
- 50 Boesch, op.cit. p. 32
- 51 Redfield, p.1930, p.141.
- 52 Citado en Rojas González, 1943, p. 143.
- 53 Bancroft, 1883, p. 174.
- 54 Espinoza, 1942, p.7o passim.
- 55 Redfield y Villar. loc. cit.; Parsons, loc.cit.; Foster, loc.cit.; Paul, op.cit.p. 79 passim.
- 56 López Mendel, citado en Landa, 1941 p. 227.
- 57 Shagun, pp. 34-35.
- 58 Pau, op.cit. pp. 85-87.
- 59 Redfield y Villa R. op.cit., p.169; Parsons, 1945, p.44 Paul, op.cit.
- 60 Gillin, 1945, p.105.
- 61 Beals, 1936, p.228,n.96.
- 62 Parsons, 1936, p.228, n.96.
- 63 Zingg, 1938, pp. 717-718.
- 64 Gillin, loc.cit.
- 65 Gillin, op.cit., p.104.
- 66 Paul, op.cit. p.57.
- 67 Wisdom, 1940; Villa R., 1945.
- 68 Herskovits, 1937, p.98.
- 69 Wagley, 1949, p.19.
- 70 Parsons, 1945, p. 45.
- 71 Foster, op.cit. p. 264.
- 72 Paul, op.cit. p. 92.
- 73 Wolf, op.cit.

- 74 Zingg, op.cit. p. 57.  
 75 Wolf, op.cit.  
 76 Gamio, 1922, vol. 2, p. 243.  
 77 Redfield y Villa R., op.cit. p. 250.  
 78 Villa R., op.cit. pp.204-205.  
 79 Rojas Gonzáles, op.cit., p.204-205.  
 80 Wisdom, op.cit. pp.293-294.  
 81 Villa R., op.cit., p.90.  
 82 Paul, op.cit. pp.72-73.  
 83 Villa R., op.cit.  
 84 Mintz, 1950 ms.  
 85 Spicer, 1940.  
 86 Gillin, op.cit. Introducción por Julian Steward.  
 87 Gillin, op.cit. pp. 107-113.  
 88 Eggan, 1937.  
 89 Wolf, op.cit.  
 90 Siegel, citado en Paul, op.cit. p. 72.

### BIBLIOGRAFIA

- Bamberger, M.L.  
 1923 Aus meiner Minhagimsammelmappe (Jarbuch Judische Volkskunde, Vol. 1, pp. 320-332).
- Bancroft, H.H.  
 1883 History of Mexico (San Francisco)
- Beals, R.L.  
 1946 Cherán A. Sierra Tarascan Village (Institute of Social Anthropology, Publication no. 2, Washington. D.C. Smithsonian Institution).
- Bennet, H.S.  
 1938 Lieve on the English Manor (New York)
- Boesch, H.  
 1900 Kinderleben in der Deutschen Vergangenheit (Monographies zur Deutschen Kulturgeschichte, vol. 5. Leipzig).
- Boniface  
 1940 The Letters of Sain Boniface (Engl. tr n l. New York) Commite on Latin American Anthropology, National Research Council.
- 1949 Research Needs in the Field of Modern Latin American Cultures (American Anthropologist, vol. 51, pp. 149-154).
- Corblet, J.

1882 Histoire Dogmatique, Liturgique et Archéologique du Sacramen de Baptême (Vol. 1. Geneva).

Coulton, C.G.

1926 The Medieval Village (Cambridge).

1936 Five Centurie of Religion (Vol. 3 Cambridge).

Donadin y Puigman, D.D.

s/f Diccionario de la Lengua Castellana (vol. 1. Barcelona).

Dopsch, A.

1918-20 Wirtschaftliche und Soziale Grundlagen der Europäischen Kulturentwicklung (2 vols. Viena).

Drews, P.

1907 "Taufe, Liturf, Vollzug" (en Realenzyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche, vol. 19, Leipzig).

Durham, M.E.

1928 Some Tribal Crigins, Laws and Costums of the Balkans (Londres).

Eggan, F.

1937 "The Cheyenne and Arapaho Kinship System" (en Social Anthropology of North American Tribes, E. Eggan. ed. Chicago).

Erich, O.

1936 Wörterbuch der Deutschen Volkskunde (Leipzig).

Espinoza, J.M.

1942 Crusaders of the Rio Grande (Chicago).

Flick, A.

1936 The Decline of the Medieval Church (vol. 1. New York).

Foster, G.N.

1948 Empire's Children: The People of Tzintzuntzan (Institute of Social Anthropology, Publication No. 6. Washington D.C. Smithsonian Institution).

Gamio, M.

1941 La Población del Valle de Teotihuacán (3vols. México).

Ganshof, F.L.

1941 "Medieval Agrarian Society in its Prime: France, the Low Countries, and Hestern Germany" (en Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire, vol. 1. Cambridge).

Gillin, J.

1945 Moche: A Peruvian Coastal Community (Institute of Social Anthropology, Publication No. 3, Washington, D.C. Smithsonian Institution).

Handjier, W.

1931 Zur Sociologie des Bulgarischen Dorfes (tesis, Leipzig)

Henninger, E.

1891 Sitten und Gebräuche tei der Taufe und Namengebund in der Altfranzösischen Dichtung (tesis, Halle a.S.).

Herskovits, M.J.

1937 Life in a Haitian Valley (New York).

Howard, G.H.

1904 A History of Matrimonial Institutions (vol. 1. Chicago).

Kearney, R.J.

1925 Sponsorship at Baptisms According to the Code Canon Law (tesis, Catholic University of America)

Kummer, Bernhard

1931 "Gevatter" (en Handwörterbuch des Deutschen Aberglaubens, vol. 3 Berlín).

Landa, Diego de

1941 Landa's Relación de las Cosas de Yucatán (traducción inglesa A.M. Tozzer, ed. Papers, Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, vol. 18)

Laurin, F.

1866 Die Geistliche Verwandtschaft in ihrer geschichtlichen Entwicklung (archiv für Katholisches Kirchenrecht, vol. 15, Mainz).

Lunt, W.E.

1934 Papal Revenues in the Middle Ages (vol. 2, New York).

Lutero M.

1520 "Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche: von der Ehe (en Reformatorische Schriften, Luthers' Gesamtausgabe, Vol. 4, 1916 Weimar).

1539 "Tischreden: Anton Lauterbach's Tagebuch aufs Jahr 1539" (en D. Martín Luthers' Werke, Kristische Gesamtausgabe, vol. 4, 1916, Weimar)

1900 Sprichwörterammlung (Thiele, ed. Weimar).

Maitland, F.W. y (Sir) F. Pollock

1923 History of English Law (Vol. 2, Cambridge).

Manners, R.A.

1950 A Tobacco and Minor Crop Community in Puerto Rico (manuscrito).

Mintz, S.W.

1950 A Sugar! Cane Community in Puerto Rico (manuscrito).

Müch, E.

1830 Vollständigige Sammlung aller älteren und neueren Konkordate (Vol. I. Leipzig).

Nabholz, H.

1941 "Medieval Agrarian Society in Transition" (en Cambridge Economic History of Europe from the Decline of the Roman Empire, vol. I. Cambridge).

Parsons, E.C.

1936 Mitla: Town of the Souls (Chicago).

1945 Peguche: A Study of Andean Indians (Chicago).

Paul, B.D.

1942 Ritual Kinship: With Special Reference to Godparenthood in Middle America (Tesis Doctoral. University of Chicago).

# *La Presencia Hipotética de las Culturas Arawaca y Tairona en Panamá y Costa Rica*

Por Doris Stone

El término aruaco significa un grupo lingüístico — cultural cada rama del cual tiene su propio nombre. Por mucho tiempo, la presencia de este pueblo en Panamá y Costa Rica ha sido muy discutida. Su tierra natal parece ser la cuenca amazónica de donde se extendieron al sur hasta el Gran Chaco, al norte de Sud América y hasta las Antillas. La documentación no menciona el idioma arawaco ni tampoco un pueblo que se asocie con esta lengua o nombre en la América Central. Existen, sin embargo, en ciertos informes primitivos referentes a la parte inferior istmeña, que sugieren la presencia no sólo del idioma sino también de la cultura arawaca por lo menos en Panamá.

Fernando Colón notó la semejanza entre las costumbres de los indios en Belén, Panamá, y aquellas de Hispaniola y las islas vecinas (Churchill, 1744, v. 1, pp. 334—35). De López de Gómara (1954, t. 1, pp. 120; 335), deducimos que el deporte preferido en la provincia de Darién fue la pelota y que los bailes, ritos y religión de Panamá (la provincia de Panamá que colinda con aquella de Darién al oeste) eran muy similares a los de Haití y Cuba, mientras que Herrera dice que el idioma de las provincias de Purulata, de Chiame (Chame), y

Coybá (coiba), una área cerca de 40 leguas y todas dentro de la actual provincia de Panamá, no difirieron de "la lengua de Cuba, sino en ser más cortesana, i la gente de más presumpcion" (1726, Dec. IV, lib. I, cap. X, p. 18. Serrano y Sanz, 1908, p. 5, dice lo mismo). Espinosa (1892, p. 480) nota la semejanza entre la cancha de Batey del Cacique Jabraba en la provincia de Coclé a las de Haití.

Hay que recordar que al tiempo de la conquista española, Cuba tenía un pequeño remanente del pueblo ciboney mientras que los caribes apenas comenzaron a poblar a Haití o Hispaniola. Los arawacos, no obstante, se establecieron tanto en una isla como en la otra. Ellos tenían canchas de batey, una organización social muy desarrollada y una propensión hacia el ceremonialismo.

Cuando se refiere a Panamá, la arqueología indica particularmente en la provincia de Coclé, imágenes de culto que son idénticas a aquellas asociadas con sitios arawacos en los sub-Andes venezolanos y sitios de los tairona en Colombia. No sólo fue similar la preferencia de los materiales cuando lo tenían a su alcance, tales como ágata, jaspe, cornalina y nefrita, sino también el tema y la ejecución técnica revelan la dominación del arte lapidario. Al oeste de Panamá, en la vertiente del Atlántico de Costa Rica, se encuentra la misma clase de imagen hecha en materiales similares pero por lo general en sitios con rasgos estructurales que recuerdan Colombia.

Los taironas habitaron las faldas de la Sierra Nevada cerca de Santa Marta, Colombia, y llegaron a su apogeo alrededor de 500-1600 d.C. A la víspera de la llegada de los españoles, su cultura esencialmente arawaca, denotaba mucha influencia de los chibchas, quimbayas y otros pueblos. Sin embargo, rasgos arawacos se destacan en objetos como adornos personales e imágenes de culto.

Tanto los taironas como los arawacos venezolanos eran expertos en el arte lapidario. Característicos de la cultura tairona fueron los ornamentos y figuras hechos de las mismas clases de piedras usadas en Panamá y Costa Rica. Entre los objetos más comunes que se encuentran en las dos regiones sudamericanas son los Colgantes Alados, conocidos en la fase Miquimú en Venezuela por lo menos desde  $650 \pm 170$  y quizás antes (Bischof, 1969, p. 273, n. de pie 2), ranas de piedra de forma plana, amuletos de efigies del ave-pico (Beak bird) y cuentas de piedra y concha del mar. Los taironas tenían

también tanto botones planos hechos de cornalina, nefrita y concha, figuras antropomorfas de piedra, animales con la cola doblada o encolochada (curly tail) hechos de piedra o greda, relieves zoomórficos sobre vasijas, pitos y ocarinas en forma de animales, objetos de resina, piedras de moler con una orilla alrededor de la plancha de triturar o en forma de batea con las manos rectangulares, ovoides, o redondas, hachas monolíticas y bastones de piedra (Mason, 1936; 1939) así como piedrezuelas del río para curar por magia (Wassén, 1966 pp. 166; 172-3). Fueron dueños de minas de oro y formaron objetos de oro y tumbaga empleando una variedad de técnicas entre las cuales está el proceso de cera pedida. A lo mejor aprendieron este método de sus vecinos chibchas quienes también parecen haber influenciado la gente en los sub-Andes venezolanos. El arte de trabajar metal en ambos lugares llegó a su apogeo alrededor de 400-700 d.C. (Bischof, 1969, p. 274). Excepto los bastones de piedra y las hachas monolíticas, (se encuentran estas últimas en la costa del Caribe de Nicaragua, pero son raras en Costa Rica (Lothrop, 1926, v. 1, p. 100), artefactos similares son comunes en la vertiente del Atlántico de Costa Rica en sitios que dieron fechas del carbono-14 de 144 y 279 d.C., respectivamente (Stirling, 1969, pp. 240; 243) aunque la mayoría de tales artículos son asociados con sitios del Período Mediano, 400-1400 d.C.

El Colgante Alado tallado en ágata y otras piedras, tanto con o sin una perforación para el enganchamiento, cuentas de jadeita o piedra verde, botones planos del mismo material, animales con la cola doblada o encolochada hechos de oro, tumbaga, ágata y jadeita y relieves zoomórficos y abstractos sobre vasijas caracterizan el Período Mediano A, 400-850 d.C., y continúan por el Período Mediano-B, 850-1400 d.C., en la vertiente del Atlántico de Costa Rica.

Aparte de lo que podría ser influencia tairona en el Período Mediano B., es la semejanza en los modelos geométricos pintados que distinguen la Cerámica Línea Roja, una clase de alfarería que aparece en esta época en la vertiente del Atlántico costarricense. Los motivos que adornan esta cerámica se encuentran asimismo en Colombia, Ecuador, Perú y la parte noreste de Sud América entre los arawacos o las culturas que llevan su influencia (Kennedy, 1968, p. 70).

Colgantes Alados de ágata y serpentina, animales con la cola doblada o encolochada hechos de ágata y oro, cuentas de

tales piedras y artefactos de resina aparecen en Panamá en particular durante el Período Temprano en Coclé, el cual se considera tuvo lugar alrededor de la segunda mitad del primer milenario d.C. aunque existe una fecha de radiocarbono de 210 d.C. (Lothrop, 1937, pl. III; 1950, p. 81; Balsler, 1962; Ladd, 1964, p. 222).

Sin embargo, talvez se puede juzgar mejor el impacto de una cultura sureña en la parte inferior de la América Central por medio de la comparación de los rasgos que son aplicables a los sitios de residencia y de ceremonia. Los de los taironas en Colombia, se reconocen por murallas de piedra para retener túmulos, calzadas de guijarros a menudo con balaustradas, paseos de piedra, gradas que conducen a corrientes de agua, túneles que conectan corrientes de agua, frecuentemente el uso de lajas grandes para formar un puente encima del agua de un túnel y petroglifos (Mason, 1931).

Hay un número de sitios en la Línea Vieja y el valle del Reventazón, Costa Rica, que manifiestan rasgos no comunes en lo demás de este territorio. Cimientos de piedra para casas en forma circular, paseos de piedra, túmulos de piedra y tierra y círculos líticos son característicos de El Gaudal, Platanillo, Azul y El Guayabo en el valle del Reventazón durante el Período Mediano A (Kennedy, 1968, pp. 107; 120). Finca El Guayabo que en la arqueología se clasifica como (C-34) y que probablemente fue el poblado principal con otros lugares de habitación y de entierros situados en las cercanías todos de los cuales conocidos bajo el nombre de Guayabo pero con diferente numeración, por ejemplo, Guayabo 4 (C-32), datan de la misma época aunque se extienden por el Período Mediano B. Además de los detalles ya citados, se encuentran puentes de lajas, túneles que conectan corrientes de agua, gradas a la entrada de túmulos, cercamientos con murallas de piedra y petroglifos. Sitios tales como Bremen, Germania y Las Mercedes en la Línea Vieja tenían túmulos con grandes murallas, gradas, paseos de piedra y cercamientos con tapias de piedra y múltiples entradas. Senderos de piedra que conducen a las vías de agua constituyen rasgos comunes en la Línea Vieja. Las fechas de radiocarbono varían desde 144 d.C., en Mercocha hasta 1470 d.C., en Williamsburg (Stirling, 1969, pp. 241-45), o desde el Período Temprano B, 0-300, hasta el Tardío, 1400-1500, en el valle del Reventazón (Kennedy, 1968, p. 73).

El hecho de que estos rasgos referentes a la construcción son limitados a una área en la vertiente del Atlántico o sea el

valle del Reventazón, la Línea Vieja y hasta cierto grado la llanura de San Carlos, sugiere un contacto que llegó por la vía acuática. Esta hipótesis es corroborada por los vestigios de canales construidos por el hombre en los tiempos pre-colombinos para asegurar la travesía a la extremidad occidental del llano de Santa Clara en el noroeste de Costa Rica. Estos canales antiguos unieron los Ríos Reventazón y Parismina con la Laguna Tortuguero y el Río San Juan, la frontera actual entre Costa Rica y Nicaragua. Quiénes los hicieron? — no se sabe, sino que nos recuerdan de las vías acuáticas hechas por el hombre en la región de las Amazonas y Orinoco (Lehmann, 1920, B. 1, p. 117). Los arawacos tenían fama de canoeros y no es fuera de razón suponer que gentes que atravesaron el mar desde la tierra firme sud-americana hasta las Antillas también podrían viajar al istmo de Centro América.

Hemos notado en el noroeste de Costa Rica la fina fabricación de pequeños objetos líticos, a menudo en el mismo estilo de imagen de culto de aquellos del territorio tairona y el arte de orfebre. Tanto un rasgo como el otro aparecen en Sitio Conté o Coclé aunque los joyeros de este último lugar fueron muy superiores y produjeron muchos estilos y artículos diferentes. Un número de imágenes de culto comunes entre los tairona, el noroeste de Costa Rica y Panamá, por ejemplo, Colgantes Alados, ranas en forma plana y el ave pico, son característicos de los sub-Andes venezolanos que se asocian con el pueblo arawaco (Métraux, 1967, col. 157).

Estas manifestaciones que se encuentran dentro de una área limitada en la parte inferior de la América Central sugieren la hipótesis de que la influencia pre-colombina de las culturas arawaca y tairona incluyeron algunos sitios del Período Mediano en la vertiente del Atlántico de Costa Rica y fueron responsables de ciertos rasgos del Período Temprano de Coclé. Hasta el comienzo del Período Mediano A en el norte de Costa Rica, los sitios de habitación consistieron sólo de unos pocos túmulos de tierra para sostener las casas sin señal de ceremonialismo.

Entre las técnicas con que decoraron la cerámica fueron la de estampar oscilante (rocker stamping), el punteado con junquillo (reed punctate), rastrillar (combing), acanalado y el uso de relieves zoomórficos y abstractos. No se conoció ninguna figura antropomórfica. Las manos de moler sólo tenían la forma ovoide. Hacia el fin del Período Temprano B,

otros elementos penetraron la región istmeña. Hubo un aumento de la población y aparecieron artículos de lujo tales como cuentas de jadeita y otras piedras (Kennedy, 1968).

Además las influencias o movimientos no tomaron una sola dirección. Tampoco quedaron estáticas. El Período Mediano B marcaba la florescencia de cultura en la vertiente del Atlántico. Aspiradores nasales para el rapé en las Antillas y el noroeste de Costa Rica; figuras acurrucadas o "sukias" de piedra tanto en los dos lugares como en el territorio tairona y más al occidente del istmo en Honduras y El Salvador; figuras de ranas de forma plana y del ave pico hechas de nefrita en la provincia de Guanacaste, Costa Rica, y Colgantes Alados con una distribución más grande que incluye hasta México (existe aun el Colgante Alado de concha en Puerto Rico, véase Fewkes, 1907, pl. LXXXVII: a) apoyan la idea de la difusión de rasgos sea por intercambio comercial, cultos religiosos, migraciones, o la combinación de elementos, es difícil decir.

La referencia histórica a una cancha de batey en la provincia de Coclé y a lo típico que era el juego de pelota en Darién, las dos provincias colocadas en la periferia de aquella de Panamá donde fueron comunes en una área de 40 leguas los bailes, ritos, y religión como el lenguaje de Cuba, sugieren una cultura básicamente arawaca en la parte central de Panamá a la víspera de la llegada de los españoles. Dada la tradición de marineros que tenían los arawacos, esto no parece irrazonable.